UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger, B. Bauch und A. Liebert. No. 31.

Das Grundproblem der Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu Kants Ethik.

Von

Wilhelm Loew
Pfarrer, Liz. theol.

232510
16:5:29

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1914.

B
2750
K32
Nr. 31-40

Alle Rechte vorbehalten.

Wilhelm Herrmann

gewidmet.

Vorwort.

Die Arbeit geht von der Voraussetzung aus, daß Kants transzendentale Methode, wie sie Hermann Cohen seit mehr als einer Generation klargelegt hat, allein imstande ist, die Ethik zu der Giltigkeit zu erheben, deren sie als Führer im sittlichen Leben der Völker wie der Einzelnen bedarf. Sie will einen Beitrag zu der Frage liefern, ob und wie die Kantische Begründung der Ethik von den Philosophen nach Kant verstanden worden ist. Die Untersuchung gilt also lediglich dem Philosophen Schleiermacher. Und zwar führt sie in den Mittelpunkt seiner Philosophie, in seine Kulturphilosophie. Denn dieser universale Geist, der wie Wenige das Gesamtleben seiner Zeit miterlebt hat, hat es versucht, auf Grund seiner Anschauung, die Struktur des Geisteslebens zu ergründen, die Notwendigkeiten darin aufzuweisen und die Regeln seines Wachstums zu konstruieren. Man wird diesem Programm die Anerkennung nicht versagen, daß es die Ethik auf die Kultur und ihre Regelung hingewiesen und so nicht nur ihre Bedeutung als Kriterium für die nachschaffende Geschichtswissenschaft, sondern auch für die produktiven Kräfte in den verschiedenen Kreisen des Kulturlebens festgestellt hat. Die praktische Philosophie hat erkennend und gestaltend die Grundgesetze des geschichtlich-geistigen Lebens zum Gegenstand.

Eine Erscheinung wie die Ethik Schleiermachers stellt der Geschichte der Philosophie eine zwiefache Aufgabe. Einmal sofern sie das Werden desjenigen Denkens beschreibt, das sich die Begründung unserer Erkenntnisse im Gebiet der Natur oder des Geistes angelegen sein läßt. Der Geschichtschreiber bedarf zu diesem Geschäft eines höheren Standpunktes, von dem aus er nicht nur den Gegenstand seiner Bemühungen betastet und beschreibt, sondern an ihm die gleichen Probleme nachweist und verfolgt, die ihm seine Einsicht in die Bedeutung der philosophischen Arbeit und sein persönliches Verhältnis zu ihr als Kulturfragen verstehen läßt. Die Philosophiegeschichte ist ihm die Geschichte der in historisch beschränkten Formen sich aussprechenden philosophischen Probleme, an denen er die Zeiten arbeiten sieht. Und er sucht in allen Erscheinungen nach den zu Grunde liegenden Fragestellungen.

Die zweite Aufgabe, die die Geschichte der Philosophie ebenso in Angriff nehmen muß, ist die Erklärung der geschichtlichen Form und auch des Unvollkommnen in ihr durch das Verständnis ihres Werdens. Dazu gehört nicht nur die Geschichte der Begriffe, sondern auch die Entwicklung einer philosophischen Erscheinung, sei es in einer Persönlichkeit oder in einer Schule, aus ihrer Zeit mit ihren gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und religiösen Anschauungen und Fragen. Hier setzt auch die Kulturgeschichte ein. Aber während diese das praktische Leben in seiner ganzen Fülle nicht nur als Mittel zum Verständnis wissenschaftlicher Sätze zu begreifen sucht, sondern in Wurzeln, Blüten und Früchten selber darstellt, bedient sich die Philosophiegeschichte der Kenntnis der Umwelt lediglich um des Lichtes willen, das sie auf die philosophischen Gedanken wirft. Sie erhält dadurch dem Darsteller die Einsicht in die Relativität und Wandelbarkeit seiner eigenen Formulierungen, zugleich in den Zusammenhang mit den in Wissenschaft und Sittlichkeit lebendigen Problemen seiner Zeit; darum ist sie dem Philosophen zur Vertiefung unentbehrlich.

Von dieser Aufgabe sieht unsere Arbeit ab; sie ist bisher am besten in Diltheys Leben Schleiermachers behandelt, während die erste Aufgabe noch kaum berührt ist. Die Literatur zu Kant und zu Schleiermacher ist unermeßlich; sie ist weitgehend eingesehen worden. Die wenigen Bücher, die sich bisher mit der vorliegenden Frage, meist gelegentlich, beschäftigt haben, sind im ersten Kapitel genannt.

Die zitierten Stellen sind bei Kant nach der Seitenzahl der Urausgabe angegeben. Ausgenommen ist die Kritik der reinen Vernunft, wo die zweite Auflage, und die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, wo die Seitenzahl von Vorländers Ausgabe in der Philosophischen Bibliothek angegeben wird.

Bei Schleiermacher ist in der Regel nach der Gesamtausgabe zitiert, sofern das betreffende Stück nicht erst in die Nachträge zum Briefwechsel Aufnahme gefunden hat; bei Reden und Monologen die erste Auflage, für die übrigen Auflagen die vergleichende kritische Ausgabe von Pünjer, bei der Dialektik auch Halpern. Für die Ethik wurde die neue Ausgabe von Braun benutzt, doch sind auch in Schweizer und Twesten, sofern das betreffende Stück in ihnen Aufnahme gefunden hat, die Stellen nachgewiesen. — Hinzufügen will ich noch, daß Kapitel 1—3 bei der theologischen Fakultät in Marburg (Hessen) als Dissertation zur Erlangung der Lizentiatenwürde eingereicht war.

W. Loew.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

1. Kapitel: Bestimmung des Problems . . . . . 1—8
Bedeutung der Problemstellung für die Philosophiegeschichte S. 1—2. Methodische Orientierung ihrer Epochen S. 2. — Schleiermachers Antipathie gegen Kant S. 3—4. — Nötigung, das Grundproblem in beider Ethik darzustellen S. 4—5. — Diese Aufgabe in der Schleiermacher-Literatur noch nicht behandelt S. 5—8.

2. Kapitel: Versuch, Kants und Schleiermachers Ethik als Methode und System in Einklang zu setzen . . . . . 9—20
„Traktat von der Methode" und „System der Wissenschaft" bei Kant S. 9—10. — Die Schwierigkeit der ethischen Methodik S. 10. Schleiermachers Anerkennung von Kants Grundlegung trotz anderer Tendenz seiner Ethik S. 11—14. — Schleiermachers „bildende Ethik" S. 15. — Der prinzipielle Gegensatz zwischen Kant und Schleiermacher in der Idee des Sittengesetzes S. 15—19 (Pflichtbegriff und Sittengesetz bei Kant S. 15—17; bei Schleiermacher S. 17—19). — Abwehr eines Mißverständnisses von Schleiermachers Dreiteilung der Ethik S. 19—20.

3. Kapitel: Ethik als Wissenschaft von den Prinzipien der Geschichte. Natur und Geschichte. Der Leitbegriff des höchsten Gutes . . . . . 21—40
Die Wissenschaft von den Prinzipien der Geschichte in der Architektonik der Wissenschaften S. 21—22. — Die Ethik gibt die Entwicklungsregeln der wahren Güter in der Geschichte S. 23. Betonung des Werdens neben dem Sein S. 24. — Das Ineinander von Natur und Vernunft S. 25—27. — Geschichte ist natürliches Werden auf höherer Stufe S. 28. — Ethik ist Wissenschaft von den Vernunftäußerungen S. 28—30. — Der selbstbewußte Geist als Kraft des ethischen Prozesses S. 31—32. — Schleiermacher und Spinoza S. 32—34.
Die Abgrenzung der Ethik von der Naturwissenschaft S. 34—40: a) Durch das Erleben fremder Persönlichkeit S. 35—36; b) durch Abstraktion aus der Geschichte (Troeltsch) S. 36—37; c) durch die Idee des höchsten Gutes S. 38—40.

4. Kapitel: Der Begriff des höchsten Gutes, der Weltbegriff und die deskriptive Tendenz in der Entwicklung von Schleiermachers Ethik . . . . . 41—66
Die Reziprozität des Begriffs des höchsten Gutes und des Weltbegriffs S. 41—42. — Jugendarbeit über das höchste Gut S. 43—44.

Seite

Die Differenz zu Kant in diesem Begriff S. 44—48. — Über die Willensfreiheit S. 49—53. — Über den Wert des Lebens S. 54—55. Schleiermacher und Schiller S. 55—57. — Ethische Fragmente S. 57. Monologen S. 58.

Die deskriptive Tendenz in der romantischen Periode Schleiermachers S. 58—60. — Der Grundsatz der Anschauung in Schleiermachers ethischem Denken S. 61—62. — Scheinbar andersartiges Verständnis der Ethik in den Reden über die Religion S. 63—66.

5. Kapitel: Der Mikrokosmos des Ich. Der Makrokosmos der Welt und der Wissenschaftsbegriff. Naturgesetz und Sittengesetz. Sein und Sollen . . . . . 67—89

Die Frage nach dem höchsten Gut und Fichtes Frage nach der Bestimmung des Menschen S. 67—70. — Das Ich und das Sittengesetz S. 70—71. — Die Handlung und das Kunstwerk S. 72. — Der Makrokosmos der Güter S. 73—74. — Die Analogie der Naturwissenschaft S. 74—76. — Die eine Wissenschaft S. 76—80. Kants transzendentale und Schleiermachers spekulative Ethik S. 81 bis 83. — Die Abhandlung über Naturgesetz und Sittengesetz S. 83—86. — Sein und Sollen S. 87—89.

6. Kapitel: Anthropologie als Grundwissenschaft. Denken, Wollen und Sein . . . . . 90—95

Das „Faktum der Vernunft“ bei Kant S. 90—92. — Die menschliche Natur als Faktum der Ethik Schleiermachers S. 92. Ethik und Psychologie S. 93—94. — Das Sein des Denkens und Wollens S. 94—95.

7. Kapitel: Die Probleme der Freiheit und der Individualität 96—113

Skizze des Freiheitsbegriffs bei Kant S. 96—101 (transzendentale Freiheit S. 98, Autonomie S. 100, Freiheit als „Standpunkt“ S. 100). Die Freiheitsfrage bei Schleiermacher S. 101—105 (Jugendschriften S. 101, Monologen S. 103, Philosophische Ethik S. 104, Freiheit als „Aus-sich-selbst-Entwicklung“ S. 104). — Der Individualitätsgedanke bei Kant S. 105—106 (der juridische Charakter von Kants Ethik S. 105, Persönlichkeit S. 106). — Die Individualisation im System Schleiermachers S. 107—111 (ihre Wurzel in der Mannigfaltigkeit der sittlichen Welt S. 108, Individualisation nicht zum Wesen des Geistes gehörig S. 110). — Schluß S. 111—113.

1. Kapitel.

Bestimmung des Problems.

Im Folgenden soll versucht werden, das historische Verhältnis zwischen Schleiermachers und Kants Ethik darzustellen. Die Art, wie der Versuch unternommen wird, ja auch das Thema selbst, bedarf der Rechtfertigung und Erklärung.

Denn schon die Beziehung Kant-Schleiermacher bietet Anstoß. Es ergibt sich aus der geschichtlichen Stelle Schleiermachers und ist von Fuchs[1]) wie von Otto[2]) und Wehrung[3]) neuerdings nachgewiesen, nachdem schon Dilthey[4]) es erkannt hatte, daß gerade in den ethischen Schriften Fichte der eigentliche Gegenstand seiner inneren und äußeren Polemik ist. Im Widerspruch zu Fichte hat sich der Individualitätsgedanke in den Reden über die Religion und in den Monologen entwickelt, und fast gleichzeitig, zwar nicht zum ersten Male auftauchend, wird der Begriff des höchsten Gutes in der Athenäum-Rezension von Fichtes Bestimmung des Menschen der Kernpunkt der Kritik.[5]) Und diese Begriffe, der Individualität und des höchsten Gutes, sollen ja den Fortschritt über (Kant-) Fichte[6]) hinaus und die originale Leistung Schleiermachers bilden.

Jedoch ist dies eine Schwierigkeit, von der alle Geistesgeschichte und in besonderem Maße die Philosophiegeschichte begleitet ist. Geht es an, die Einheit der Geschichte im Nachweis von Abhängigkeiten, Gegensätzen und originalen Leistungen zu erfassen? Gewiß dürfen solche Untersuchungen nicht fehlen, und zum min-

1) Vom Werden dreier Denker. 1904. S. 278—381.

2) Einleitung und Anhang zu seiner Ausgabe der Reden 1906 und 1913.

3) Schleiermachers geschichtsphilosophischer Standpunkt zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern. 1907. S. 27 ff.

4) Leben Schleiermachers S. 334 ff., besonders 342 ff.

5) Werke zur Philosophie Bd. I S. 529.

6) Diese Zusammenrückung habe ich mehrmals nicht vermeiden können.

desten der terminologische Zusammenhang führt meist in das innerste Verständnis einer philosophischen Erscheinung ein. Aber schon die genannten Begriffe: Abhängigkeit, Gegensatz, originale Leistung, unter deren Leitung zunächst die Geschichte erfaßt werden zu können scheint, stellen ihre Einheit in Frage. Zwar die beiden ersten behaupten einen Zusammenhang, aber der letztere löst ihn für seinen Geltungsbereich auf; und zwar nicht an einem gleichgiltigen Punkte, sondern gerade da, wo es gilt, in der Mannigfaltigkeit der philosophierenden Individuen und der individuellen Philosophien die Kontinuität und Einheit festzuhalten. Die Einheit kann also nicht durch den mündlichen oder literarischen Zusammenhang ausreichend gesichert sein, sondern zu oberst durch die Erfassung des Problems. Die Problemstellung verbindet Kant mit Plato anders und inniger als mit der Leibniz-Wolffschen Schule und mit den Engländern, in deren Denken er groß geworden war. Es ergeben sich durch den Leitbegriff des Problems neue und sachlich notwendige Kombinationen geschichtlicher Größen, so nämlich, daß Kulminationspunkte, in denen es am reinsten erfaßt wird, zu Mittelpunkten des Geschichtsverlaufs erhoben werden, an denen die Epochen sich orientieren und welche unter sich im Fortschritt des Problems verbunden sind. Die Frage des historischen Verhältnisses wird zur systematischen Frage nach der philosophischen Methode der Epigonen und ihrem Verhältnis zu der Einsicht des Philosophen, der ihre Epoche einleitete. So tritt Fichte zurück, und als Beziehungspunkt erscheint Kant. Man kann dies Verfahren nur dann als ungeschichtlich verwerfen, wenn man bestreiten wollte, daß durch Kant die Grundfragen der Ethik neu gestellt worden sind. Also ergibt sich Folgendes als Gegenstand unsrer Untersuchung: Lag die Entwicklung der Ethik von Kant zu Schleiermacher in dem „sicheren Gang einer Wissenschaft?“ Das heißt, ist auf der Grundlage weitergebaut worden, auf der Kant das Gebäude der Ethik errichtet hat? oder wenigstens: ist diese Grundlage verstanden und respektiert worden?

Es wird sich freilich zeigen, daß der Grundbegriff der Ethik Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit Kant entstanden und also auch die äußere Beziehung zu ihm stärker ist, als es nach den meistbekannten Arbeiten seiner romantischen Periode erscheint. Aber mag es damit sein, wie es will: an dieser Stelle ist das Recht unserer Behauptung evident, daß bei dem Verständnis der Beziehungen zwischen Schleiermacher und Kant das genannte

systematische Problem leitend sein muß und nicht die literarische Bezugnahme. Wir müßten sonst damit beginnen und fast auch schließen, die Invektiven gegen Kant aufzuzählen, an denen Schleiermachers Schriften nur allzu reich sind, oder die noch schlimmeren gelegentlichen Bemerkungen in den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, die oft so nebenbei auftreten, als ob es sich nicht lohne, den Gegner weiter zu beachten, geschweige zu bekämpfen. Dieser dunkle Punkt, den auch Dilthey nicht beschönigt hat, sei hier nur genannt. Man wird ihn schwerlich ganz aus dem sachlichen Gegensatz erklären können, und so wäre seine stärkere Beachtung nur irreführend für das wirkliche geschichtliche Verhältnis beider Männer.[1]) Der Schlüssel zu dem befremdenden Verhalten dürfte wohl in dem Gegensatz des praktischen Lebensideals liegen, verschärft durch die Leidenschaft der Absage, mit der eine neue ästhetische Richtung sich vom Alten zu emanzipieren pflegt. Die Generation nach Herder und Goethe war beweglicher geworden und ihr Lebensstil ein anderer. Nicht als ob er, bei Schleiermacher wenigstens, minder streng gewesen wäre (man kann bei ihm sehr wohl von Rigorismus sprechen). Es ist das herzlich unphilosophische Distanzgefühl des Modernen gegenüber dem Altmodischen; darum wird auch Fichte höflicher behandelt. Beachtenswert ist auch, daß, obzwar Schleiermacher eine polemische Natur[2])

1) Auch Dilthey schreibt (S. 102): „Dies Verhältnis der beiden großen Männer tritt in den Schriften Schleiermachers nicht klar heraus." Dagegen scheint mir die folgende Erklärung der „Antipathie": „die auf dem ... Gegensatz der positiven Weltansicht beruhte", zum mindesten undeutlich. Die Differenz der Weltansicht, wenn man, wie Dilthey, darunter mehr als eine vage Geschmackssache versteht, konnte zur Polemik führen, aber nicht zur Antipathie. Es sind subjektivere Gründe gewesen: romantischer Übermut. Will man die Stimmung nachfühlen, so achte man auf den souveränen Spott, mit dem die dritte Rede (1. Aufl.) und die Lucindebriefe über die aufklärerische Biederkeit von Nicolai und Genossen herfallen. Gewiß war auch dem Romantiker noch ein tiefer Unterschied zwischen diesen Leuten und Kant vorhanden; doch lag der Grund seiner Antipathie auf der gleichen Linie. Der Witz, mit dem Kant in früheren Perioden seiner Schriftstellerei geglänzt hatte, war in dem strengen System zurückgetreten und wurde wenig beachtet (doch vergl. Denkmale S. 108 Nr. 178). Im Grunde ist aber auch diese scharf empfundene Differenz nicht eine Velleität des Ästheten in Schleiermacher, sondern hängt mit einem Wendepunkt im gesellschaftlichen Leben zusammen, den Dilthey sehr fein in dem Kapitel „Berlin" seiner Schleiermacher-Biographie gezeichnet hat, und der sich deutlich in der Briefliteratur jener Zeit verfolgen läßt.

2) Damit steht der geschlossene Aufbau der Hauptwerke nicht in Widerspruch, der Beziehungen auf andre Denker nur zu sehr vermissen läßt. Soweit

war, die auch ihre originalsten Gedanken an anderen und gegen andere entwickelte, er doch Kant gegenüber durchaus das Pietätsverhältnis wahrt, bis zu seinem Zusammentreffen mit den Romantikern — ein Zeichen, daß die Stimmungen dieses Kreises in seiner Haltung nachwirken, die somit für unser philosophiegeschichtliches Problem nicht hoch angeschlagen werden darf. Wir fragen nach der Geschichte der Begründung der Ethik als Wissenschaft, wie sie Kant entdeckt hat.

Ein Weiteres nötigt zur Konzentration auf das systematische Problem. Schleiermachers zusammenhängende Darstellungen der Ethik, die von der Kritik der Sittenlehre an fragmentarisch im Umriß vorliegen, enthalten äußerst wenige polemische Beziehungen. Vom eigenen Mittelpunkt aus wollte er entwickeln (wie er in einer Rede über Leibniz ausführt.[1]) Das zwingt, von der Vergleichung einzelner Gedanken[2]) abzusehen und auf den Kernpunkt zu gehen: Liegt das Grundproblem der Ethik Schleiermachers in der Tendenz Kants? Oder ist das Problem seiner Ethik ein ganz anderes, etwa das der angewandten Sittenlehre gegenüber der Grundlegung, so daß im Grund Kant vorausgesetzt und ergänzt wird? Oder trifft beides nicht zu, und wie steht es dann mit dem Verständnis des Gegners für die Position dessen, von dem er bewußt abgeht?

Es braucht kaum mehr versichert zu werden und sei nur zur vorherigen Verwahrung geschrieben gegen die Beschwerde, daß die

---

wir in das Werden der Gedanken schauen, entstehen sie wie Funken an Reibungsflächen. Die Funken haben darum doch ursprünglich darin gelegen. Und in der reifen Darstellung herrscht durchaus der antithetische, der „dialektische“ Aufbau. Schon der neu gefundene Versuch einer Theorie des geselligen Betragens (1799) läßt ihn erstaunlich ausgebildet erscheinen (besonders vergl. Braun Bd. II S. 26). Den Dialog bezeichnet Schleiermacher als die eigentliche Form des philosophischen Denkens: „Die Sprache ist mit dem Wissen zugleich gegeben als eine notwendige Funktion des Menschen und ist nichts anderes als die heraustretende Gemeinschaftlichkeit desselben. Dies Verhältnis drückt auch die Sprache selbst aus: Denken, Reden, Satz, Gedanke fast überall dasselbe. Im Griechischen in der schönsten Zeit διαλέγεσθαι: Gespräch führen und Philosophieren, Dialektik Organ der Philosophie“ (Brouillon 1805/06, Braun S. 164). „Dialektik — Kunst des Gedankenwechsels, Kunst, mit einem Andern in einer regelmäßigen Konstruktion der Gedanken zu bleiben, woraus ein Wissen hervorgeht“ (Dialektik (Halpern) S. 3 (A 17).

1) Werke zur Philosophie Bd. III S. 9 ff.

2) August Dorner hat eine Vergleichung unternommen: Theologische Studien und Kritiken 1901; auch im Vorwort zu der Schleiermacher-Auswahl von Braun 1910.

Fülle persönlicher Lebendigkeit, die wir in Schleiermacher bewundern, zu wenigen abstrakten Begriffen verflüchtigt sei: wir wollen nicht Schleiermachers Sittlichkeit darstellen. Ein solches Unternehmen würde der Kulturgeschichte angehören und dürfte nach Diltheys Werk kaum mehr gefordert werden. Auch die Auffindung der wesentlichen Begriffe des praktisch-sittlichen Denkens kann nicht unsere Aufgabe sein. Ich zweifle auch nicht, daß sogar die von Schleiermacher verpönte und von seinen Kritikern vermißte Kategorie des Sollens unter anderem Namen bei gutem Willen entdeckt werden kann; denn an dem Gedanken, daß das Sittliche Ideal sei und stets im Werden begriffen, hat es ihm nie gefehlt. Nur seine Idee einer wissenschaftlichen Ethik hat ihn verhindert, diese Fundamentalform der Sittlichkeit in durchgreifender Weise zu benutzen. Die Idee der wissenschaftlichen Ethik selber ist es, die wir ins Auge fassen müssen unter Orientierung an Kant; denn es war ja dessen stolzes Bewußtsein, wie er es auf der letzten Seite der Kritik der praktischen Vernunft ausgesprochen hat und das das ganze Buch durchzieht: daß die Ethik aus einer Anleitung zum sittlichen Handeln zur Erkenntnis und Wissenschaft geworden sei. Hat Schleiermacher den gleichen Weg der Erkenntnis eingehalten oder ihn gar berichtigt?

Die Schleiermacher-Literatur hat anerkannt, daß es sich bei dem Verhältnis von Schleiermachers Ethik zu der Kants um eine Frage handelt, die die letzten Gründe der ethischen Wissenschaft berührt. Diltheys Biographie ist von dieser Erkenntnis durchzogen. In seiner Weise drückt er es so aus, daß er seinen Helden als den Darsteller der neuen Lebensansicht der die dichterisch-produktive Epoche des deutschen Geistes ablösenden Zeit auffaßt. Es ist überflüssig, einen einzelnen Beleg dafür anzugeben. Neuerdings ist Schiele in der Einleitung seiner Ausgabe der Monologen im wesentlichen diesem Gedanken gefolgt. Begreiflicherweise richtet er besonders auf den Individualitätsgedanken das Augenmerk. Seine Entstehung ist biographisch richtig erkannt.[1]) Er begrüßt ihn als

1) Selbstverständlich sind Samuel Ecks feinsinnige Arbeiten „Über die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher," (Gießener Programm 1908) und „Die neue Moral" (in dem Schleiermacher-Buch des Hilfe-Verlags 1910) berücksichtigt, liegen aber auf anderer Linie. Ebenso Titius „Schleiermacher und Kant" (in derselben Sammlung); Hensels „Neue Güterlehre" behandelt nicht die Prinzipien der Moral überhaupt in bezug auf die Güterlehre, sondern stellt die Güterlehre Schleiermachers ohne prinzipielle Begründung dar.

„die neue Einsicht in das Wesen des Sittlichen, mit der die Epoche der modernen Ethik wissenschaftlich beginnt — wie sie tatsächlich mit Goethe begonnen hat.“ Überhaupt kann man bemerken, daß in der theologischen Literatur Schleiermachers Idee der Individualität als Erlösung aus den Schranken des Kantischen Systems gefeiert wird. Es wird zu erwägen sein, wie dieser Gedanke mit dem Ganzen seines wissenschaftlichen Systems zusammenhängt, wie weit er in das Innerste dieser Ethik einführt, und ob er das Erhoffte zu leisten vermag. Für Schiele lag es außerhalb der erwähnten Einleitung zu den Monologen, die Frage des weiteren zu behandeln; und was Dilthey angeht, so dürfte es heute als fast allgemein zugestanden gelten, daß seine Erkenntnis der Kantischen Philosophie und ihrer Tendenzen überwunden ist, so daß die im strengeren Sinne philosophiegeschichtlichen Teile seines Buches einer Korrektur bedürfen, die freilich, solange nicht ein gleich genialer Biograph erschienen ist, nur Stückwerk sein kann. Die neueste ausführliche Vergleichung zwischen Kants und Schleiermachers Ethik hat Süskind 1909 in seinem Buche „Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System“ gegeben. Von Seite 35 an faßt er die über Kant (und Fichte) hinausführenden Gedanken zusammen, wie sie vor Schleiermachers Zusammentreffen mit Schelling vorlagen. Es ist die Forderung einer „bildenden Ethik“, welche zwei Momente in sich enthält: Der „sittliche Trieb“ und sein Grundsatz, die „ethische Idee“ seien ursprünglich selbst hervorbringend, und die sittliche Selbstbestimmung muß in jedem Augenblick etwas bewirken. Weiterhin bahne sich die Identität von Natur- und Sittengesetz an, und der Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit finde seine Auflösung in dem Gedanken einer höheren Natur. Im Individualitätsgedanken aber werde die ästhetisch-aristokratische Sittlichkeit der neuen Welt- und Lebensanschauung überwunden. „Jeder soll auf eigene Art die Menschheit darstellen.“ Programmatisch heißt es zum Schluß (S. 41): „Die beiden Grundgedanken ... sind ein neuer lebendiger Naturbegriff, in welchem die Natur von Anfang an mit der Vernunft teleologisch zusammengeschlossen und auf sie bezogen ist, sodann aber die Idee der Individualität“. Knapp und vereinfachend ist die Skizze, in der Otto Braun in seiner kritischen Ausgabe von Schleiermachers Ethik (1913) deren Grundgedanken zeichnet. Die Idee der Individualität, die sich nur in den Gemeinschaften vollenden kann, führe weiter zu den verschiedenen Gemeinschafts-

kreisen, weiter zum Universalen. So werde die Ethik zur Kulturphilosophie.

Zu diesen, was die Charakterisierung der Ethik betrifft, bedeutendsten Äußerungen der Schleiermacher-Literatur, die besonders beachtet werden sollen, gesellt sich Diltheys Darstellung in der Allgemeinen Deutschen Biographie Bd. 31. Sie unterscheidet sich insofern von den bisher genannten, als sie unverhohlener den Maßstab der eigenen Philosophie an Schleiermachers Gedanken legt. Eine Auseinandersetzung damit würde über unsere Aufgabe hinausführen, obzwar die Differenz latent vorhanden ist und auch in der Erfassung des historischen Stoffes erkennbar werden muß. Bemerkt sei nur, daß Dilthey in Herbert Spencer den Vollender jener Art von Ethik findet, in deren Bahnen Schleiermacher geht, und daß er es tadelt, daß „die bildende Kraft des sittlichen Prozesses von ihm [Schleiermacher] nicht empirisch nach ihren Kausalverhältnissen studiert wird". Über solche Differenzen muß, wie gesagt, an anderem Ort entschieden werden. Doch seien die „bleibenden Ergebnisse" hier registriert, da sie in unserer Darstellung zu berücksichtigen sind: „Der Gedanke einer bildenden Ethik im Gegensatz zur beschränkenden, die Erkenntnis der Bedeutung der Individualität, die Einsicht in die reale Existenz der großen Kultursysteme und ihren Selbstwert, sowie in die Gemeinschaftlichkeit aller sittlich wertvollen Tätigkeiten, sonach der soziale Standpunkt in der Sittenlehre."

Die angeführten Beispiele zeigen, daß sich die Literatur bisher auf zwei Aufgaben beschränkt hat. Sie hat einmal die geistesgeschichtliche Lage der Zeit geschildert und darin die für Schleiermachers Werden bedeutsamen Elemente aufgezeigt und so die Entstehung seiner Gedanken menschlich verständlich gemacht. Diltheys Biographie hat ihren dauernden Wert als klassisches Kulturbild, in dem alles zu der Hauptperson in Beziehung tritt. Die andere in Angriff genommene Arbeit ist meist mit der ersten verbunden, und sie ists, die wir ergänzen möchten. Die Darlegung nämlich der neuen ethischen Gedanken entbehrt bis jetzt der strengen wissenschaftlichen Direktive.[1]) Sie erscheinen nebeneinander gereiht, und doch will Schleiermacher selber aus einem Prinzip verstanden werden. Die Folge macht sich in den dilettantischen gelegentlichen Ausblicken der Literatur auf den einen

1) Die Auseinandersetzung mit der größten Zahl der Dissertationen lohnt daher kaum. Am wertvollsten scheint mir Roland Schütz: Untersuchung über die Prinzipien der Philosophie Schleiermachers. Berliner Dissertation 1908.

oder anderen Gedanken bemerklich, als ob diese zu beliebiger Auswahl und Verwendung ausgelegt seien. Mögen sie immerhin nebeneinander und, auf den Strukturzusammenhang gesehen, zufällig entstanden sein, so haben sie sich doch in einem System gefunden, sind als System gedacht, und es wird als Aufgabe gelten müssen, das Einzelne aus dem Ganzen zu verstehen und es nach Ableitung aus dem Prinzip des Ganzen zu dem geschichtlichen Gang der ethischen Wissenschaft in Beziehung zu setzen. Diese noch nicht behandelte Aufgabe wollte das Thema anzeigen. Die in ihm enthaltenen Beschränkungen haben ihren Grund nicht nur in der praktischen Anlage, sondern in dem Bestreben, den Kernpunkt rein herauszustellen, an den sich die übrigen aus ihm herauswachsenden Probleme in Schleiermachers System innerlich notwendig anknüpfen und zur Lösung bringen lassen.

2. Kapitel.

Versuch, Kants und Schleiermachers Ethik als Methode und System in Einklang zu setzen.

Kant hat die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und die Kritik der praktischen Vernunft als Vorarbeiten gedacht. Sie sollten Vorarbeiten sein für eine Metaphysik der Sitten, die er nie ausgeführt hat; denn die Schrift dieses Titels wird von Kant selbst richtiger bestimmt als nur die metaphysischen Anfangsgründe enthaltend, ohne ihre Ausdehnung auf das ganze Gebiet der Praxis, wie es der Begriff erforderte.[1]) Daß der Weg zu einer vollständigen Darstellung möglicher sittlicher Betätigung über die Erkenntnis der menschlichen Natur gehe und somit den Anthropologen neben dem Philosophen in Tätigkeit setze, hat er erkannt und ausgesprochen.[2]) Doch kann man schon aus dem Umstand, daß das „System der Wissenschaft" nicht zustande gekommen ist, ersehen, daß dem Entdecker der kritischen Philosophie diese Vorarbeiten die eigentliche philosophische Aufgabe darstellten. Für die Naturwissenschaft hatte er in der Kritik der reinen Vernunft und den Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die Methode[3]) behandelt, auf Grund deren sie den Charakter einer

1) Metaphysik der Sitten, Vorrede.

2) Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede S. 8.

3) Kritik der reinen Vernunft, Vorrede XXII: „Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst." Der Vergleich mit der letztgenannten Stelle in der Kritik der praktischen Vernunft ist lehrreich, da sie genau denselben Punkt im Gebiete der praktischen Philosophie berührt: Die theoretische Vernunft vermag ihren Wissenschaftsbereich von sich aus zu umschreiben und zu gliedern; ihr liegt die Objektivierung ihrer Grundsätze in den Naturwissenschaften vor, welche aufs genaueste zusammenhängen und einen Organismus sich gegenseitig bedingender Erkenntnisse bilden. Die praktische Vernunft ist zunächst lediglich auf den Grundsatz selbst angewiesen (denn ob eine ihr vorliegende Handlung oder Institution gut sei, entscheidet allein der etwa wirkende gute

reinen Erkenntnis hat. Hier wird der Grund gelegt, der sich für den ganzen Bau der Wissenschaft als tragfähig erweist. Darum ist auch der von Kant, wenn auch noch so vorsichtig, angewendete Ausdruck „folgen“ für das Verhältnis zwischen der Begründung und dem Ausbau der Wissenschaft mißverständlich, da ja die Grundlegungen, mit welchem Namen die kritischen Untersuchungen Kants am besten von ihm selbst bezeichnet sind, nicht etwa bloße Grenzregulierungen sind, die vorhergingen und danach neuen Aufgaben Platz machten, sondern in aller Wissenschaft als die sie hervorbringenden Gesetze andauern. Das ist der Sinn der transzendentalen Methode Kants. Wir haben die Schwierigkeiten, die bei ihrer Anwendung auf die Ethik sich erheben mußten, und die Kant in aller Deutlichkeit bezeichnet hat, hier nicht des weiteren zu erörtern. Sie lassen sich alle in dem Einen finden, daß im Gebiet der praktischen Vernunft die exakte Wissenschaft fehlt und fehlen muß, an der die Grundsätze ihre Richtigkeit bewähren könnten, wie es der Hypothesis in den Naturwissenschaften gegeben ist. Einzig der gute Wille selbst in seiner Verborgenheit konnte durch Analyse seine eigenen Grundsätze enthüllen, und wiederum bedurfte es bei der Analyse strenger Sicherungen, damit nicht an Stelle eines sittlichen Grundsatzes die Beschreibung eines psychischen Vorganges träte, der als inhaltliche Größe stets wieder die Frage nach der Gesetzmäßigkeit dieses vermeintlich einheitlichen Inhaltes von neuem stellen hieße. Ohne den Charakter der Allgemeinheit, der Gesetzmäßigkeit, würde jedoch der sittliche Grundsatz in keiner Weise den Geltungswert eines wissenschaftlichen Prinzips erreichen, er käme nicht über die praktische Regel der Empirie hinaus. So blieb Kant kein anderer Weg, als in der Allgemeingiltigkeit selbst, der bloßen Form des Gesetzes, das Prinzip der Sittlichkeit zu finden. In den drei Fassungen des kategorischen Imperatives ist es klassisch ausgesprochen, und Kant selbst hat gezeigt, wie aus den drei Formulierungen des einen Grundprinzips die praktischen Ideen entwickelt werden können; er hat so ihre Anwendung gesichert und sie als Grundlegungen alles sittlichen Handelns dargetan; erinnert sei nur an die geschichtliche Fruchtbarkeit der Idee des Sozialismus: „Die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens

---

Wille, welcher nicht Gegenstand der Erkenntnis ist); will sie den Umkreis der ethischen Wissenschaften und ihre Gliederung geben, so bedarf sie Hilfswissenschaften, die sie der Naturerkenntnis entleiht, und zwar der Anthropologie als der Lehre von der individuellen und sozialen Natur des Menschen.

als eines allgemein gesetzgebenden Willens“ [1]); an die Ideen der Autonomie und des Selbstzwecks, der Menschenwürde und der Achtung, und an die durch Verbindung des praktischen Prinzips mit der menschlichen Natur entwickelte Idee der Pflicht. Die bloße Form des Gesetzes ist somit das Prinzip, welches, analog den Grundsätzen der theoretischen Vernunft, die Handlungen zu Äußerungen der Sittlichkeit macht: sie im guten Willen als sittliche hervorbringt.

Schon ein kurzer Überblick gibt zu erkennen, daß die Tendenz der Ethik Schleiermachers nicht in der gleichen Richtung liegt. Wir hatten verabredet, uns durch die Invektiven gegen Kant nicht den Blick für das wirkliche Verhältnis beider Männer trüben zu lassen; ebensowenig darf die ganz andere Anlage und selbst das andere Grundinteresse an der Ethik zunächst gegen eine engere Verbindung beider sprechen. Leitend ist dabei nicht nur der Gedanke an die historische Kontinuität zwischen beiden Ethikern, sondern mehr noch der Eindruck tatkräftiger Sittlichkeit, der von Schleiermachers gesamter Erscheinung, von der öffentlichen Tätigkeit wie von den vertrauten unmittelbaren brieflichen Äußerungen, ausgeht; nicht zuletzt auch von seinen Kanzelreden, in denen, da sie eine Selbstdarstellung seiner Moralität sind, diese anders als in der wissenschaftlichen Form einer Ethik zur Aussprache gelangt. Sollten da in den Versuchen, die Sittlichkeit im philosophischen System zu behandeln, nicht die Kantischen Grundsätze in irgendwelcher Form vorhanden sein? Natorp hat in seinem Beitrag zu der Schrift des Hilfe-Verlags „Schleiermacher, der Philosoph des Glaubens“, der über Schleiermacher und die Volksbildung handelt, in großen Zügen die Übereinstimmung aufgewiesen, die Schleiermacher mit Pestalozzi, mit Plato und Kant verbindet, und die wahrlich nicht nur die pädagogischen Ideen, sondern auch ihre Fundamentierung in den allgemeinen sittlichen Anschauungen betrifft. Allein die Erziehungslehre, obwohl sie als „technische Disziplin“ zur Ethik gehört, geht doch nicht von der wissenschaftlichen Gestalt aus, die Schleiermacher der Ethik hatte geben wollen, sondern will auf dialektischem Wege das sittliche Bewußtsein, dessen sie als Grundlage bedarf, zur Erkenntnis seiner selbst bringen. So verhält es sich mit ihr nicht viel anders als mit den Predigten. Da es uns um den Fortschritt der wissen-

1) Grundlegung z. Metaph. d. S., Vorländer S. 56.

schaftlichen Ethik zu tun ist, müssen solche Dokumente persönlicher Sittlichkeit und sittlichen Feinsinnes, so beachtenswert sie für das Verständnis des Menschen Schleiermacher sind, hier außer Betracht bleiben.

Gehen wir zu den im engeren Sinne ethischen Schriften über, so stellt sich zunächst die Frage, in welcher Weise mit einer innerlichen Zugehörigkeit der Schleiermacherschen Ethik zu der Kants gerechnet werden dürfe, da doch der gesamte Aufbau im Widerspruch stünde. Die Antwort ergibt sich aus der schon genannten Stelle der Kritik der praktischen Vernunft[1]): hier System der Wissenschaft — dort System der Kritik: beide mit besonderen Aufgaben, dennoch sich gegenseitig fordernd. Und hat nicht Schleiermacher selbst das Recht beider und ihre gegenseitige Ergänzungsbedürftigkeit in gleicher Weise behauptet, indem er sogar Kants Grundlegung als solche erkannt und anerkannt und nur sich eine andere Aufgabe zugewiesen hat? In einer Anmerkung zur Ethik, die aus seinen letzten Jahren stammt,[2]) schreibt er vom kategorischen Imperativ, daß „gegen dessen Inhalt nichts zu sagen ist, sofern er alle Beziehungen auf das Einzelne ausschließt". Das ist so gemeint, wie das Folgende zeigt, daß Schleiermacher dabei nur die Möglichkeit vermißt, aus ihm heraus ein System von Zwecken zu konstruieren.[3]) Lassen wir bei diesem letzten Gedanken beiseite, daß eine solche Konstruktion nach Kant nur über die Psychologie hin möglich ist, so gibt uns das Wort ein von Kant unterschiedenes Programm der Moral und erkennt doch den Sinn des kategorischen Imperativs richtig.[4]) Es scheint also, wir befinden uns auf Kantischer Grundlage, und es ist nur das Interesse an einem gegliederten und ausgebauten System möglicher sittlicher Handlungen — was aber durchaus als Fortsetzung der Grundlage gemeint sein kann — das eine besondere Aufgabe stellt, die Schleiermacher für sich aufnimmt. Das Dringen auf Vollständig-

1) S. 8.

2) Schweizer S. 74; Braun S. 635.

3) Die Vorlesung sagt (ebendort): „Auch das Kantische Prinzip, daß jede Maxime einer Handlung den Charakter eines allgemeinen Gesetzes haben soll, ist zwar richtig, aber konstruiert nichts; es ist kein konstitutives, sondern nur ein kritisches Prinzip, voraussetzend, daß anderswoher die Tätigkeiten entstehen."

4) Daß Schleiermacher diesen Gedanken der Beziehung von Grundlegung und System bei Kant gefunden hat, beweist die Invektive (Denkmale S. 97): ... „könnte man doch auch vergessen, daß die Metaphysik der Sitten das System zur Kritik der praktischen Vernunft ist!"

keit der Begriffe, Behandlung der einzelnen Sphären des sittlichen Lebens unter erschöpfenden Gesichtspunkten, Geschlossenheit des Systems: alles weist darauf hin. „Der philosophische Bildungstrieb, wenn er einem solchen Genius auch nur in einiger Stärke einwohnt, hat nicht genug an dem Bewußtsein, Prinzipien der Erkenntnis zu besitzen, noch an einzelnen Andeutungen, welche wie ich te Punkte in das Dunkel der gemeinen und formlosen Vorstellungen hineinstrahlend nur Sehnsucht nach gleichförmiger Erleuchtung erregen müssen: sondern zur Einheit des Prinzips sucht er die Allheit der Ausführung und schafft wenigstens ein festes Gerippe allgemeiner gesetzgebender Vorstellungen . . .“ In einer Rede auf Leibniz[1]) stehen diese Worte über das Werk, „in welchem alles Einzelne nur aus dem Ganzen, alles Äußere nur aus dem Inneren muß verstanden werden.“ Und Ähnliches findet sich an vielen Stellen,[2]) vor allem spricht sich solche Absicht in der tatsächlichen Anlage der Ethik und in der Kritik der bisherigen Systeme aus. Auch für den Zusammenhang dieser Auffassung der ethischen Wissenschaft mit der Kantischen findet sich schon ein gewichtiges Zeugnis in der ersten bedeutenderen Arbeit, über das höchste Gut. Sie ruht auf der Anerkennung von Kants Ethik und wendet sich nur in vortrefflicher Kritik gegen die Konzessionen, die Kant dem eudämonistischen Glückseligkeitsstreben in der Behandlung des höchsten Gutes gemacht hatte, dessen Fürsprecher namentlich die Populartheologie war. Was ist das höchste Gut im Verhältnis zum Sittengesetz? „Nichts anderes als der vollkommene Inbegriff alles dessen, was nach gewissen Regeln in einer gewissen Verfahrungsart, nämlich der ungemischten, rein rationalen zu erlangen möglich ist. Wir wollen uns vorstellen, daß uns das Sittengesetz als eine algebraische Funktion gegeben sei, so werden wir uns unter dem höchsten Gut nichts anderes zu denken haben, als diejenige krumme Linie, welche alles ist und alles in sich enthält, was durch diese Funktion möglich ist.“ Hier scheint man das Verhältnis, das Schleiermacher zwischen Sittengesetz und höchstem Gut annimmt, als die Formel nehmen zu können, durch die die Differenz der Anschauungen von wissenschaftlicher Ethik

1) Werke zur Philosophie Bd. III S. 14f. (3. Juli 1815).

2) Vergl. Rezension von Schellings Methode des akademischen Studiums, Briefe 4 S. 580: Technik im philosophischen Bestreben; Reden, Pünjer S. 47: das Einzelne auseinanderhalten und zum Ganzen ausbilden.

bei Kant und Schleiermacher in ihrer Eigenart wie in der gegenseitigen Beziehung aufs glücklichste ausgedrückt ist.

Indem wir jedoch versuchen, diesen Gesichtspunkt weiterhin durchzuführen, machen wir nicht nur die Erfahrung, daß sich fast kein weiterer Beleg, weder in einzelnen Stellen noch in der ganzen Anlage dafür herbeibringen läßt, sondern auch, daß an anderer Stelle dem ausdrücklich widersprochen wird. In den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre wendet sich Schleiermacher wider die Einteilung in reine und angewandte Sittenlehre. „Denn sollen die Formeln des Gesetzes oder des Weisen oder des höchsten Gutes etwas so weit Bestimmtes enthalten, daß sich dadurch ein System der Ethik von den andern unterscheiden läßt, und anders mögen sie doch ihre Stelle nicht erfüllen, so muß irgend etwas gesetzt sein, worauf sich jedes System auf eigene Weise beziehen kann. Absolut aber vor der menschlichen Natur kann nichts gesetzt sein, als die durch das bloße Denken geforderten und gegebenen Gesetze desselben. Wonach in diesen Grenzen jenen Formeln kein Inhalt kann zugewiesen werden, sondern nur ihre Form ausgesprochen, nämlich die Allgemeinheit der Maximen, das Wechselverhältnis der Tugenden, die Kompossibilität der Güter. Offenbar also muß in der angewendeten Sittenlehre ihr Inhalt erst anderswoher begründet oder eingeschlichen werden, und auf dieses positive und reale Prinzip, welches es auch sei, kann dann jene formale Bedingung nicht anders angewendet werden, als prüfend und beschränkend.“ [1]) Damit ist die Bedeutung, die Kant der reinen Grundlegung für den Ausbau der Ethik zugeschrieben hat, abgelehnt; und wir werden bedenklich, ob bei der sonst isoliert stehenden Jugendarbeit über das höchste Gut nicht eine genauere Erklärung auch schon in dieser ersten Behandlung Ansätze finden wird, die zu der durchgängig vorhandenen Theorie führen: Das Kantische Sittengesetz ist nicht produktiv. Offenbar hängt daran die Ablehnung hauptsächlich. „Nach Kant besteht die ganze Tugendprozedur darin, daß man sich in eine permanente Jury konstituiert und immerfort über die Maximen, die sich präsentieren, Gericht hält, oder noch besser wie ein Turniergericht, wo die Ritter Wappenprobe ablegen müssen. Kommt ein Turnierfähiger, so wird er in die Schranken gelassen und in die Trompete gestoßen gar weidlich. Kommt aber keiner — ja die Turnierrichter können

1) Werke zur Philosophie Bd. I S. 314 f.

keinen machen.“ [1]) So und ähnlich lautet es immer wieder. Wir werden, um diesen Vorwurf Schleiermachers zu methodischer Behandlung zu bringen, ihn nicht gesondert betrachten und etwa nachprüfen, ob es sich mit Kants Ethik wirklich so verhalte. Denn eine solche Nachprüfung würde, wenn sie Schleiermacher Recht gäbe, nichts darüber ausmachen können, ob nicht allerdings das Grundprinzip der Ethik zwar unproduktiv in Bezug auf die bestimmte Handlung sein muß (wenn man sie einmal isolieren will), aber dennoch produktiv, sofern es den Willen rein hält und ihm Richtung gibt und in der notwendigen Verbindung mit der menschlichen Natur die Stoffe seiner Anwendung findet. Und so könnte die Nachprüfung auf einen Wortstreit hinauslaufen und am halben Verständnis haften bleiben. Sondern wir müssen Schleiermachers Vorwurf aus dem größeren Gedankenzusammenhang begreifen, in dem er sich in der zitierten Stelle aus der Kritik der bisherigen Sittenlehre darbietet. Ein wichtiges Resultat also nehmen wir mit: Die gern betonte Errungenschaft, die „bildende Ethik“ im Gegensatz zur beschränkenden, steht in unmittelbaren Zusammenhang mit Schleiermachers Verständnis des Kantischen Sittengesetzes. Sie kommt daher mit jenem zur Behandlung. Da sich an diesem für das Verständnis Kants entscheidenden Punkte zeigen muß, wie Schleiermacher sich von ihm abgrenzt, schließen wir damit den Vermittlungsversuch ab, daß wir die Idee des Sittengesetzes bei beiden vergleichend entgegenhalten.

Es ist ein nicht genug beachteter Umstand, daß der Begriff des Sittengesetzes in Kants Schriften zur praktischen Philosophie nicht von vornherein fertig auftritt; nicht einmal kommt er in der Schrift, in der er in seiner grundlegenden Bedeutung für die Ethik erkannt ist, vor: noch in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten heißt es: das „praktische“ und „sittliche Gesetz“; also hier läßt schon die Terminologie erkennen, daß es sich im Gesetzesbegriff um die Herausstellung desjenigen Charakters einer sittlichen Maxime handelt, durch den sie Allgemeingiltigkeit und Objektivität nach Analogie eines Satzes der theoretischen Wissenschaft erhält.[2])

---

1) Denkmale S. 93.

2) Vergl. besonders auch den Anfangssatz der streng philosophischen Deduktion, nachdem vorher der Anschluß an die „gemeine sittliche Beurteilung“ gepflegt worden ist (Vorländer S. 34): „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze d. i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen Willen.“

Seine Leistung ist hier wie dort dieselbe: Normierung, Erhebung aus der Empirie zur Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit. Darum wird ihm die spezielle Anwendung nur im Adjektivum beigefügt (sittliches Gesetz), die späterhin sich schon in den Begriff selbst mit aufgenommen findet (Sittengesetz). Es ist ersichtlich, daß dieser ursprünglichen und eigentlichen Klarstellung von „Idee und Prinzipium eines möglichen reinen Willens“ [1]) gegenüber die anderen Begriffe zur Bezeichnung des Prinzips, wie der des Sollens des Imperativs und der Pflicht, nicht erschöpfend sein können' Auch hat sich Kant dagegen verwahrt, daß sie mehr sein sollen als Übergänge — obzwar notwendige — zur Anwendung des Prinzips innerhalb der menschlichen Natur. Schon die Behandlung der Pflicht im ersten Teil der Schrift, in dem es lediglich auf die Verbindung der im nächsten Teil folgenden prinzipiellen Erörterung mit einem möglichst reinen Begriff der sittlichen Praxis ankommt, zeigt es. Auch sprechen es die Worte aus, in denen die Pflicht eingeführt wird: „Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, sowie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als nur aufgeklärt zu werden bedarf . . . zu entwickeln, wollen wir den Begriff der Pflicht vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, daß sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Abstechung heben und desto heller hervorscheinen lassen.“ [2]) Also der Pflichtbegriff ist Mittel zur Entwicklung des Prinzips eines schlechthin guten Willens, und er ist dazu ausersehen, weil jenes unter dieser Gestalt „schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt“, nicht ohne freilich durch „gewisse subjektive (d. h. aus der sinnlich-geistigen Natur des Menschen als Subjektes der Pflicht herrührende) Einschränkungen und Hindernisse“ in dieser seiner populären Erscheinungsweise modifiziert, wenngleich im Kern nicht beeinträchtigt zu werden. Ebenso enthalten Imperativ und Sollen

---

Hier interessiert uns weniger die Unterscheidung, die Kant durch Sperrung hervorgehoben hat, als die Anknüpfung im Gesetzesbegriff.

1) Vorrede zur Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Vorländer) S. 7.

2) Vorländer S. 14. Vergl. damit in der Kritik der praktischen Vernunft (Phil. Bibl.) S. 42. Konsequent ist der Pflichtbegriff in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft an den Übergang vom „System der reinen Sittlichkeit“ zur Empire gestellt (S. 29).

schon die Beziehung auf die Anwendung des sittlichen Prinzips in der menschlichen Natur in sich: der Imperativ stellt gewissermaßen den Pflichtbegriff in wissenschaftlicher Terminologie dar, wie er ja auch dann in den Beispielen wieder von jenem abgelöst wird. Vom Pflichtbegriff aus ist demnach das Prinzip des reinen Willens nicht ungebrochen ersichtlich; nicht er ist Leitbegriff, sondern das Gesetz. Dieses aber stellt keine Verfahrungsregel zur Erzeugung eines Gutes vor, sondern ist die Idee, an welcher teilhabend der Wille zum reinen Willen wird. Der reine Wille ist der allgemein gesetzgebende Wille: dadurch allein, worin die Richtung auf Recht und Staat enthalten ist, müßte der Vorwurf der Unproduktivität hinfällig werden, wenn die sonstigen, die Anwendungen vermittelnden Begriffe nicht dafür angeführt werden sollen, da sie Modifikationen des Prinzips durch den Hinblick auf die menschliche Natur enthalten.

So Kant. Auch die Anlage von Schleiermachers Ethik scheint sich der Unterscheidung von Sittengesetz und Pflichtbegriff in ähnlicher Weise nicht zu versagen. Beides ist gesondert in den Akademie-Abhandlungen erörtert, und es ist noch weniger Grund als bei Kant, die umfassendere Bedeutung des Sittengesetzes zu verkennen. Aber es ist bezeichnend, wie wenig Gebrauch Schleiermacher von diesem Begriff macht; die erwähnte Abhandlung behandelt den Begriff lediglich als ein in der Geschichte der Philosophie nun einmal vorhandenes Faktum, über dessen Wichtigkeit oder Unwichtigkeit der Historiker das zeitgenössische Urteil nach keiner Seite verschieben will, noch er selbst überhaupt ein Urteil hat.[1]) Es ist das Problem des Sollens in der Ethik, was er unter dieser Formel als systematischer Philosoph angerührt hat; und dies beschäftigt uns hier noch nicht. Dagegen ist es für uns beachtenswert, daß er von Kants und von Fichtes Philosophie sagt,[2]) daß sie „auf der Zentralität des Begriffes Sittengesetz beruhen". Jedoch ist diese isolierte Stelle nur scheinbar ein Eindringen in die methodische Bedeutung jenes Begriffes bei Kant. Tatsächlich lenkt das Sollen alle Aufmerksamkeit auf sich und wird zum eigentlichen Charakteristikum des Sittengesetzes, und damit rückt es unausgesprochen in die nächste Nähe des Pflichtbegriffs. So dürfen wir das Wort von der Zentralität des Begriffes Sittengesetz, das Schleiermacher selbst nicht ohne Zurückhaltung

1) Werke zur Philosophie, Bd. II, S. 399.

2) Ebendort S. 400.

ausspricht, im wesentlichen als gleichbedeutend mit seiner sonstigen Auffassung nehmen: daß Kant (und Fichte) die Ethik unter der Form der Pflichtenlehre dargestellt haben. Damit aber ist das Verständnis verfehlt. Denn die Pflicht bedeutet Schleiermacher nicht einen populären sittlichen Begriff, welcher der ethischen Theorie zur Leitung und Bewährung dienen könnte – der Grundlegung der Ethik nämlich, nicht ihrer Ausgestaltung nach verschiedenen Gesichtspunkten —; sondern ihm ist die Pflicht dasjenige Moment der Sittlichkeit, welches sich mit zwei anderen, der Tugend und dem Gut, in die Würde des ethischen Leitbegriffs teilt; es repräsentiert die Gesetzlichkeit der Funktion, wobei die Tugend als Kraft und das Gut als die resultierende Kurve genommen werden. Daraus ist ersichtlich, daß der Pflichtbegriff hier nicht der Grundlegung dient, sondern dem System, der vollständigen Darstellung der Regeln, welche die Totalität des Sittlichen in der Welt umschreiben und herbeiführen sollen. Die Ethik unter dem Gesichtspunkt des Pflichtbegriffes sucht diejenigen Verfahrungsregeln auszusprechen, vermöge deren das Geistwerden der Natur sich vollzieht. Nicht die allgemeine Form wird hier gesucht, welche unabhängig von der Vielheit der Gegenstände die Richtung des Handelns bestimmt, wobei das Sittliche lediglich in dieser Reinheit des Willens besteht, nicht in irgendeinem zu erstrebenden Resultat; sondern die Formel, die Schleiermacher in der Darstellung der Ethik nach dem Pflichtbegriff meint, ist so, dass sie ohne Nennung der einzelnen Tat dennoch ein System von Formeln aus sich heraussetzt, das die Spannungen des sittlichen Lebens, zwischen Individualität und Allgemeinheit, Persönlichkeit und Gemeinschaft, Beruf und Recht, umfasst und zur Auflösung bringt. Gegen solche Formeln, besonders mit der Umsicht entwickelt wie von Schleiermacher, ist nun freilich nichts einzuwenden: sie mögen ihre bestimmte Stelle in der Ethik haben; aber an ihnen ist Kants Form des sittlichen Gesetzes gewogen und zu leicht erfunden worden, und das ist nur möglich auf Grund einer völligen Verkennung ihrer Bedeutung. Während der tiefe Unterschied von Prinzip und Regel zwischen beiden besteht, werden sie als auf einer Stufe stehend behandelt. Das Sittengesetz als regulative Idee für das menschliche Handeln bezeichnet nicht die Art und Weise des Werdens sittlicher Handlungen, sondern ist das letzte Motiv des Handelns, zu dem die Regel der Entfaltung in der sittlichen Tat als eine sekundäre Frage der Praxis erscheint.

Hat Schleiermacher einen Ersatz für die Kantische Grundlegung geschaffen? Man darf die Möglichkeit nicht ohne weiteres abweisen. In diesem fein erdachten System ist vieles verborgen, was der flüchtigeren Betrachtung des fremdartigen Anblickes halber entgehen wird. Und läßt sich nicht das, was die Grundlegung zu leisten hat, auch anderswie beschaffen: die Analogie zum Geltungswert der Naturwissenschaft, die Freiheit von der Materie des Gewollten, der Gedanke des Sittlichen als einer unendlichen Aufgabe, und woran sonst die Ethik auf ihre Vollkommenheit geprüft wird?

Daß es notwendig ist, mit großer Zurückhaltung im Urteil vorzugehen, sei an einem Beispiel dargetan, das sich bei dem Vorhergehenden aufdrängt. Es scheint sich aus der eigentümlichen Stellung der Pflichtenlehre in Schleiermachers System für unsere Frage nach seinem Verhältnis zu Kants Begründung der Ethik mehr ausmachen zu lassen als nur das Negative, daß sie lediglich einen Teil der ethischen Darstellungen umfasse und man also, wenn man Kants Begründung damit identifiziere, dessen Meinung verfehle; vielmehr erhebt sich der Verdacht, ob sie nicht direkt mit dem Wesen des Sittlichen in Widerspruch stehe. Denn indem sie die Mitte einnimmt zwischen der Tugend, als der dem Sittlichen zugrunde liegenden Kraft und dem höchsten Gut als ihrem Produkt, scheint sie eine Verfahrungsart zu sein zur Hervorbringung des Produktes mittels der Kraft, und so, abhängig von einem gedachten idealen Zustand, die Moralität nicht nur zu veräußerlichen, da ja nach dem Resultat gefragt werde, statt nach dem guten Willen, sondern sie eben dadurch auch durch einen unvermeidlich nach der zufälligen Gegenwart idealisierten Zustand zu bestimmen und um den absoluten Wert zu bringen. Auch vermeidet Schleiermacher nicht einmal zu sagen, daß die Pflichtenlehre „verschiedene Verfahrungsarten“ [1]) anzeige, — und gerät dennoch nicht auf den befürchteten Abweg, da seine dialektischen Erwägungen die oberste allgemeinste Formel ohne Rücksicht auf die Tugend- oder Güterlehre spezialisieren. In der Selbständigkeit dieser Gliederung sieht er Recht und Wert der Sittenlehre.[2])

1) Schweizer S. 75; Braun S. 551.

2) Schweizer S. 75, § 112, (Braun S. 551): Das in der Sittenlehre als ein Mannigfaltiges zu entwickelnde Einssein der Vernunft und Natur lässt sich vereinzeln (§ 110) „ . . . als die Mannigfaltigkeit von Pflichten, sofern es verschiedene Verfahrungsarten gibt, wie die Tätigkeit der Vernunft zugleich eine bestimmte

Sie ruht auf den allgemeinen Gegensätzen von eigentümlichem Sein und Allgemeinheit im Menschen und wird daraus ohne Rücksichtnahme auf eine Behandlung der Ethik nach den Begriffen der Tugend oder des Gutes entwickelt. Doch alles das kann hier nur Andeutung und Vorbereitung sein. Wir gehen dazu über, die Grundlagen der Schleiermacherschen Ethik aus ihr selbst zu begreifen, nachdem sich uns der Graben zwischen ihr und Kant aufgetan hat: Es muß ein Moment in jener sein, das zu Kants Ethik in tiefstem Widerspruch steht. An dieser Stelle bedarf es der Besinnung auf den in der Einleitung ausgesprochenen Grundsatz der Philosophiegeschichte, daß das Problem die Kontinuität der Geschichte vermittle. So suchen wir die Grundlagen von Schleiermachers ethischem Denken auf, in der Erwartung, daß in ihnen die ewigen, in der Sache gegründeten Probleme auftauchen, wie sie in Kants Lösungsversuch die gleichen sind.

---

auf das Besondere gerichtete, und zugleich eine allgemeine auf das Ganze gerichtete sein kann". Darin sind auch die Pole angegeben, an denen sich die Komposition entfaltet.

3. Kapitel.

Ethik als Wissenschaft von den Prinzipien der Geschichte. Natur und Geschichte. Der Leitbegriff des höchsten Gutes.

Schleiermachers Auffassung der Ethik läßt sich zunächst schwer in ein Verhältnis zu der Kants setzen, nachdem wir den wahrscheinlichsten Weg als ungangbar erkannt haben. Wir haben Kants Methode als Grundlegung genommen, ohne diejenige Schleiermachers als eine auf den Ausbau gerichtete Fortsetzung verstehen zu können; und bei diesem negativen Resultat mußten wir uns bescheiden, solange wir nicht Schleiermacher genauer aus sich selbst um Absicht und Verfahren befragt hatten.

Sehen wir nun auf die Definitionen, die Schleiermacher in den ethischen Entwürfen und gelegentlich in den verschiedensten Schriften gegeben hat, so zeigen sie ein buntes Bild von mancherlei Bestimmungen, die sich jedoch unschwer zu gemeinsamer Bedeutung bringen lassen. Die erste klar ausgesprochene Bestimmung der Ethik findet sich begreiflicherweise in der Rezension von Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, bei welcher Schleiermacher zum ersten Male Gelegenheit nimmt, seine Anschauungen von den Wissenschaften und ihrem gegenseitigen Verhältnis darzulegen. Nachdem der Rezensent, die Schrift analysierend, öfters auf die leere Stelle in Schellings System hingewiesen hat, wobei seine Meinung leise vorbereitet wird, daß sie der Ausfüllung durch die Moral warte, bezeichnet er das Desiderat offen[1]): „Die Hoffnung, daß endlich der Begriff der Sittlichkeit durch die Philosophie positiv werden soll, indem doch nur durch Ideen dem Handeln Bedeutung gegeben werden könne, ist die er-

1) Briefe 4, S. 589.

freulichste Verkündigung für die Freunde dieser Wissenschaft, und die Behauptung, daß sie ebensowenig als Philosophie ohne Konstruktion (d. h. empirisch begründet) gedacht werden könne, ist mehr Ehre, als ihr gewöhnlich angetan wird. Aber wo liegt denn nun in dem Systeme des gesamten Wissens diese ebenso spekulative Wissenschaft als die theoretische Philosophie?" Es folgen Bemerkungen zur Architektonik der Wissenschaften, deren Ergebnis die Teilung in theoretische und praktische und wiederum jedes Teiles in spekulative und reale (empirische) Wissenschaften ist. „Gibt es aber keinen solchen Gegensatz, wohin sollen wir dann mit der Moral und allem Schönen, was von ihr gesagt wird? . . ." Da „nach unserem Verfasser die Sittlichkeit durch die allgemeine Freiheit objektiviert wird, und die Konstruktion dieser Organisation der Konstruktion der Natur parallel laufen soll: so sollte man fast glauben, der Platz der fast verschwundenen Historie müsse von hier aus besetzt werden, und die sogenannte Wissenschaft der Geschichte, die sich garnicht recht auffinden lassen wollte, weil sie weder auf dem philosophischen noch auf dem religiösen Standpunkt stehen sollte, sei eigentlich die historische Konstruktion der Sittlichkeit. Ja, auf diese Art könnten auch vielleicht jene zerstreuten Äusserungen über Staat und Kirche und andere ideale Produkte, in denen das Handeln sich äusserlich ausdrückt, eine etwas bessere Haltung bekommen". Die Stelle bedarf der Exegese. Gehen wir von dem System der Wissenschaften aus und finden auf der einen Seite die Wissenschaft von der Natur, auf der anderen die Wissenschaft vom Sittlichen lokalisiert, so ist schon dieser genaue Aufbau und somit alles Folgende nicht mehr Schelling, sondern Schleiermacher zuzuschreiben. Die Seite der Natur beschäftigt uns hier nicht. Die Seite des Sittlichen aber muß nach Vorschrift der Architektonik in einen spekulativen und einen realen Teil zerfallen. Seite 585 wird die „historische Konstruktion der geistigen Welt" analog der „historischen Konstruktion der Natur" als „reale Darstellung" bezeichnet. Daß für den vorletzten Satz der zitierten Stelle die „Historie" und die „Wissenschaft der Geschichte" zu identifizieren sind, erscheint sicher, wenn man bedenkt, daß letztere mit der „historischen Konstruktion der Sittlichkeit" gleichgesetzt wird, also mit der realen Seite der Wissenschaft des Sittlichen. Auch wird Seite 587 die Historie als „Realisation der Organisation der idealen Welt" auf die reale Seite gestellt. So ergibt sich für die ideale Seite die Moral als speku-

lative (im Gegensatz zur historischen d. h. das empirische Werden darstellenden) Konstruktion der sittlichen Welt.

Diesem Verständnis der Ethik vom Gesamtbau aus, das in § 29 der Kurzen Darstellung des theologischen Studiums auf die einfache Formel gebracht ist: „Wissenschaft der Prinzipien der Geschichte“ [1]), lassen sich dann die einzelnen Definitionen und Programme einordnen. Natürlich muß dabei der Vorbehalt gemacht werden, daß der Philosoph früher darüber anders dachte. Das ist in der Tat der Fall und wird uns noch beschäftigen; aber jene Zeit ist doch im Ganzen als eine Periode der Unselbständigkeit zu betrachten, während wir es hier mit dem genuinen Denken Schleiermachers zu tun haben. Süskind hat in seinem Buch über Schellings Einfluß auf die Entwicklung von Schleiermachers System nachgewiesen, daß trotz der überraschenden Verwandtschaft mit Schelling beide unabhängig voneinander ihre Systeme gebildet haben.[2]) Auch zeigt sich die Selbständigkeit darin, daß der Ethik schon die Rolle der Geschichtsphilosophie zugewiesen ist in den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, ohne dass es dort zu einer Bestimmung innerhalb des Wissenschaftsganzen gekommen wäre; denn die Grundlinien sind eine gleichsam esoterische Schrift, bei der ein Einverständnis über den Gegenstand und seine Grenzen vorausgesetzt und nur der formal-wissenschaftliche Zustand der ethischen Untersuchungen geprüft und gereinigt wird. Schon dort gehört die Ethik der Geschichte zu. „Die wahre Darstellung der Ethik ... darf sich ... auf keine, weder eine ganz bestimmte noch eine längere und unbestimmte Zeit beschränken, sondern muß ganz allgemein sein; nicht so nämlich, daß sie von dem Inhalt irgendeiner Zeit hinwegsieht, sondern so, daß sie den von einer jeden umfaßt. Ja in demselben Maße, als die Gegenwart sich durch sie bestimmen läßt, muß sie auch historisch die Vergangenheit und prophetisch die Zukunft bestimmen. Denn nur indem ihm seine Stelle bestimmt wird in der Reihe der ethischen Fortschritte, wird das Vergangene eigentlich erkannt und gewürdigt; und was die Zukunft betrifft, so ist ebenso alles Erfinden, insofern es nicht nur ein Entdecken ist wie in der Naturwissenschaft, eigentlich ethisch, und in der Ethik liegen die Prinzipien der von Vielen gesuchten Erfindungslehre ... Nur daß die Ethik

1) Vergl. auch Braun S. 80 (Brouillon 1805/06): „Ethik ist Wissenschaft der Geschichte, d. h. der Intelligenz als Erscheinung.“

2) Siehe Süskind S. 80.

selbst nichts weiter als die Formeln enthält, nach denen diese Berechnungen anzulegen sind, ihre Anwendungen selbst aber liegen außerhalb ihren Gebietes". Das Notwendige also im Geschichtsverlauf wird durch die Ethik gefunden und kann auch dann gefunden werden, wenn es noch garnicht wirklich geworden ist. Gerade die Aufstellung der Entwicklungsregeln der bleibenden Güter macht die Ethik zur Wissenschaft der Geschichte. Denn sie gibt kein bloßes System objektiver Werte, wodurch sie zwar Endzustände des geschichtlichen Werdens fixierte, aber nicht fähig wäre, in den lebendigen Verlauf normierend einzugreifen. Sondern die Prinzipien des Werdens sind ebenso in ihr enthalten. Vergl. Kurze Darstellung des theologischen Studiums § 34 f.: „Wie sich irgend ein geschichtlich gegebener Zustand (des Christentums) zu der Idee desselben verhält, das bestimmt sich nicht allein durch den Inhalt dieses Zustandes, sondern auch durch die Art, wie er geworden ist ... Da die Ethik als Wissenschaft der Geschichtsprinzipien auch die Art des Werdens eines geschichtlichen Ganzen nur auf allgemeine Weise darstellen kann: so ..." Und schon 1803: „Indem sie (die Ethik) das vollendet Sittliche darstellen will in seinem Sein, muß es in solchen Formeln geschehen, daß darin auch, wie sein annäherndes Werden für jede angenommene Bedingung zu konstruieren sei, muß können gefunden werden."[1]) Gegenüber modernen geschichtsphilosophischen Theorien, die aus der Ethik den Beurteilungsmaßstab nehmen und an ihm die Erscheinungen messen und durch Messung gliedern, ist es wichtig sich klar zu machen, daß die Leistung der Ethik bei Schleiermacher eine weitere ist. Sie gibt dem Werden Gesetze. Sie gibt nicht nur den Beurteilungsmaßstab, sondern auch die Formeln, die den Gang des geschichtlichen Fortschreitens festlegen. Das hat, um es vorweg zu nehmen, die Ursache, daß für Schleiermacher nicht die Idee als Gesichtspunkt wegweisend zum Ziele ist, vielmehr das Ziel als idealer Zustand bestimmend vorschwebt. Nicht die ständige Anwendung der Methode gilt es, sondern die Erreichung eines Endzustandes, welche allerdings auch eine richtige Methode erfordert. Der Hauptton also ist, wie man sieht, verschoben infolge davon, daß die Idee als Gesichtspunkt fehlt[2]); und Schleiermacher hat

1) Grundlinien S. 298.

2) Etwa seit dem Jahre 1800 bezeichnet Schleiermacher unter dem Einfluß seiner Platostudien mit Idee neben der laxeren Bedeutung als Vernunft überhaupt und begriffliches Denken im Gegensatz zur sinnlichen Wahrnehmung die

ganz richtig die Gefahr bemerkt, die sich darin verbirgt, und eine Kompensation erstrebt. So suchte er den sittlichen Grundsatz, daß nicht im Resultat, sondern in der Handlung das Sittliche liege, durch stärkste Betonung des geschichtlichen Prozesses zu wahren. Ob das dabei erreicht worden ist, beruhe hier auf sich, da es noch nicht entschieden werden kann. Wie gesagt, das Moment des Handelns, oder bei Betrachtung der sittlichen Welt als eines Prozesses: des Werdens, wird durchaus in den Vordergrund gestellt. „Das Handeln der Vernunft ... bringt hervor Einheit von Vernunft und Natur, welche ohne dieses Handeln nicht wäre; und da ihm also ein Leiden der Natur entspricht, so ist es ein Handeln der Vernunft auf die Natur ... Alles ethische Wissen also ist Ausdruck des immer schon angefangenen, aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft." So lautet die grundlegende Bestimmung im § 80 und 81 der Einleitung 1816 (Braun S. 541 f.)

Als neues Merkmal betrachten wir das Ineinandersein von Natur und Vernunft. Dadurch ist die Geschichte charakterisiert. Denn das hat Schleiermacher von der Geistesrichtung, die durch Herder, Goethe und die Naturphilosophen getragen ist, gelernt, deren Gedanken er z. B. in der Abhandlung über Naturgesetz und Sittengesetz und in den Abhandlungen über den Begriff des höchsten Gutes übernimmt.[1]) Klima, Rasse und andere natürliche

wahre Einzelerkenntnis, in welcher Begriff und Wahrnehmung vereinigt sind. Hierbei ist wichtig, daß die Idee nicht als heuristisch charakterisiert ist. Sie ist das vollkommen Erkannte, nicht die Grundlage der Erkenntnis.

1) Besonders das Verhältnis zu Herder bedarf einer eingehenden Behandlung, da die Beziehungen durch Schleiermachers Grundsatz, in wissenschaftlichen Erörterungen nichts oder fast nichts zu zitieren, verdeckt sind. Für das Verhältnis zu Goethe möchte ich hier auf die beiden Briefe Goethes im Teutschen Merkur 1789 „Kristallisation und Vegetation" und „Antwort" (Jubiläumsausgabe Bd. 39, S. 9 ff.) hinweisen, die Schleiermacher wohl nicht gekannt hat und die Goethes abweichende Stellung und zugleich beider Verwandtschaft gut bezeichnen. Die Differenz ist ein Unterschied des Akzentes. Bei Schleiermacher richtet sich der Akzent mehr auf das Zusammenschauen als auf das Unterscheiden; eine begreifliche Haltung für den Mann, der an der Kleinarbeit der Naturwissenschaft wenig teilnahm, dagegen sie auf einfache Formeln zu bringen suchte. Daß er trotzdem sich nicht in Konstruktionen verlor, darf ihm nicht vergessen werden.

Aus dem erstgenannten Aufsatz Goethes: „Wir sollten, dünkt mich, immermehr beobachten, worin sich die Dinge, zu deren Erkenntnis wir gelangen mögen, voneinander unterscheiden, als wodurch sie einander gleichen. Das Unterscheiden ist schwerer, mühsamer, als das Ähnlichfinden, und wenn man recht gut unterschieden hat, so vergleichen sich alsdann die Gegenstände von selbst. Fängt man damit an, die Sachen gleich oder ähnlich zu finden, so

Faktoren müssen im geschichtlichen Verlauf als höchst wichtig beachtet werden, denn mit ihnen hängt der Charakter des Volkes

---

kommt man leicht in den Fall, seiner Hypothese oder seiner Vorstellungsart zulieb Bedingungen zu übersehen, wodurch sich die Dinge sehr voneinander unterscheiden".

„Das Leben, das in allen existierenden Dingen wirkt, können wir uns weder in seinem Umfange noch in allen seinen Arten und Weisen, durch welche es sich offenbart, auf einmal denken. Es bleibt also einem Geiste, der dahin gerichtet ist, nichts übrig, als eben diese Arten und Weisen so genau als es ihm möglich ist, kennen zu lernen. Er sieht wohl ein, daß er alle zusammen einem einzigen Begriffe, dem Begriff vom Leben im weitesten Sinne unterzuordnen hat; aber eben desto sorgfältiger wird er die Gegenstände voneinander sondern, in welchen sich die Art zu sein und zu leben verschieden zeigt. Er wird mit Strenge, ja mit Pedantismus darauf halten, daß die großen eingeschlagenen Merkpfähle nicht verrückt werden, welche, wenn sie auch nur willkürlich eingeschlagen waren, ihm doch dazu helfen müssen, das Land zu messen und auf das Genaueste zu kennen. Er wird die drei großen in die Augen fallenden Gipfel, Kristallisation, Vegetation und animalische Organisation niemals einander zu nähern suchen, vielmehr wird er nur ihre Zwischenräume genau zu kennen trachten und mit großem Interesse an den Punkten verweilen, wo die verschiedenen Reiche zusammentreffen und ineinander überzugehen scheinen.

Dieses Letzte mag wohl Ihr besonderer Fall sein, werter Freund, und ich darf Sie deswegen nicht tadeln, weil ich mich selbst in diesen Gegenden oft aufgehalten und noch gern darin verweile. Nur mag ich nicht gerne zugeben, daß man zwei Berge, welche durch ein Tal verbunden werden, für einen Berg halte und dafür ausgebe. Denn ebenso ist es in den natürlichen Dingen: die Gipfel der Reiche der Natur sind entschieden voneinander getrennt und aufs deutlichste zu unterscheiden. Ein Salz ist kein Baum, ein Baum kein Tier; hier können wir die Pfähle feststecken, wo uns die Natur den Platz selbst angewiesen hat. Wir können sodann nur desto sicherer von diesen Höhen in ihre gemeinschaftlichen Täler heruntersteigen und auch diese recht genau durchsuchen und durchforschen".

„Da wir nicht mit wenig viel tun können, so muß es uns nicht verdrießen, mit vielem wenig zu tun; und wenn der Mensch die ganze Natur nicht einmal in einem dunklen Gefühl umfassen kann, so kann er doch vieles in ihr erkennen und wissen.

Die Wissenschaft ist eigentlich das Vorrecht des Menschen; und wenn er durch sie immer wieder auf den großen Begriff geleitet wird, daß das alle nur ein harmonisches Eins und er doch auch wieder ein harmonisches Eins sei, so wird dieser große Begriff weit reicher und voller in ihm stehen, als wenn er in einem bequemen Mystizismus ruhte, der seine Armut gern in einer respektablen Dunkelheit verbirgt."

Man beachte, daß diesen Ausführungen nicht nur die Geistesgemeinschaft mit Herder und die Auffindung des os intermaxilare 1784 vorausging, sondern in näherer Entfernung der Brief an Herder in der italienischen Reise vom 17. Mai 1787.

zusammen.[1]) Auf dieser Naturgrundlage baut die Vernunft auf und durchdringt sie in der weiteren Entwicklung, die in sie gelegten Keime ausbildend. So nimmt auch die Ethik den Menschen in seiner Zwiespältigkeit, als Naturwesen und als Vernunftwesen, um die letztere Seite mit Berücksichtigung dieses Ineinander als produktive Kraft zu behandeln. „Der Mensch wird uns gegeben als Naturwesen von der Naturphilosophie, und was so in ihm vorkommt, wird durch die einwohnende Idee, die Gesinnung, zur höheren Potenz erhoben“.[2]) Und: (Die Ethik ist) „abhängig von der theoretischen Seite der Philosophie, weil diese ihr den Menschen geben muß, dessen klare Anschauung . . . das höchste Resultat der theoretischen Philosophie ist“.[3]) Breiter, und im Sinne des Systems richtiger, ist der Zusammenhang mit der Natur bei Twesten Einleitung 1812 § 32 (Braun S. 249): „Die Ethik ist unmittelbar bedingt durch die Physik, inwiefern ihren realen Darstellungen der Begriff von dem zu behandelnden Objekt, d. i. der Natur zum Grunde liegen muß.“ Das ist kein Widerspruch gegen die früheren Aussagen, da ja die Natur des Menschen nicht getrennt gedacht wird von dem großen Entwicklungsgang von der Vegetation zur Animalisation, in dem Alles zu Einem verwoben ist;

Wie Ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein hinüber herüberschießen,
Die Fäden sich begegnend fließen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.

Aus der „Antwort“: „Gerne wollen wir also jene Gipfel und Merkpfähle stehen lassen, aber um desto mehr wird es uns erlaubt sein, wenn wir streng geschieden und abgesondert haben, auch wieder einmal zu vergleichen“.

1) Werke zur Philosophie Bd. II, S. 467 f. (Begriff des höchsten Gutes I): „Die allgemeinen Erscheinungen des Lebens beruhen auf der einen Seite in ihrer Mannigfaltigkeit auf bestimmten Beschaffenheiten und Verhältnissen der irdischen Natur . . .; sie sind in ihrem Verlauf der Gegenstand der Geschichtskunde. Soll aber diese immer mehr ein Verstandenes werden: so muß sie zuerst ihrer Basis nach auf die entsprechenden Zweige der Naturkunde, nämlich auf die physische Erdkunde und auf die geographische sowohl als physiologische Ethnographie zurückgeführt, dann aber in den großen Zügen ihres Verlaufes ethisch geschätzt werden . . .“ So naturalistisch konnte auch der spiritualistische Idealist jener Zeit denken. Novalis und Schelling sind Zeugen. Magnetismus und Chemie wiesen den Weg, bewußtlose Natur und Seele in neuen Verbindungen zu schauen und Übergänge zu ahnen. Schließlich war doch der Geist Alles in Allem, Prinzip und Ziel der Natur.

2) Schweizer S. 216 (d); Braun S. 150.

3) Ebendort S. 57 Anm. (d); Braun S. 81 f.

Der Lebensprozeß bleibt derselbe, auch nachdem als neues Element die Vernunft in ihn eingetreten ist; doch wird er mehr und mehr von ihr durchdrungen. Geschichte ist die Fortsetzung des natürlichen Werdens auf höherer Stufe, und die Prinzipien dieses Werdens erforscht die Ethik. Oder, um es präziser auszudrücken: Das Faktum, der reale Vorgang, welcher der Ethik als dem Idealen zur Seite tritt, ist die Geschichte. Diese Fassung ist deshalb besser, weil sonst der Schein entstehen könnte, als habe Schleiermacher erst von der Weltbetrachtung im Sinne der Naturphilosophie aus die Ethik postuliert und errichtet, während sie von Anfang da war und nur unter dem Gesichtspunkt des Weltbildes modifiziert wurde. Sie bekommt das Anwendungsgebiet, weil in ihr die gleiche Mischung der Elemente Natur und Geist ist. „Die Ethik als Darstellung des Zusammenseins der Vernunft mit der Natur ist die Wissenschaft der Geschichte.“ [1]) Und auch in ihr ist das Neue, das Charakteristische die Vernunft; denn sie ist „Darstellung des endlichen Seins unter der Potenz der Vernunft“.[2])

Der Vernunft überhaupt. Also auch der wissenschaftlichen Vernunft, auch der künstlerischen, auch der religiösen, wenn man den Ausdruck wagen darf. Denn die Vernunft umschließt alle Fähigkeiten menschlich-geistigen Lebens. Sie substanziiert sich in der Geschichte. Schleiermacher spricht von der „universellen, der universalhistorischen Tendenz“ der philosophischen Sittenlehre, in der „alles Unvollkommene nur angesehen wird als Übergang zum Vollkommeneren, und jede Erscheinung gemessen wird nach ihrer Entfernung vom Urbilde“, und in der „auch die Entwicklung des religiösen Elementes im menschlichen Geschlechte einen wesentlichen Punkt ausmachen muß.“ [3]) So ist sie „Wissenschaft von den Lebenstätigkeiten des Geistes.“ [4]) Eine Anmerkung zur dritten Auflage der Reden über die Religion beschäftigt sich ausdrücklich mit dieser Auffassung der Ethik im Gegensatz zu Kant (Pünjer Seite 142). „Solange die Sittenlehre die in jenen Systemen (bei Kant und Fichte, „vornehmlich aber bei dem ersteren“) am strengsten befolgte imperativische Methode festhält, können Gefühle in der Moral

1) Twesten, Einleitung 1812 § 50; Braun S. 251.

2) Ebendort § 28; Braun S. 248.

3) Christliche Sitte S. 29; vergl. auch S. 75 f.

4) Werke zur Philosophie Bd. III S. 182 (Über den Umfang des Begriffes der Kunst in Bezug auf die Theorie derselben. Erste Abhandlung 1831).

gar keinen Platz finden, weil es kein Gebot geben kann, du sollst dies oder jenes Gefühl haben. Ja am folgerechtesten bleibt immer für ein solches System, auf sie anzuwenden, was im Sinne desselben von der Freundschaft ist gesagt worden, daß man nämlich keine Zeit haben müsse, eine anzuknüpfen und aufrecht zu halten. Auf diese enge Form allein sollte sich aber wohl die Sittenlehre nicht beschränken, und in jeder anderen liegt ihr allerdings ob, eben dadurch, daß sie den Ort dieser Gefühle in der menschlichen Seele nachweise, auch den sittlichen Wert derselben anzuerkennen, nicht als etwas, das einer sich machen kann oder soll zu irgend einem Behuf und wozu er eine Anleitung erhalten könnte in der Moral, sondern als freie natürliche Funktion des höheren Lebens, deren Verbindung aber mit den höheren Handlungsweisen und Maximen sich auf das bestimmteste nachweisen läßt. Insofern könnte dann auch eine Sittenlehre die Religion in sich aufnehmen, ebenso wie eine Darstellung der Religion auch die Sittlichkeit in jenem engeren Sinne in sich aufnehmen muß, ohne daß deshalb beides eines und dasselbe würde." Allen Funktionen des höheren Lebens wird die Ethik also ihren Ort zuweisen, sie wird sie damit zugleich normieren, denn sie ist die Wissenschaft dieser Funktionen. So enthält sie die Prinzipien aller Wissenschaften, die sich mit dem Geistesleben befassen. „Von dem Gesichtspunkt der selbsttätigen Sittlichkeit aus muß die Idee jeder Wissenschaft in der Ethik und ihre Ausführung aufgegeben sein." [1]) Schleiermacher selbst hat die Schwierigkeit empfunden, die sich daraus zu erheben scheint: Greift nicht die Ethik in die Kompetenz der einzelnen Wissenschaften ein, indem sie deren Prinzipien festzulegen unternimmt? Das Bedenken beschäftigt ihn:[2]) „Die Erklärung der Ethik als Wissen um das gesamte Tun des Geistigen wäre zu weit, weil Logik und Psychologie darunter auch gehören würden." Doch zeigt er nun, daß diese beiden Disziplinen teils zur realen Seite des Wissens, oder, sofern die Logik spekulativ ist, zur Naturseite gehören.[3]) Diese Lösung spricht nicht die prinzipielle Be-

1) Grundlinien S. 323.

2) Schweizer S. 37 (z), Braun S. 632.

3) Schweizer gibt dazu eine zusammenfassende Anmerkung, die als Auszug nicht mitgeteilter Nachschriften, auch wohl auf Grund Schleiermacherscher Terminologie von selbständigem Wert sein dürfte. Der Schluß lautet: „Psychologie bleibt stehen rein beim einzelnen Tun der Vernunft, während hingegen die Geschichtskunde die Gesamtheit der Vernunfttätigkeit darstellt als ein

gründung aus. Es handelt sich vielmehr darum, daß alle Disziplinen als ausgeführte Wissenschaften nicht Teile der Ethik sind, sondern nur ihren „Ort", d. h. ihr Problem angewiesen bekommen. Dafür ist folgende Ausführung beachtenswert, die dem speziellen Fall der Aesthetik im Verhältnis zur Ethik entstammt, aber ihn allgemein löst. „Auf dieser Höhe nun entsteht freilich die Aufgabe, die künstlerische Tätigkeit, ... wenn sie sich unter günstigen Umständen harmonisch mit allen bedeutenden Ausströmungen des Geistes entwickelt, auch in ihrem Zusammenhang mit diesen zu verstehen, und sie treu und lückenlos nach dem ganzen Verlauf von ihrem innersten gemeinsamen Keime aus ihren Verzweigungen folgend bis zu den äußersten Spitzen der Mannigfaltigkeit ihrer Formen zu begleiten. Dies erscheint mir als die vollständige Aufgabe unserer Ästhetik. So wurzelt sie mit ihren allgemeinen Sätzen in der Ethik oder in der Wissenschaft von den Lebenstätigkeiten des Geistes, und trennt sich nur deswegen von derselben als ein besonderer Ausfluß oder eine angewendete Disziplin, weil sie in ihren weiteren Ausführungen auf gegebene Bedingungen des Daseins eingehen muß, um das Mannigfaltige zu begreifen und soweit zu gelangen, daß auf jedem einzelnen Kunstgebiet die technischen Regeln sich mit Leichtigkeit ebenso an die Ästhetik anschließen, wie diese selbst ihre Wurzeln hat in der Ethik ... Was wir hier unter Ethik verstehen, ist wichtiger und umfassender, als was wir die Lehre von der Seele zu nennen gewohnt sind." [1]) Hier bestätigt sich die Auffassung, daß die Ethik die Problemgebiete des geistigen Lebens einteilt und den einzelnen Disziplinen zuweist. Damit ist ihr Geschäft jedoch beendet. Denn das Mannigfaltige der Erscheinung gibt die Erfahrung, und mit der Erfahrung hat sie direkt nichts zu schaffen, sondern mit den allgemeinen Gesichtspunkten, in denen diese begriffen wird. Damit tritt sie, wie der letzte Satz der zitierten Stelle andeutet, in eine Analogie zur Psychologie, die aber hier noch nicht klar ersichtlich ist; nur soviel läßt sich schließen, daß sie wie diese das ganze Gebiet menschlichen Geisteslebens umfaßt, doch in anderer Weise.

Diese Andeutung führt uns zum Ausgangspunkt zurück. Denn

Werdendes. Also Sittenlehre ist Darstellung der Wirksamkeit der Vernunft, insofern durch dieselbe die Geschichte wird vermöge jener einzelnen Tätigkeiten, welche in der Psychologie beschrieben werden."

1) Werke zur Philosophie Bd. III S. 182 f. (Über den Umfang des Begriffs der Kunst. Erste Abhandlung 1831).

die beiden Aussagen: Ethik ist die Wissenschaft von den Prinzipien der Geschichte; und: Ethik ist die Prinzipienlehre der Geistesbetätigungen, müssen sich zu einheitlichem Verständnis bringen lassen, sind sie doch im Zusammenhang miteinander entwickelt; und es ist zu vermuten, daß im Begriff der Geschichte das Wesentliche liegt, was die zweite Bestimmung über die Psychologie hinaushebt. Sie sind aber durch die Überlegung zu vereinbaren, daß das die Geschichte konstituierende Element die Vernunft ist. Der Weg zum Verstehen der Geschichte führt über das Verstehen der einzelnen Vernunftbetätigungen als ihrer Teile. Es reicht aber letztlich weiter, denn in der Geschichte kann es nicht bei einer getrennten Betrachtung des Geistigen verbleiben; sie hat die Kultur zu ihrem Gegenstand, jene Harmonie der Geistesbetätigungen, in der jede an ihrem Ort ein Glied des Ganzen ist. Nicht anders aber betrachtet die Ethik nach Schleiermacher die Einzelwissenschaften denn als einander tragende und ergänzende Glieder, durch die das wirkliche Leben der Kultur erkannt, beleuchtet, berichtigt wird. Sie übt eine kritische Funktion aus, stets über das Erreichte hinausweisend. Aus dem Ideal nimmt sie ihre fortbildende Kraft. Das Ideal ist wirkendes Urbild, indem es seiner selbst bewußt wird; der Geist erkennt sich selbst in den Wissenschaften und sucht dieser Erkenntnis gemäß seine Richtung. Was als geistige Anlage im vorgeschichtlichen Sein der Natur schlummerte oder unbewußt wirkte, tritt im geschichtlichen Leben ins Bewußtsein und wächst so an Wirkungskraft. So wie die Verse, die Schelling gegen Schleiermachers Religion in den Reden geschrieben hat, hätte Schleiermacher auch denken können; — freilich nicht seine Religion, aber seinen Weltbegriff sprechen sie aus:

Steckt zwar ein Riesengeist darinnen,
Ist aber versteinert mit seinen Sinnen,
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
Noch sprengen das eisern Kettenhaus,
Ob er gleich oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,
In toten und lebendgen Dingen
Tut nach Bewußtsein mächtig ringen ...
Lernet im kleinen Raum gewinnen,
Darin er zuerst kommt zum Besinnen.
In einen Zwergen eingeschlossen,
Heißt in der Sprache Menschenkind,
Der Riesengeist sich selber findt.

Auf diese Gedanken ist zustimmend angespielt in der zweiten

Abhandlung über den Begriff des höchsten Gutes,[1]) jedoch mit der Einschränkung, daß die mythische Darstellung als solche genommen werde und es allein darauf ankomme, daß von dem „Sich-selbst-gefunden-haben der Intelligenz" die sittliche Wirksamkeit ausgehe.

Der Geist, einmal zum Selbstbewußtsein gekommen, tritt als neue Kraft in den Naturverlauf ein. Diese Naturkraft wird nicht ohne gesetzliche Normierung sein. Sie wird ihre eigene Gesetzlichkeit haben, wie ja schon auf tieferer Stufe die chemische Substanz die ihrige hat, auf anderer die Vegetation, auf anderer die Animalisation. Eine Wissenschaft von den Gesetzen des Geistes wird sie zu erfassen suchen. „Objekt der Ethik ist die Kraft, aus welcher die einzelnen Handlungen hervorgehen"; und an anderer Stelle heißt es, daß „die mit der Persönlichkeit vollkommen geeinigte Vernunft die elementarische Kraft ist, aus welcher der ethische Prozeß in seiner ganzen Vollendung hervorgeht".[2]) Das klingt wie die Aussage über eine Tatsache des Naturverlaufs. Absolut betrachtet ist diese Kraft auch darin Naturkraft, daß sie meßbar ist. Denn es gilt, „daß der Geist eintretend in das irdische Dasein ein Quantum werden muß".[3]) Freilich die Erkennbarkeit des geistigen Elementes zeigt noch Lücken; und es läßt sich auch prinzipiell nicht verneinen, daß es über den Menschen hinaus Arten der „Begeistung" geben wird. Jedoch ist die allgemeine Gesetzlichkeit mit Einschluß des Geistigen als feststehend zu betrachten, wie denn auch die Ethik sich nicht auf den Abweg begeben darf, einen freien Willen anzunehmen, da sonst sich das Geistige der Gesetzmäßigkeit und damit der Regelung entziehe, sodaß es weder wissenschaftlich zu verstehen noch pädagogisch zu beeinflussen wäre. So denkt schon der junge Schleiermacher, und es ist noch ersichtlich, daß das Freiheitsproblem ursprünglich noch mehr vom naturwissenschaftlichen Standpunkt durchgängiger Kausalität aus behandelt worden ist. Die Methodik der Naturwissenschaft ist allbeherrschend. Es ist ja die eine unendliche Fläche des Seins, zu der auch die Geschichte gehört, als höhere Stufe der Natur, und es ist in der Methode im Wesentlichen eine Wissenschaft, die sich nur nach dem Gegen-

1) Werke zur Philosophie Bd. II, S. 474.

2) Twesten, Einleitung 1812 § 10 und 80; Braun S. 246 und 255.

3) Werke zur Philosophie Bd. II, S. 415 (Naturgesetz und Sittengesetz); der ganze Abschnitt könnte als Beleg angeführt werden.

stand in Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft zerlegt. „Da die Sittenlehre der Naturwissenschaft nur entgegengesetzt ist durch den Inhalt des in ihr ausgedrückten Seins, so ist kein Grund zu einer wesentlichen Verschiedenheit beider in der Form.“ [1]) Wenn man bei Schleiermacher von Spinozismus sprechen will (in der Theologie geschieht es meist aus Mißverständnis), so hier in der Ethik, wo es auch geschichtlich nicht ohne Recht ist; denn diese Naturanschauung hat aus dem Wiederaufleben Spinozas zum mindesten Nahrung gezogen. Wenn auch von Schleiermacher nicht „die menschlichen Handlungen und Begierden ebenso behandelt sind, als ob von Linien, Ebenen oder Körpern die Rede wäre“ (Spinoza), so besteht doch eine Analogie zu jener Ethica ordine geometrico demonstrata: um Naturerkenntnis handelt es sich auch in der Ethik, sei es gleichwohl Erkenntnis der „höheren Natur“. Jedoch bedenkt Schleiermacher trotz seines Spinozismus, daß sich die Natur der mathematisch-physikalischen Gesetzlichkeit nicht verschließt, daß ihre Richtigkeit außer Frage ist; daß aber der Natur des Menschen, seiner „höheren Natur“, es wesentlich ist zu werden, stets in der Überwindung eines Erdenrestes zu stehen, der die Arbeit mit den Mitteln exakter Seinserkenntnis und deren Methode unmöglich macht. Es ist nicht nur eine empirische Tatsache, daß Mensch und Menschheit niemals ganz aus den Gesetzen der „höheren Natur“ zu begreifen sind, sondern das Vorwärtsdrängen ist der Sittlichkeit eigen. Nur hat es bei Schleiermacher nicht die gebührende Stelle gefunden. Es darf nicht nur an zweiter oder dritter Stelle von Bedeutung sein, gleichsam als Korrektiv eines ganz andersartigen Grundproblems, sondern muß in diesem selbst zum Ausdruck kommen und dadurch alle Sätze bestimmen. In dem Begriff des Sollens hatte Kant die Ethik methodisch selbständig, sie zu einem eigentümlichen Problem der Vernunft gemacht: das Sollen ist nicht Phänomen wie die Natur. Schleiermacher bekämpft das Sollen zu Gunsten des Seins, wie es in der Naturwissenschaft Problem ist. Demgegenüber bedeutet es wenig, daß von besonderen Vernunftprinzipien neben den Naturprinzipien die Rede ist: „Wie die Naturwissenschaft in sich enthält die Naturanfänge (-prinzipien),[2]) in denen als in ihrem lebendigen Allgemeinen alle Naturerscheinungen als das Besondere

1) Twesten, Einleitung 1816 § 63; Braun S. 537.

2) Die Stelle läßt kein anderes Verständnis zu, und solche Verdeutschung ist in Schleiermachers Sprachgebrauch nicht unerhört.

dazu gegründet sind: so enthält die Sittenlehre die Vernunftanfänge, in denen ebenso die Vernunfterscheinungen, deren ganzer Verlauf die Geschichte in weitestem Umfange bildet, gegründet sind. Sitte im höheren Sinne wie ἦθος ist nichts anderes als eine bestimmte über einen gewissen Umfang verbreitete Vernunftkraft, aus welcher bestimmte Erscheinungen hervorgehen."[1]) Gesetze einer produktiven Kraft erklären hier wie dort das Sein, indem sie das Besondere der Erscheinungen auf die gesetzlich wirkende Kraft begründen.

So scheint die Ethik in ihrem Geltungswert gesichert zu sein. Wissenschaften von der Würde und Sicherheit der Naturwissenschaften tragen sie. Von der Ethik empfangen diese ihr Problem und ihre grundlegenden Gesichtspunkte, und jener wiederum dienen diese in exaktem Fortgang zur Bewährung. Die transzendentale Methode scheint eine ganz andere, unzweifelhaftere Ausdehnung in die moralischen Wissenschaften gefunden zu haben, als es bei Kant möglich war. Freilich müssen sie auf eine eigene Methodik verzichten: sie haben ja inhaltlich ein eigenes unangreifbares Gebiet. Und könnten sie fester gegründet sein als nach Analogie der Naturwissenschaften?

Jedoch erhebt sich aus Schleiermachers Theorie selbst ein Bedenken gegen diese einfachen Feststellungen. Und dessen Verfolgung wird uns zu einem wichtigen Begriff, zu dem Leitbegriff der Ethik führen. Wenn die Geschichtswissenschaft sich durch den Inhalt von der Naturwissenschaft unterscheiden soll, wie steht es dann mit der Abgrenzung, mit der klaren Bestimmung des Inhaltes? Wir hatten gesehen, daß sie in der Naturkunde wurzelt und stetig von ihr begleitet wird; daß das Geistige nirgends rein in Erscheinung tritt, daß es ein Werdendes ist, im Beieinandersein mit dem Natürlichen; daß Anomalien begegnen, die die Wirkungsgesetze des Geistes durchkreuzen und ihre Erkennbarkeit in Frage stellen. Wenn die „höhere Natur" aus ihren Erscheinungen verstanden werden sollte, wo wäre sie rein vorhanden; und wie ist ein Kriterium zu erhalten, durch das sie aus dem empirischen Mischungszustand herausgelöst und für sich betrachtet werden könnte? Die Antwort, daß die Geschichtswissenschaft die sichere Handhabe biete, befriedigt nicht; denn eben ihre Sicherheit, ihre Eindeutigkeit ist in Frage, da sie methodisch sich nicht gegen die

1) Schweizer S. 35.

Naturwissenschaft abgrenzen will und inhaltlich es nicht vermag. Oder sollte die Abgrenzung rein auf das Gefühl gestellt sein, das im fremden Personleben sympathisch das Sittliche aufspürt und so eine Welt des Sittlichen zu erleben vermag?

Dieser Ausweg scheint bei Schleiermacher möglich zu sein. Er selbst war ein Meister im Mitfühlen, im Verstehen fremder Seelen und im Aufspüren des Verwandten. Mehr noch, er hat diese Kunst allgemein vorausgesetzt,[1]) indem er in Predigten nicht nur, sondern auch in den für seine Lebensanschauung wichtigsten Reden über die Religion, in den Monologen, den Lucindebriefen und der Weihnachtsfeier die Form der Selbstdarstellung gewählt hat, zweifellos nicht nur aus ästhetischen Gründen. Aber einmal ist zu bedenken, daß es sich in diesen Schriften um die Darstellung von Bewußtseinsvorgängen handelt, die ins Gebiet des unmittelbaren Selbstbewußtseins fallen oder die ein kompliziertes psychisches Gebilde vorstellen, bei dem das Ästhetische einen wichtigen, vielleicht den wichtigsten Einschlag bildet. Da hat diese Art der Verständigung ihr Recht. Anderseits weiß Schleiermacher auch sehr wohl einen Unterschied zu machen zwischen dem persönlichen Verkehr und dem wissenschaftlichen. Wenn auch für einen Teil des geistigen Austauschs direktere Wege von Mensch zu Mensch führen, so gehören doch individuelle seelische Beschaffenheiten dazu, und es ist zu fordern, daß eine allgemeingiltige Bestimmung nicht nur die unzugänglichen Geistesgüter vermittle, sondern auch die zugänglichen Allen auf geordnete Weise nahe bringe. Hart nebeneinander stehen die beiden Forderungen, die des Einfühlens und die des theoretischen Begreifens in dem Versuch einer Theorie des geselligen Betragens (Braun Bd. II): „Es muß ... einen Zustand geben ..., der die Sphäre des Individui in die Lage bringt, daß sie von den Sphären Anderer so mannigfaltig als möglich durchschnitten werde, und jeder seiner eigenen Grenzpunkte ihm die Aussicht in eine andere und fremde Welt gewähre, so daß alle Erscheinungen der Menschheit ihm nach und nach bekannt, und auch die fremdesten Gemüter und Verhältnisse ihm befreundet und gleichsam nachbarlich werden können“ (S. 3 f.). Und dennoch eine

1) Auch in der Kritik der bisherigen Sittenlehre rät er, „der Wurzel der ethischen Gesinnung bis dahin nachzugraben“, „wo auch der Trieb, gleiche Wesen zu suchen, in sie eingewachsen ist“. Man vergl. dazu Ferdinand Bulle, Franziskus Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts, Jena 1911.

Theorie darüber aus Begriffen, ein Unternehmen, das Schleiermacher selbst rechtfertigen zu müssen meint (S. 5—7). „Der Theoretiker ist es, der bei der ganzen Untersuchung auf dem höchsten Standpunkt steht; ... er allein will das gesellige Leben als ein Kunstwerk konstruieren, da die Virtuosen es oft nur als eine schöne Phantasie betrachten; er allein will dem, was diese Schönes und Treffendes sagen, dadurch die letzte Vollendung geben, daß er ihm seine Stelle im System anweist" (S. 6 f.). Der Geist wird seiner selbst erst dann wahrhaft bewußt, wenn er zu der besonderen Erscheinung oder Betätigung das allgemeine Gesetz kennt. Und daß es für Schleiermacher mit dem unmittelbaren Verstehen nicht genug war, beweisen allein schon seine Bemühungen um die Ethik, der ja die Normierung alles Geisteslebens als Aufgabe zugefallen ist.

Dagegen hat man ihn neuerdings auf einem anderen Wege sehen wollen, und durch Troeltschs Autorität ist es fast zum feststehenden Resultat geworden, daß Schleiermacher aus der Geschichte selbst ihre Normen habe ablesen wollen, wobei freilich sein unhistorischer Sinn nichts Besseres als die schwierigen Abstraktionen zu Tage gefördert habe, die nun in den ethischen Entwürfen überliefert sind. Zwar hat schon Dilthey Schleiermachers „Einsicht in die reale Existenz der großen Kultursysteme und ihren Selbstwert" gerühmt,[1]) doch in besonnener Weise und als gründlicher Kenner des Stoffes darin nur Ansätze gesehen und es als sein eigenes Desiderat ausgesprochen, das „Objektive", nach dem er suchte, durch Studium der Fülle der geschichtlichen Welt zu ergründen: „Die bildende Kraft des sittlichen Prozesses wird von ihm (Schleiermacher) nicht empirisch nach ihren Kausalverhältnissen studiert, sondern nach Platos und Schellings Art in einer Ordnung von Begriffen dargestellt, durch welche schematisch das Gebiet des sittlichen Lebens umschrieben wird."[2]) Troeltsch dagegen schreibt:[3]) „Bildete die formale Ethik des Apriori der praktischen Vernunft mit ihrem Abschluß in einer religiösen Weltanschauung den Höhepunkt der Ethik und Religionswissenschaft der Aufklärung, so bildet Schleiermachers historisch orientierte Ethik der objektiven Güter den Höhepunkt der Ethik des deutschen Idealismus." Offenbar ist Troeltschs Meinung, daß die Ethik, in-

1) Allgemeine Deutsche Biographie Bd. 31 S. 452.

2) Ebendort S. 433.

3) Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1902 S. 57 f., in der Besprechung von Herrmanns Ethik.

dem sie durch Nachweis der „Notwendigkeit, Vernünftigkeit und Einheitlichkeit der großen sozialen, aber zugleich die Individuen zu eigentümlichem Wert erhebenden objektiven Zwecke“ sich zur Kulturphilosophie ausbildet, die objektiven Werte der Historie entnimmt. Und Süskind, dabei wohl Troeltschs Anregungen folgend, spricht es deutlicher aus: „Der Unterschied beider (des spekulativen und des empirischen Erkennens) besteht nur darin, daß das empirische Erkennen in der Geschichte sich auf das besondere Geschehen richtet und die besonderen Ursachen, durch die es bedingt ist, während das spekulative Erkennen, die Ethik aus der vergleichenden Betrachtung des geschichtlichen Einzelgeschehens die allgemeinen Formen des geistig-geschichtlichen Lebens und die allgemeinen Bildungsgesetze ableitet, die die Entwicklung desselben im Ganzen und in seinen einzelnen Sphären bestimmen.“[1]) Gegen diese Auffassung der Sittenlehre hat Schleiermacher selbst angeführt, „daß sie sich eine unendliche Aufgabe setzt, wenn sie durch die Aufzählung alles Besonderen das Allgemeine herbeischaffen will.“[2]) Er ist also der Ansicht, daß man die Geschichte dadurch mit einer Kompetenz belaste, die sie nicht zu leisten vermag. Wie sollte durch Summierung der Einzelfälle das Gesetz, das Allgemeine gefunden werden! Vielmehr geht der Weg umgekehrt von der sittlichen Idee zum Verständnis und der Wertung der einzelnen Handlung. Nur „mit Wenigem“ will er die andere Meinung „zuvor zurechtweisen“.[3]) Nämlich wenn man die Handlungen nach Billigung und Mißbilligung als sittliche erkennen und auslesen wollte, so wäre das eine „geschichtliche Frage“ und beträfe unseren Zweck garnicht: d. h. es würde nichts weiter damit konstatiert werden, als das Faktum der empirischen Billigung, während es sich doch gerade um ein allgemeines Kriterium des Sittlichen handelt. Wenn man aber sagt, die ethische Idee hätte erst so müssen gefunden werden, so entsteht daraus freilich der Schein, als seien diese Urteile früher vorhanden gewesen, aber ebenso einleuchtend sei es, daß sie, wenn die ethische Idee nicht wenigstens unentwickelt in ihnen gewesen ist, keine ethischen Begriffe waren. Was aber vor der ethischen Idee abgesondert worden ist, das ist nach fremdem Gesichtspunkt bestimmt, enthält Sittliches und Un-

1) Einfluß Schellings S. 218.
2) Grundlinien S. 298.
3) Ebendort S. 119 f.

sittliches getrennt und ist so wiederum untauglich zur Erkenntnis des Sittlichen in seiner Reinheit, in seiner Norm. So Schleiermacher. Wir kommen daher zu der bislang ungelösten Frage zurück, von der wir ausgegangen waren: Wie kann es zu einer inhaltlichen Bestimmung des Sittlichen kommen, da es doch im empirischen Sein nicht ungemischt auftritt, und also keine Handhabe gegeben ist, seine Normen in ihrem Unterschied von den Gesetzen der Natur klar herauszustellen? In welchem Begriff der Ethik Schleiermachers liegt das methodische Mittel zu dieser Leistung?

Wir müssen auf den Punkt der Darstellung zurückgehen, von dem aus sich uns das Problem zuerst geboten hat. Im geschichtlichen Leben hatten wir eine höhere Stufe des natürlichen gesehen. Indem das Geistige seiner selbst bewußt wird, greift es als neue Kraft in den Weltverlauf ein. Je größer die sittliche Klarheit, desto größer die Wirkungsfähigkeit des Sittlichen. Doch nicht aus dem Gegebenen, nicht aus der Erfahrung kann die Klarheit stammen, das hat die vorige Auseinandersetzung ergeben und konnte sich schon daraus schließen lassen, daß die Ethik die Gesetze des werdenden Geistigen enthalten soll. Als kritisches vorwärtsführendes Element erscheint der Geist in der Natur, sie durchdringend, zum Werkzeug machend, umwandelnd. Als Ziel aber erscheint das Ideal, auf das hin er am Werk ist. Es ist, wir haben es schon bemerkt, bei Schleiermacher nicht die Idee als Richtung gebendes Prinzip der Handlung, welcher nicht anders Genüge getan wird denn in steter Anwendung, die in jeder einzelnen sittlichen Handlung in Kraft tritt und ihre Vollendung in keiner Zukunft findet, noch in einem Zustand (da sie der Gesichtspunkt bei jeder Handlung sein will), und in der gegenwärtigen sittlichen Tat nicht weniger ist als in der künftigen. Sondern ihm ist das Ideal jener Zustand, in dem der Geist sich die Gesetze der Natur dienstbar gemacht haben wird und in ihr sich des noch nicht Vergeistigten entledigt darstellt. Man ist versucht, und Schleiermacher scheut die fromme Wendung nicht, in den Worten des Apostels zu sprechen, daß dann Gott sei Alles in Allem. Schleiermachers Denken hat dafür den antiken Begriff des höchsten Gutes aufgenommen. Er drückt die Vollendung des Sittlichen aus, in der das Sittliche rein enthalten ist; ließe er sich spekulativ fixieren, so könnte man von ihm aus das Wesen des Sittlichen erkennen, und damit Maßstab und Kriterium der Geschichte erhalten. Ander-

seits werden wir durch ihn daran erinnert, daß wir die Methodik der Naturwissenschaften nicht verlassen, sondern nur inhaltlich ein neues Gebiet als vollkommen verwirklicht gedacht haben. „Die Darstellung des Sittlichen als höchsten Gutes ist parallel der Darstellung der Natur als Totalität der Formen.“ [1]) Hier, in dem spekulativen Denken des Ideals, erhalten die Geisteswissenschaften ihre sichere Begründung durch das klare Kriterium ihren Inhalts, und dadurch treten sie ebenbürtig als Abschluß des Systems in die Erkenntnis der Gesamtnatur ein.[2]) Denn an der methodischen Unselbständigkeit der Ethik wird nichts geändert, im Gegenteil sind ihre Wurzeln im Begriff des höchsten Gutes zu finden, wie wir noch nachweisen werden. Die Exaktheit der Geschichtswissenschaft aber ist gewährleistet. „Soll die Geschichtskunde immer mehr ein Verstandenes werden, so muß sie zuerst ihrer Basis nach auf die entsprechenden Zweige der Naturkunde ... zurückgeführt, dann aber in den großen Zügen ihres Verlaufes ethisch geschätzt werden, damit nicht die scheinbare Verwirrung (nämlich der Geschichte mit der Natur) eine Veranlassung gebe, den Gang des menschlichen Geschlechtes auch im grossen als ein Spiel des Zufalls anzusehen, als wodurch alle Wissenschaft des Geistes zerstört wird. Diese bedeutungsvollen eingreifenden Bestrebungen, in denen der menschliche Geist sich selbst am lebendigsten und anschaulichsten erfaßt ..., haben doch nur in dieser rein ethischen Darstellung ihren wissenschaftlichen Stützpunkt; und nur wenn diese sich recht gestaltet hat, werden auch sie erst ihre vollkommene Durchbildung erreichen können. Dasselbe gilt natürlich auch von der kritischen Betrachtung alles dessen, was in jenen größeren Erscheinungen nicht der reinen Vernünftigkeit entspricht, sondern durch Missverständnisse oder andere Krankheitszustände affiziert ist. Daß dieses nur ethisch gerichtet werden kann, versteht sich; aber es ist bekannt, wie schwer es ist, den Maßstab der Tugend, wo es auf eine differente Zusammenwirkung Vieler ankommt,

---

1) Twesten, Einleitung 1812 § 102; Braun S. 258.

2) Eine Parallele, die den methodischen Wert des Begriffs des höchsten Gutes für die Begründung der Ethik ins Licht zu setzen geeignet ist, findet sich in dem Versuch über die Geselligkeit (Braun Bd. II S. 8). „Die ursprüngliche Idee der Gesellschaft muß ... vorangehen; denn nur durch diese können die Gesetze des Betragens bedingt und bestimmt werden.“ Die Gesetze des Handelns also müssen, da sie in der Erfahrung nicht rein heraustreten, an der Anschauung des idealen Zustandes entwickelt werden.

richtig anzulegen, und wie mannigfaltig auf der andern Seite, so oft die Verhältnisse kompliziert sind und der Ausschlag bedeutend, gegen eine Zurückführung auf den Pflichtbegriff protestiert wird. Die Frage aber, ob diese oder jene Gestaltung der Dinge ein Element des höchsten Gutes sein könne, wird immer leicht zu entscheiden sein, und niemand kann sie abweisen. Also auch für den Zusammenhang der Wissenschaften und für den kritischen Gebrauch der Ethik im Leben überhaupt, am meisten aber in seinen größten Verhältnissen, ist es wichtig, diese Behandlungsweise derselben in der Schule wieder geltend zu machen und womöglich der Vollkommenheit näher zu bringen." [1]) Dieser Schluß der ersten Abhandlung über das höchste Gut gibt auch die Zusammenfassung unseres Abschnittes. Durch die Darstellung der Ethik nach diesem Begriff erhalten die moralischen Wissenschaften inhaltliche Selbständigkeit gegenüber der Natur, ohne daß das innere Verhältnis gelöst wird. Dadurch allererst wird es möglich, die Gesetzlichkeit des Geistes zu erkennen und an ihr die Geschichte zu werten. Wenden wir uns nun dem Leitbegriff des höchsten Gutes zu, und beobachten, wie parallel mit ihm der Weltbegriff Schleiermachers entsteht, durch dessen Herrschaft er von Kants Denken tief getrennt ist. Denn hier wird der Versuch gemacht, Natur und Sittlichkeit in dem Rahmen des Weltverlaufs als Phasen eines Prozesses zu begreifen. Wenn es Kants philosophische Leistung war, daß er in seinem Denken die Probleme des Kulturbewußtseins umfaßte und wiederum sonderte, ihre Eigentümlichkeit scharf herausstellte und in der Methodik zum Ausdruck brachte, so geht Schleiermacher hier völlig von ihm ab: die selbständige ethische Methodik wird aufgelöst.

1) Werke zur Philosophie Bd. II S. 467 f. (Begriff des höchsten Gutes I).

4. Kapitel.

Der Begriff des höchsten Gutes, der Weltbegriff und die deskriptive Tendenz in der Entwicklung von Schleiermachers Ethik.

Bevor wir uns also zur kritischen Betrachtung von Schleiermachers Ethik im Rahmen seines Weltbegriffs begeben, bedarf es einer weiteren Erkenntnis des reziproken Verhältnisses beider, der Ethik und des Weltbegriffs, das sich uns im Begriff des höchsten Gutes am deutlichsten gezeigt hatte. Dieser Begriff sollte der Leitbegriff der Ethik sein, und anderseits sollte sie durch die Auflösung ihrer Selbständigkeit in der allgemeinen Welterkenntnis charakterisiert sein. Zugleich bot sich ein innerer Zusammenhang beider Charakteristika darin, daß der Begriff des höchsten Gutes es war, der der Ethik die inhaltliche Bestimmung gab, welche ihr als Prinzipienlehre der moralischen Wissenschaften erforderlich ist. Die moralischen Wissenschaften aber bilden einen Zweig des Welterkennens. Ist diese innerliche Verbindung des Leitbegriffs der Ethik mit dem Weltbegriff richtig, so wird sie sich im Werden von Schleiermachers Ethik bewähren, und dessen Verfolgung wird sie deutlicher noch herausstellen.

Dabei möchte der Hinblick auf den Entwicklungsgang von Schleiermachers Denken zugleich der Abwehr eines Mißverständnisses dienen. Es hat den Anschein, als trage an Punkten, die später eine Trübung des ursprünglichen Verhältnisses enthalten, auf welchem Gebiet es auch sei, lediglich die Systembildung als ein Zwischenhineingekommenes Schuld. Demgegenüber kann festgestellt werden, daß die nachherige Schematisierung von Anfang in Schleiermachers Denken angelegt ist, d. h. daß die allgemeine Orientierung, die bei unserm Gegenstand vom Gebiet der Ethik aus beobachtet wird, vor der Systembildung in der gleichen Richtung geht, sodaß

diese nichts anderes als eine konsequente und geklärte Entfaltung des Ansatzes ist. Das gilt in erster Linie von der Art der wissenschaftlichen Erfassung der Welt, der physischen und der moralischen. Dagegen geht die unmittelbare und praktische Anschauung Schleiermachers ihren eigenen Weg, der ihr von seiner Individualität vorgeschrieben ist, und der auch von der Systembildung wesentlich unberührt geblieben ist. Vor allem sind Briefe und Predigten Zeugnisse davon. Von dieser Seite der Persönlichkeit Schleiermachers, die schon in ihrer geschichtlichen Wirksamkeit sich als die bedeutsamere erwiesen hat, muß jedoch die philosophische Untersuchung absehen. Sie ist sich bewußt, daß sie nur einen Teil des Wesens eines Menschen erfaßt, indem sie die Werke seines wissenschaftlichen Bestrebens betrachtet; daß sie aber an die Schwelle der lebendigen Erscheinung hinführt, wenn sie die Grenzen der wissenschaftlichen Leistung allgemeiner zu Bewußtsein bringt und dadurch für die Persönlichkeit und ihre unmittelbaren Äußerungen den Blick freier macht.

Durch Diltheys Veröffentlichung eines Teils der Jugendarbeiten im Anhang seiner Biographie sind wir in der Lage, hinter das fertige Systemgebäude, mit dem Schleiermacher in die Oeffentlichkeit getreten ist ohne in die Vorarbeiten sehen zu lassen, in das Entstehen und die Ablösung seiner Gedanken von denen seiner Meister zu blicken. Mit Aristoteles beginnen die ethischen Studien, die einzelne den Jüngling beschäftigende Fragen zum Gegenstand haben. Wie es scheint, sind sie lediglich auf den Einfluß seines Lehrers Eberhard zurückzuführen; denn den Aristoteles betrachtet er schon in der ersten selbständigen Arbeit sehr kritisch, und das langjährige Studium seiner Schriften, das er auch späterhin getrieben hat, veranlaßt ihn selten zu einer Bemerkung über diesen Philosophen, es sei denn zu einer absprechenden.[1]) Dagegen tritt

1) Man scheint trotz der Verachtung von Aristoteles' System und Methode vermuten zu dürfen, daß die Betonung einiger Gedanken bei Schleiermacher von diesem ersten Studium stammt. Vergl. z. B. in Buch 9 der Nikomachischen Ethik die Bemerkungen über Selbstbetrachtung des Tugendhaften. Doch hat Schleiermacher darin stärkere Anregung wohl aus der Praxis der Brüdergemeine empfangen. Auch die halb lobenden Bemerkungen in den „Grundlinien" wird man nicht so auffassen dürfen, als ob Schleiermacher die erwähnten Gedanken durch Aristoteles habe. Dafür ist seine Haltung zu kritisch. Höchstens käme in Betracht die Stellung, die der Lust in der Ethik als die sittliche Handlung begleitendes Moment eingeräumt wird. Vergl. jedoch auch dazu die Einschränkung Grundlinien S. 172, und außerdem kann hier auch ein Gedanke Kants fortwirken (Vergl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorländer S. 14).

er in der ersten eigenen Abhandlung über das höchste Gut als Schüler Kants auf. Und hier zeigt sich die geschichtliche Richtigkeit unserer Problemstellung: dieser wichtigste Begriff entsteht in der Auseinandersetzung mit Kant; und zwar entsteht er nicht nur in der Polemik, sondern wird aus den Prämissen Kants heraus entwickelt, wie Schleiermacher sie versteht. Was ist das Kantische in der Abhandlung, und worin liegen die Ansätze zur späteren Betonung des neuen Begriffs im Gegensatz zu Kant?

Das Bewußtsein von der Bedeutung des Sittengesetzes liegt zugrunde. Darüber will der Verfasser nichts Besseres zu sagen haben, als Kant bereits getan hat.[1]) Und wenn nun die Idee des höchsten Gutes klargestellt werden soll, so ist nicht nur von Anfang an das sich selbst auflösende Glückseligkeitsstreben bekämpft, sondern ebensowenig wird der Vermutung Raum gelassen, als träte für die Ethik an erste Stelle der Zweck der Handlung an Stelle des Gesetzes.[2]) Das Gesetz soll keinesfalls Mittel werden zum Zweck des höchsten Gutes. „Wenn also das höchste Gut kein Zweck ist, was würde es denn sein müssen? Nichts anderes als der vollkommene Inbegriff alles dessen, was nach gewissen Regeln in einer gewissen Verfahrungsart, nämlich der ungemischten, rein rationalen zu erlangen möglich ist." Es folgt dann die glückliche Formel, die Schleiermacher auch später noch gebraucht (Grundlinien S. 68 f.) „Wir wollen uns vorstellen, daß uns das Sittengesetz als eine algebraische Funktion gegeben sei, so werden wir uns unter dem höchsten Gut nichts anderes zu denken haben, als diejenige krumme Linie, welche Alles ist und Alles in sich enthält, was durch jene Funktion möglich ist." Wir nehmen also das Vernunftgesetz zum Ausgang. Der Vernunft ist die Allgemeinheit des Schlusses wesentlich und darin die Konsequenz. Dieser Charakter des reinen Sittengesetzes, wie ihn Kant aufgestellt hat, ist hinreichend, dem Begriff des höchsten Gutes zu Grunde zu liegen. Halten wir uns an den Grundsatz der Konsequenz, so erfordert er die Vollziehbarkeit des Begriffs der Totalität dessen, was durch reine Vernunftgesetze möglich ist, d. h. die Idee des höchsten Gutes als Bewährung des Sittengesetzes. So bestimmt das Sittengesetz allein diese Idee; darin betrachtet sich Schleiermacher als Kantianer. Man wird es auch nicht als unkantisch

1) Denkmale S. 9.
2) Denkmale S. 9.

bezeichnen, so wenig wie diese Definition des höchsten Gutes, wenn er wider Kants Konzessionen an das Glückseligkeitsbedürfnis in der praktischen Philosophie polemisiert. Schleiermacher selbst trennt hier Kants Philosophie von dem Philosophen und weiß sich im Sinne der Philosophie handelnd, wenn er den Philosophen korrigiert.[1])

Trotzdem verbirgt sich im Begriff des höchsten Gutes eine bedeutende Differenz. Was ihre Aufdeckung erschwert, ist der Umstand, daß auch bei Kant dieser Begriff eine Richtung genommen hat, die den Grundlagen seiner Ethik fremd ist. Wenn wir daher Schleiermachers Idee des höchsten Gutes zu Kants Ethik in Beziehung setzen, kann es sich uns nicht um kritisches Vergleichen mit dem entsprechenden Begriff bei Kant handeln. Vielmehr besteht Schleiermachers Kritik ganz zu Recht, und wir akzeptieren das negative Resultat seiner Untersuchung, daß hier bei Kant eine Konzession an eine die Kompetenz der Ethik überschreitende Frage gemacht ist, die dem Glückseligkeitsstreben entspringt. So müssen wir eine Rechtfertigung des Begriffes bei Kant ablehnen. Dadurch sind wir darauf hingewiesen, Möglichkeit und Tragweite des fraglichen Begriffes aus den Grundlagen von Kants Ethik selbst zu entwickeln und daran zu prüfen, ob Schleiermachers Leistung wirklich in der Konsequenz der Kantischen Grundlegung liegt — oder wenn nicht, welcher Schluß auf sein Verständnis der Grundlegung zu ziehen ist: war er damals so Kantianer, wie er es zu sein meinte?

Welche Leistung also könnte dem Begriff des höchsten Gutes im Sinne von Kants ethischem Prinzip zufallen? Es soll sich um die „Totalität dessen" handeln, „was durch reine Vernunftgesetze möglich ist."[2]) Das Vernunftgesetz richtet sich auf Zwecke. Der durch den guten Willen hervorgebrachte Zweck kann gut genannt werden. „Was nach irgend einem Gebot der praktischen Vernunft hervorgebracht wird, ist gut; »es ist insofern, wie es Herr Kant nennt, ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft, eigentlich aber nur ein Teil dieses Gegenstandes«".[3]) Der Terminus Kants

1) Denkmale S. 11.

2) Denkmale S. 10.

3) Denkmale S. 10. Bekanntlich gibt Dilthey die Jugendarbeiten nur im Auszug, teils wörtlich, teils in ausführlicher Wiedergabe. In der Regel habe ich nur den Wortlaut Schleiermachers zitiert. Wo es nicht anging, ist er von Diltheys Wiedergabe durch das zweite Anführungszeichen abgehoben.

vermeidet den Fehler, ein Gewirktes, ein Werk, gut zu nennen. Denn es kann Mittel zum Bösen werden und ist nur gut als Ausdruck des guten Willens. Der Handlung kann diese Qualität ohne Einschränkung beigelegt werden, nicht dem Werk als ihrem Resultat. Die Handlung des gesetzgebenden Willens ist schlechthin gut, das Werk nur sofern es auf seinen Ursprung hin betrachtet wird. Jedes von dem Subjekt losgelöste Sein ist ethisch neutral und kann Mittel zum Guten wie zum Bösen werden.

Wie also läßt sich der Gedanke der Totalität so wenden, daß daraus der Begriff eines höchsten Gutes werde? Die Möglichkeit, daß damit der Inbegriff der vollendeten sittlichen Werke ausgesprochen sei, ist uns genommen: Das Werk ist weder sittlich noch unsittlich. Vielleicht aber ließe sich die Totalität der sittlichen Handlungen unter diesem Begriff befassen. Das würde, da die Handlung charakterisiert ist in ihrem Unterschied vom Werk durch die engste Zugehörigkeit zum Willen des Subjektes, gleichbedeutend sein mit der Frage, ob in der Idee des guten Willens als des Willens Aller ein über die ethische Grundlegung hinausgehendes Prinzip ausgesprochen sei, das dem Sittengesetz zur Bewährung diente. Die einzelne sittliche Handlung nämlich kann nicht als abgeschlossen gelten. Sie ist sittlich durch den Willen, welcher in ihr keinen Abschluß finden darf. Als Äußerung des Willens ist sie ein Teil seiner Gesamthandlung, und nur die Gesamthandlung des Willens ist abgrenzbar gegen den Willen des Andern. Der Inbegriff der Handlungen ist der Inbegriff der handelnden Personen. Daher diese Wendung der Frage. Nun ist aber die Idee des Gesetzes Aller mit der des Sittengesetzes identisch. Der normierte, der gesetzliche Wille ist der allgemeine Wille. Daher würde der Begriff des höchsten Gutes in diesem Sinne garnichts zur ethischen Grundlegung als weiterführende und bewährende Idee beitragen, da er analytisch aus ihr gefunden wird. So nennt Kant mit Recht den an sich selbst guten Willen da, wo er ungetrübt durch die Schulterminologie seine Gedanken über das Sittliche ausspricht, das höchste Gut [1]) und kennt in derselben Schrift keine andere Bedeutung des Begriffs; während allerdings die Kritik der praktischen Vernunft in traditioneller Haltung die Frage des Eudämonismus in der Ethik unter diesem Titel behandelt. Halten wir uns an die Wendung des Gedankens, die in

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Vorländer) S. 14.

der Konsequenz der ethischen Grundlegung liegt, so enthält er neben dieser keine neue und eigne Leistung; denn auch in der Realisierungsdenkbarkeit des guten als des allgemeinen Willens liegt keine neue Würde, da ja im Begriff selbst die Kollision der Einzelnen in der Gesetzmäßigkeit aufgehoben, die Realisierbarkeit also enthalten ist.

Wenn Schleiermacher die Idee des höchsten Gutes als Krönung des Sittengesetzes im Geiste Kants ausspricht, so liegt dem die Vorstellung von Gütern zugrunde, die durch Anwendung des Sittengesetzes entstehen. Die Vorstellung des Gutes wird durch die des Zweckes vermittelt. Der sittliche Zweck ist der durch die sittliche Idee hervorgebrachte Zweck. Sein Begriff besagt, wie der des Gutes, ein in sich abgeschlossenes Sein, abgeschlossen in der Vollendung. Man kann es jedoch nicht ohne weiteres mit dem Resultat gleichsetzen, denn es soll und darf nicht anders ein Gut heißen, als durch sein Entstehen in der sittlichen Handlung als Teil des allgemeinen sittlichen Werdens; wir wollen die Schwierigkeit dieser Begriffe, die zu Tage liegt, nicht erörtern, sondern fahren in Schleiermachers Sinne fort: Der Inbegriff dieser Güter ist das höchste Gut. Dieser Gedankengang, wie auch immer er sich des Vorwurfs, das Werk als Gut zu bezeichnen, erwehren mag, verstößt wider das sittliche Bewußtsein. Denn dieses kennt keinen Inbegriff, keine Totalität seiner Hervorbringungen. Seine Aufgabe ist ewig, es kann kein Abschluß der Aufgabe gedacht werden. Denn der Gedanke des Sittengesetzes ist eine regulative Idee, die eine Richtung weist; nicht aber wird durch seine Gesetzmäßigkeit ein Zustand erzeugt, in welcher es seine Vollendung hätte. Wir lassen daher die Tatsache ganz beiseite, daß schon der Begriff des Gutes den Blick der Ethik von der Handlung auf das Werk, von dem Willen auf die Materie des Gewollten ablenkt, — so zeigt auch der Gedanke der Vollendung des Sittlichen einen Fehler an, der im Verständnis des Sittengesetzes liegt. Hier sind allerdings nur Rückschlüsse möglich, da der Fehler nicht offen ausgesprochen ist; höchstens gibt der Ausdruck „Verfahrungsart“ eine Handhabe. Aber die Rückschlüsse sind durch den Begriff des höchsten Gutes gefordert und werden durch die Entwicklung von Schleiermachers Ethik bestätigt. Schleiermacher faßt das Sittengesetz als konstitutives Prinzip auf, welches nicht nur den Gesichtspunkt angibt, unter welchem der Wille aktiv sein soll, um gut zu sein — ohne daß die Frage

nach den nächsten Zwecken und den zugehörigen Mitteln die Ethik beschäftigte; sie gehört dem Zwecksetzen überhaupt an, da ja auch der böse Wille Zwecke und Mittel recht erwägen kann —: sondern als konstitutives Prinzip ist es Gesetz der handelnden Vernunft, durch das Güter und letztlich das höchste Gut hervorgebracht werden. Es trägt den Charakter der Vernunft an sich in seiner Allgemeinheit und Konsequenz, aber leistet methodisch nichts anderes als ein Gesetz der Naturwissenschaft. Es ist die Verfahrungsweise zur Erzeugung und Bestimmung eines Seins. Das Sein liegt freilich nicht auf dem Gebiet der materiellen Natur, aber es unterscheidet sich von ihr nur inhaltlich; nicht anders also, als sich das Gesetz der mechanischen Natur von dem der animalischen unterscheidet. Und daß der Umstand, daß in der Ethik etwas hervorgebracht werde, während die Logik sich passiv erkennend verhalte, zum Anlaß genommen werden könnte, sie zu einem eigenen Gebiet der Philosophie zu machen, ist von Kant schon in der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft abgeschnitten worden. „Es hat aber bisher ein großer Mißbrauch mit diesen Ausdrücken [Naturphilosophie — Moralphilosophie] zur Einteilung der verschiedenen Prinzipien und mit ihnen auch der Philosophie geherrscht; indem man das Praktische nach Naturbegriffen mit dem Praktischen nach dem Freiheitsbegriffe für einerlei nahm und so unter denselben Benennungen einer theoretischen und praktischen Philosophie eine Einteilung machte, durch welche (da beide Teile einerlei Prinzipien haben konnten) in der Tat nichts eingeteilt war. Der Wille als Begehrungsvermögen ist nämlich eine von den mancherlei Naturursachen in der Welt, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt; und alles, was als durch einen Willen möglich (oder notwendig) vorgestellt wird, heißt praktisch-möglich (oder -notwendig); zum Unterschiede von der physischen Möglichkeit oder Notwendigkeit einer Wirkung, wozu die Ursachen nicht durch Begriffe (sondern, wie bei der leblosen Materie, durch Mechanismus und bei Tieren durch Instinkt) zur Kausalität bestimmt wird. — Hier wird nun in Ansehung des Praktischen unbestimmt gelassen, ob der Begriff, der der Kausalität des Willens die Regel gibt, ein Naturbegriff oder ein Freiheitsbegriff sei. Der letztere Unterschied aber ist wesentlich. Denn ist der die Kausalität bestimmende Begriff ein Naturbegriff, so sind die Prinzipien technisch-praktisch; ist er aber ein Freiheitsbegriff, so sind diese moralisch-praktisch;

und weil es in der Einteilung einer Vernunftwissenschaft gänzlich auf diejenige Verschiedenheit der Gegenstände ankommt, deren Erkenntnis verschiedener Prinzipien bedarf, so werden die ersteren zur theoretischen Philosophie (als Naturlehre) gehören, die anderen aber ganz allein den zweiten Teil, nämlich (als Sittenlehre) die praktische Philosophie ausmachen." „Man sieht hieraus, daß ein Inbegriff praktischer Vorschriften, welche die Philosophie gibt, nicht einen besonderen, dem theoretischen zur Seite gesetzten Teil derselben darum ausmache, weil sie praktisch sind; denn das könnten sie sein, wenn ihre Prinzipien gleich gänzlich aus der theoretischen Erkenntnis der Natur hergenommen wären (als technisch-praktische Regeln) usw." [1]) Hier ist es ausgesprochen, daß es sich um ein selbständiges Problem der Vernunft in der praktischen Philosophie handeln muß, um einen so verschiedenen „Gegenstand" d. i. in Kants Terminologie Problem, daß es anderer Prinzipien zu seiner Erforschung bedarf. Der gute Wille in der Handlung: an dieses Problem der Ethik knüpft ihre eigentümliche und selbständige Methodik an und muß sich immer an ihm orientieren; wenn jedoch das Gesetz auf das vollendete Sein des Sittlichen hinausblickt, so ist es Regel der Erzeugung eines Seins wie das Naturgesetz. Der Begriff des Seins, ob auch des gedachten und noch so sehr vergeistigten Seins zum Gesichtspunkt der ethischen Methodik gemacht, bedeutet ihre Auflösung in die Methodik der Naturwissenschaft. Im Denken der Erkenntnis ist das Sein Problem, um seine Bestimmung handelt es sich, der Denkakt ist Mittel hierzu; im Wollen ist die Handlung selbst das Ziel, der Gegenstand; sie braucht wohl die Richtung auf den bestimmten Inhalt, um nicht im Allgemeinen zu zerfließen, aber nicht die Erzeugung eines bestimmten Seins ist das Wesentliche, sondern immer bleibt es die Handlung selbst. Daher fällt an dem Begriff des Seins, der sich in der Idee des höchsten Gutes trotz aller Vorsichtsmaßregeln verbirgt, späterhin die Entscheidung gegen Kant in der Abhandlung über Naturgesetz und Sittengesetz, und durch ihn ordnet sich Schleiermachers Philosophie seinem Weltbegriff unter. Leider läßt sich nicht beobachten, ob der Weltbegriff im Durchdenken der Idee des höchsten Gutes entstanden ist, oder unabhängig davon. Man möchte fast eine Abhängigkeit vermuten, da auch sonst, bevor es zur deut-

1) S. XI ff. Die Sperrungen nicht in der Vorlage.

lichen Aussprache des Weltbegriffes kommt, die Neigung vorhanden ist, aus naturwissenschaftlichem Gesichtspunkt Fragen der Ethik zu beantworten, z. B. sogleich das nächstbehandelte Problem, das der Willensfreiheit. Doch läßt sich kein Zusammenhang mit dem Begriff des höchsten Gutes aufzeigen. Jedenfalls aber mußte in der Verfolgung der naturwissenschaftlichen Gesichtspunkte in der Ethik der Moment kommen, in welchem sie sich um eine Idee gruppierten, und von ihr geleitet die Ethik sich in den Weltbegriff einordnete.

Das Bruchstück über die Freiheit des Menschen hier in seinem Inhalt wiederzugeben, kann nicht unsere Aufgabe sein; wir wollen die Anzeichen naturwissenschaftlicher Gesichtspunkte in der Behandlung ethischer Probleme in ihm aufweisen, die noch erhalten sind. Denn wir haben es mit einem dritten Entwurf zu tun, dessen erster Vorgänger den Nachweis führen wollte, „daß man die Willenskraft ebenso wie jede andere behandeln müsse".[1]) Diese Behandlungsart ist in der vorliegenden Untersuchung verworfen, ohne doch spurlos vorübergegangen zu sein, ja in Wirklichkeit haben Fragen und Lösungen den Boden der Naturwissenschaft kaum verlassen. Der Gesichtspunkt, unter dem Schleiermacher die Untersuchung führt, ist: nachzuweisen, daß von seiner deterministischen Theorie aus die Begriffe der Verbindlichkeit und der Zurechnung, welche einer sittlichen Weltansicht wesentlich sind, aufrecht erhalten werden können; mehr noch, erst Sinn gewinnen. Diese Begriffe mußten in längeren Erörterungen psychologisch festgelegt werden. Schleiermacher beginnt damit[2]) daß bei allem Widerspruch, dem die kritische Philosophie von mancher Seite begegnet sei, dieser Punkt fast unberührt geblieben sei. Er gedenkt ihn zu behandeln, um in der Folge zur Beleuchtung der Kantischen Freiheitstheorie zu kommen; (die Arbeit bricht jedoch vorher ab). Die Frage nach der Willensfreiheit kann nicht als indifferent abgewiesen werden, da jeder, indem er über Zukünftiges beschließt, eine Lösung voraussetzt. Sich etwas vorzunehmen in der Meinung, daß das Begehrungsvermögen sich von selbst gegebenenfalls dem Entschluß entgegenstellen könnte, wäre sinnlos. Offenbar also müssen die Tätigkeiten des Begehrungsvermögens unter sich und

1) Briefe 4, S. 18 f.
2) Denkmale S. 21 ff.

mit dem übrigen Seelenvermögen in Zusammenhang stehen. Unter den Maximen der Handlungen finden sich Vernunftregeln. „Die mögliche Summe aller einzelnen Tätigkeiten, welche ihnen durchgängig gemäß wären, dringt sich als Vernunftideal auf, und es entsteht in uns selbst eine Anforderung von ganz besonderer Natur, daß wir nämlich diese wirklich machen sollen. Diese so allgemein anerkannte moralische Verbindlichkeit wäre aber die allervollkommenste Chimäre, wenn wir dasjenige nicht können, was wir sollen, und wenn wir nicht wissen, daß wir es können ...“

In dieser Einleitung fällt sogleich auf, daß sie nicht von dem reinen Willen ausgeht. Wir fangen bei den Wollungen überhaupt an. Maximen sind vorhanden, unter ihnen Vernunftregeln, die anderen also durch Zufälliges hervorgerufen. Der Gedanke des höchsten Gutes wird angerührt, ohne jedoch wichtig zu werden. Denn wir sind nicht in dem begrenzteren Gebiet der Vernunft, sondern suchen die Eigentümlichkeit alles Strebens. Und das Streben zum Vernunftideal ist doch nur ein Teil alles Strebens, um dessen psychologische Gesetzmäßigkeit es sich in der Polemik gegen die Freiheit handelt. Verbindlichkeit und Zurechnung, jene mit der Sittlichkeit gewiß zusammenhängender Probleme sind an sich unvermögend, die Frage der Natur zu entnehmen und zur ethischen zu machen. Sobald das Freiheitsproblem auch für das natürliche Wollen gestellt wird, befinden wir uns auf dem Boden der Naturwissenschaft, nämlich der Psychologie als der Lehre von der Natur der menschlichen Seele. Und dann erweitert sich die Gesetzmäßigkeit notwendig zum gesetzlichen Zusammenhang der großen Welt: „Der Wille als Begehrungsvermögen ist nämlich eine von den mancherlei Naturursachen in der Welt, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt“.[1])

Bei der Einführung der Verbindlichkeit als Prüfungsmittel des Determinismus scheint die Abhandlung sich rein in die Ethik zu wenden. Dilthey referiert folgendermaßen: „Auf Grund dieses vorläufigen Begriffes von der Natur unseres Begehrungsvermögens ist nun die Frage über die einzelnen Tätigkeiten desselben, deren Beantwortung erst die Verbindlichkeit der Handlungen begründet, dergestalt aufzulösen, daß diese Auflösung fähig ist, allgemein

1) Kant, Kritik der Urteilskraft, Einleitung S. XII.

geltend zu werden. Diese Frage darf weder durch das unbestimmte und verworrene Gefühl der Freiheit entschieden werden, da dieses Gefühl selber erst einer Auslegung bedarf, noch darf dieselbe in eine rein theoretische verwandelt werden, etwa durch Untersuchung der Wirkungsart psychologischer Kräfte in ihrem Verhältnis zu der von physischen Naturkräften, oder durch Unterordnung dieses Falles unter die allgemeinen Gesetze des Verstandes über die Natur. Durch praktisches Interesse entstanden, hat sie nur von diesem aus betrachtet einen Sinn und ist so zu formulieren: »wie muß die Handlungsweise des Begehrungsvermögens beschaffen sein, wenn sie mit Anerkennung einer moralischen Verbindlichkeit bestehen soll?«".[1]) Hier wird deutlich nicht nur das naturwissenschaftliche Problem abgewiesen, sondern auch das allgemein theoretische, und ein selbständiges behauptet in der Beziehung auf die sittliche Praxis. Dennoch führt dieser Ansatz nicht aus dem naturalistischen Denken heraus, auf das die Einleitung hinwies. Denn die Idee der Verbindlichkeit als der „möglichen Unterordnung der Seelenvermögen in einzelnen Fällen, verbunden mit der idealen Notwendigkeit der Moralität, sofern die Handlungen als Vernunftdinge betrachtet werden" bedarf eines Willens, der die Gebote der Vernunft realisieren kann, und dieser wiederum eines Gefühls, das sie aufnimmt und durch einen Trieb dem Begehrungsvermögen zuführt. Im Vorstellungsvermögen dominieren die moralischen Vorstellungen und geben dem sittlichen Begehren die Vormacht. Ein Ausblick auf den allgemeinen Zusammenhang der Seelenvermögen schließt den Abschnitt. Diese Überlegungen sind trotz der Abwehr naturwissenschaftlich-psychologisch, auch darin, daß sie die Überlegenheit des moralischen Triebes auf die Herrschaft des Vorstellungsvermögens über das Begehrungsvermögen begründen. Und diese psychologischen Theorien zeigen die naturalistische Orientierung von Schleiermachers Denken über ethische Probleme.

Es ist nicht zu erwarten, daß der zweite Abschnitt der Schrift, der über die Zurechnung handelt, anders verläuft. Denn der Begriff der Zurechnung hat seine Wurzel in dem theoretischen Problem der Anwendung des Kausalitätsbegriffs auf das Verhältnis der Handlung zu dem handelnden Subjekt. Es ist denn auch bei der Betrachtung fremder Handlungen unter dem Gesichtspunkt der

2) Denkmale S. 24.

Zurechnung deutlich ausgesprochen, daß es sich um die Durchführung des theoretischen Problems der Kausalität handelt, welches überhaupt Schleiermachers Determinismus beherrscht, nur daß er den Grund nicht mehr, wie im ersten Entwurf, aus den allgemeinen Gesetzen handelnder Kräfte, sondern aus der Erwägung der Anwendungen in der sittlichen Welt ableitet[1]: „Dies Verfahren, durch welches wir erst von der Handlung zum Wert der Person gelangen, setzt nun geradezu die Notwendigkeit der Handlungen voraus. »Denn aus der Art, wie eine Handlung aus gewissen Bestandteilen zusammengesetzt ist, läßt sich nicht auf gewisse Beschaffenheiten der Seele, d. h. auf gewisse in allen ähnlichen Fällen sichtbare Verhältnisse der Triebe und der Wirksamkeit der Vorstellungen schließen, wenn nicht die Handlungen als Folgen gewisser in der Seele liegender Gründe angesehen werden, welche, solange sie vorhanden sind, die nämlichen Wirkungen hervorbringen müssen ... Kurz, alle diese Anwendungen des Begriffs der Zurechnung, wobei es darauf ankommt, Urteile und Schlüsse zu fällen und zusammenzusetzen, beruhen natürlicherweise auf dem Axiom, worauf sich alles Verfahren der theoretischen Vernunft stützt.« In jedes summarische Urteil über den Wert eines Menschen, in jeden Überschlag über die Widerstandsfähigkeit in künftigen Fällen ist die Idee der Notwendigkeit fest verwebt; »wir sehen alle Triebe als Kräfte an, die einander in ihren Wirkungen so gut als nach mechanischen Gesetzen einschränken, wir sehen alle Handlungen als ein Ganzes an, das unauflöslich in sich zusammenhängt und dessen noch nicht erkannte Teile man doch schon im Voraus nach dem Gesetz der erkannten beurteilen darf.«". Von hier schlägt sich die Brücke zu dem späteren Weltbegriff. Die Kausalität ist das Gesetz der sittlichen Natur; wie mechanische Kräfte schränken sich die Seelenkräfte gegenseitig ein; das Axiom aller theoretischen Vernunft ist darin wirksam; die ethischen Fragen sind in Wahrheit solche der Naturwissenschaft von der Seele; die Methodik ist die gleiche wie in aller Erkenntnis der Naturzusammenhänge.

Im weiteren Verfolg der Abhandlung kommt Schleiermacher zu dem Begriff der „Freiheit", den er späterhin vertritt. Es ist die Eigenheit des Geistes, die er damit bezeichnet. „Wir wollen

1) Denkmale S. 30 f. Sperrungen in der Vorlage.

nicht eine Befreiung von aller Notwendigkeit, sondern nur eine von der Nötigung der Objekte fühlen, und diese wird dargestellt, indem wir unser Begehrungsvermögen durch eine Vorstellung bestimmen, welche sich auf das bloße Selbstbewußtsein bezieht".[1]) Der Freiheitsbegriff wird später behandelt werden. Hier ist uns dabei bedeutungsvoll, daß er die Macht der geistigen Ursache, der Vorstellung, gegenüber den sinnlichen Objekten vertritt, darin trotz des Widerspruches methodisch im Zusammenhang mit dem theoretischen Kausalitätsgedanken bleibend. Dasselbe wird in der historischen Betrachtung über die menschliche Willensfreiheit ausgesprochen. „Zur richtigen Lösung dieses Problems der Freiheit bedurfte es einer klaren Einsicht in die Idee der Notwendigkeit oder Kausalität und in die sittlichen Ideen, und dazu eines gleichgewogenen Interesses an beiden. Zumal mußte erst dem Begriff der Kausalität seine Stelle unter den andern Begriffen gegeben werden". Denn das Freiheitsproblem, ob es auch aus der sittlichen Praxis sich aufdrängt, ist für Schleiermacher keine rein praktische Idee. „Die ganze Frage ist eine Frage darüber, wie etwas geschieht, und diese kann niemals aus Veranlassung der praktischen Ideen allein aufgeworfen werden, denn diese besagen nur, daß etwas geschehen soll, aber wohl kann sie, wenn sie einmal entstanden ist, nach Anleitung dieser Ideen beantwortet werden".[2]) So gibt sich Schleiermacher auch in dem historischen Teil der Abhandlung keine Mühe mehr, das theoretische Problem auszuschließen. Sogar stellt er es in der Bekämpfung der indifferentistischen Theorie an erste Stelle, und zwar in der allgemeinsten Form, „daß etwas eine Ursach habe". Die Freiheit, die hier gemeint ist, ist die psychologische Freiheit: als Willkür wird die Freiheit verworfen, als Macht des Geistigen behauptet. Kant weiß auch von dieser Freiheit, aber in ihr sieht er nicht den Begriff, wie er der Ethik zugehört. Über die psychologische Freiheit setzt er die Freiheit als Autonomie, die Selbstgesetzgebung, die nicht aus der Natur des Geistigen, sondern aus dem Prinzip der Sittlichkeit entspringt. Denn die Natur des Geistigen ist der Gegenstand einer Wissenschaft von den Geisteskräften und den Zusammenhängen des geistigen Seins; das Gesetz der Sittlichkeit aber ist der Gesichtspunkt, im Gehorsam gegen welchen der psychologische Wille zum

1) Denkmale S. 36.
2) Ebendort S. 40 (Formulierung von Dilthey).

reinen Willen wird. Letztlich mögen beide identisch sein, das ungetrübte Naturgesetz des Wollens und das Sittengesetz; es gilt aber die Unterscheidung der Methodik. Indem bei Schleiermacher die Unterscheidung aufgehoben ist, bahnt sich der Weltbegriff an.

Die folgende Arbeit, das Fragment über den Wert des Lebens, enthält weder einen bedeutenden Fortschritt in der Entfernung von Kant, noch bringt es dem späteren System näher; dafür ist es auch zu wenig in wissenschaftlicher Form gehalten; die Predigt liegt nicht nur im Hintergrund der Abhandlung, sondern die Abhandlung selbst ist etwas verweltlichte Predigt. Die Anschauung des sittlichen Lebens spricht sich aus, wie sie ein Mensch hat, der an ihm teilnimmt, und selten nur werden die Grundprobleme der Ethik angerührt. Dennoch hat gerade diese Abhandlung den Ruf, Kants Ethik überwunden, zum mindesten erweitert zu haben. Um deswillen müssen wir auf die Stelle eingehen, die diese Meinung zu stützen scheint.

Gegenüber und in den mannigfaltigen Empfindungen sucht Schleiermacher die Idealempfindung, an der die wirkliche Empfindung gemessen werden soll. Zu dem Zweck betrachtet er den Menschen an und für sich; keine empirische und keine fremde (aus den Ideen von Gott und Unsterblichkeit stammende) Bestimmung soll sich einschleichen. Er abstrahiert bei Beobachtung der Zustände von den Modifikationen des individuellen Bewußtseins und findet die Vermögen als das Wesentliche des Menschen: „Das Vermögen zu denken, zu empfinden, und durch Gedanke und Empfindung zu handeln".[1]) Diese beiden Vermögen, Erkennen und Begehren, muß das Leben in Tätigkeit erhalten. Aber Tätigkeit ist nur die notwendige Bedingung des Lebens, nicht sein Wert. Auch der Grad der Tätigkeit kann ihn nicht angeben, noch das Verhältnis der Vermögen; denn das Verhältnis ist nicht unmittelbar dem Bewußtsein gegeben. Wo ist der Zweck des Erkenntnis- und Begehrungsvermögens? „»Ja es gibt einen solchen Zweck und alles führt mich hin zu der schönen Idee, die ich davon habe. Erkennen und Begehren soll nicht zwei in mir sein, sondern eins. Vollkommene beständige Übereinstimmung beider, in dem vollsten Maß, worin beide in mir möglich sind, Einheit beider in Zweck und Gegenstand, das ist Humanität, das ist das schöne Ziel, welches dem menschlichen Wesen gesteckt ist. Und Gegenstände zu liefern,

1) Denkmale S. 52 (Formulierung von Dilthey).

die nicht nur jede Kraft einzeln beschäftigen, sondern worin auch diese Übereinstimmung beider sich zeigen kann, wodurch sie befördert zu werden vermag, das ist die erste Bedingung, welche ich dem Leben mache.

Hat etwa diese schöne Harmonie verborgene Zeichen? . . . Der erste Wink der Natur führt dazu hin, die Allen hörbare Lust des Gefühls. Gefühl der Lust und Unlust, das ist der Probierstein, welcher mir zeigt, an welchen Gegenständen sich meine beiden Kräfte vereinigen können.«

Dies Gefühl der Lust, der Glückseligkeit, ist aber nur ein Zeichen dieser Harmonie, sie ist nicht die Bestimmung des Menschen . . . Diese Harmonie vielmehr zwischen Erkenntnis und Begehrungsvermögen ist die Bestimmung des Menschen. Worin aber liegt sie?

»Lust an Wahrheit ist Lust an Regeln, Freude an Übereinstimmung der einzelnen Dinge mit der Regel. Daß ich mir alles denken kann unter Gesetzen, die ich fand, die in mir selbst liegen, das ist es. Und dies hohe Gefühl sollte keine der Humanität würdige Übereinstimmung meiner Hauptkräfte begründen? Lust an Regeln ist das Triebrad meiner Erkenntnis, laß denn Lust an Regeln im Handeln die Tendenz meines Begehrungsvermögens sein. Vermögen der Gesetze ist Vernunft, die Krone meiner erkennenden Kräfte. Lust an Gesetzen treibt mich an, alle meine Erkenntnisse auf sie zu beziehen; so sei auch Lust an Gesetzen im Handeln die Tendenz meines Begehrens.«“ [1])

Auf diese Stelle bezieht sich Dilthey, wenn er schreibt:[2]) „Ein bedeutender Kreis, der sich an Kant angeschlossen hatte, suchte eine befriedigendere Gestaltung der Ethik dieses großen Denkers. Wilhelm v. Humboldt usw. . . . Schiller reformierte Kant von dem andren wahren Gedanken aus, daß die menschliche Vortrefflichkeit nicht in die größte Summe moralischer Handlungen zu setzen sei, sondern in die größte Übereinstimmung der ganzen Naturanlage mit dem moralischen Gesetz, und daß demnach das sittliche Ideal nicht in einem beständig streitbaren Willen verwirklicht werde, sondern in der innigsten Übereinstimmung der Vernunft mit dem Begehren . . . Die Formel Schillers trifft genau mit derjenigen zusammən, welche Schleiermacher, ganz unabhängig

1) Denkmale S. 53.
2) Leben Schleiermachers S. 241 f.

von ihm (denn Schiller trat erst seit 1793 mit dieser Gedankenreihe hervor) in der Abhandlung über den Wert des Lebens aufgestellt hatte."

Wenn wir an dieses Diktum Diltheys anknüpfen, so kann es sich nicht um das Verhältnis des erwähnten Punktes in Schillers Ethik gegenüber Kant handeln. Die Anschauung Schillers: „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen", in ihrem das sittliche Denken immer bezaubernden Reiz ist zu bedeutend, als daß sie im Vorübergehen erwogen werden könnte. Sondern die Frage geht ganz einfach auf die Richtigkeit von Diltheys Interpretation der genannten Stelle. Und da ist zunächst festzustellen, daß Schleiermacher sich nicht in der Auseinandersetzung mit Kant befindet. Das anzunehmen verbietet nicht nur das völlige Stillschweigen über eine polemische Absicht, sondern vor allem der Charakter der Abhandlung: Es ist ein persönliches Anliegen seines Gewissens, nicht eine theoretische Auseinandersetzung. Und dann darf man die Tragweite der Worte nicht überspannen, sondern sie genau als Antwort auf die Frage nehmen, die Schleiermacher beschäftigt. Der Ausgangspunkt war: Liegt einzig in der Tätigkeit selbst der Wert des Lebens, oder gibt es nicht einen „Zweck", der Maßstab ist? Antwort: Das Leben muß mir Gelegenheit zu solcher Tätigkeit geben, in der Erkennen und Begehren gemeinsam, ungetrennt in Tätigkeit treten können. Eine (noch zu bestimmende) Gemeinsamkeit wohnt beiden inne. Das Zeichen ihrer Harmonie ist das Gefühl (der Lust und Unlust). Worin aber besteht nun die Harmonie? Im Gefühl der Regel. Gesetzmäßigkeit fordert das Bewußtsein hier wie dort, und in diesem Bewußtsein sind beide Vermögen verbunden. Wir erhalten keine einfache Antwort auf die Frage nach dem Wert des Lebens: scheint er zuerst in den Verhältnissen des Lebens zu liegen, in denen die Vermögen ungetrennt tätig sein können, so danach in der inneren Harmonie von Erkennen und Begehren, die in der Gesetzlichkeit beider ihren Grund hat. Diese Meinungen lassen sich kaum auf eine zurückführen; es liegt an der Form der Darstellung, daß die Gedanken nicht streng bestimmt sind. Aber deutlich ist: 1. daß Schleiermachers Problem nicht die Überwindung von Kants Rigorismus ist, wie bei Schiller: „Lernet edler begehren, damit ihr nicht nötig habt, erhaben zu wollen"; 2. daß er in dem Satz „Erkennen und Begehren soll nicht zwei in mir sein, sondern eins" nicht an die Aufhebung des Zwiespaltes zwischen sittlicher

Erkenntnis und Neigung denkt, sondern an die Aufhebung der einseitigen Geistesbetätigung: Erkennen (aller Art) und Wollen sollen harmonisch im Menschen zur Anwendung kommen (Humanität); 3. daß das Gefühl (der Lust) nicht als Bestimmung der Handlung gelten soll, sondern nur als Anzeichen des guten Willens; also nicht zum edleren Begehren wird aufgefordert, sondern nur die Aussage gemacht, daß das begleitende Moment des Gefühls den Zustand des Willens konstatiert; über Widerstände des niederen Gefühls gegenüber dem Willen oder deren Fehlen kann nichts ausgesagt sein, da der Konflikt von Neigung und Wille garnicht in Frage ist.

In anderen Arbeiten Schleiermachers, z. B. in dem Dialog über das Anständige, aber auch in den Fragmenten der Denkmale und in den Reden über die Religion[1]) ist es so, daß die Gedanken sich mit denen Schillers berühren. Es ist die religiöse Betrachtung des Menschen, wie sie der Apostel Paulus und Luther am reinsten vertreten haben, bei der die Forderung des Gesetzes abgelöst ist durch die sittliche Triebkraft des Glaubens, der Frömmigkeit, die Schleiermacher unabhängig von Schiller diese Gedanken gemeinsam mit ihm haben läßt.[2]) Sie fallen nicht in unsere Arbeit. Man verdirbt sich aber das Verständnis des Monologs über den Wert des Lebens, wenn man dort prinzipielle Auseinandersetzungen, sei es mit Kant, sei es zwischen Ethik und Religion, sucht. Die Betrachtung ist ein Dokument persönlichen Lebens, sonst nichts.

---

1) Vergl. Denkmale S. 80. „Es gibt Menschen, die kein Interesse an sich selbst nehmen. Einige weil sie überhaupt keines, auch nicht an Andern, fähig sind. Andere weil sie ihres gleichmäßigen Fortschreitens sicher sind, und weil ihre selbstbildende Kraft keiner reflektierenden Teilnahme mehr bedarf, weil hier Freiheit in allen ihren höchsten und schönsten Äußerungen gleichsam Natur geworden ist. So berührt sich auch hier in der Erscheinung das Niedrigste und das Erhabendste." Und Reden S. 51: „Die Religion atmet da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist; jenseit des Spiels seiner besonderen Kräfte und seiner Personalität faßt sie den Menschen, und sieht ihn aus dem Gesichtspunkte, wo er das sein muß, was er ist, er wolle oder wolle nicht".

2) Brief an Goethe vom 17. August 1795: „Hält man sich an den eigentümlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderm als in der Aufhebung des Gesetzes oder des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner reinen Form Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen, und in diesem Sinn die einzige ästhetische Religion".

Sie führt systematisch nicht von Kant fort, noch zu der späteren Ethik Schleiermachers hin, weil sie keine systematische Leistung ist, sondern ein Bekenntnis.

Fast dasselbe gilt von dem Monologen; sie können im Rahmen unserer Aufgabe nicht den Raum erhalten, den sie sonst einnehmen. Bei den einzelnen Begriffen werden die dort erkennbaren Gedanken berücksichtigt werden. Ein Anlaß, über die Gestalt und Aufgabe der Ethik sich zu äußern, war in ihnen so wenig als in den Predigten gegeben. Jedoch nennt Dilthey als allgemeinen Fortschritt in der Art der ethischen Äußerung mit Recht die Tatsache, daß Schleiermacher hier nicht mehr wie im „Wert des Lebens" fragt, was er solle und dann erst was er sei. „Dies Alles, Sollen und Sein, Glück und Bestimmung, fiel ihm zusammen, nachdem er die Bedeutung des Lebens, soweit ihm sie aufzufassen vergönnt gewesen ist, in jener späteren Lebensepoche entdeckt hatte".[1]) Wir werden zu erwägen haben, wie auch in dieser Form der Darstellung des Lebensideals die veränderte Ansicht vom Begriff der Ethik wirksam ist.

Wiederum erscheint hier in einem neuen Anfang die Wendung zum späteren System. Denn die Form der Monologen ist Äußerung eines Bestrebens, das einer ganzen Epoche Schleiermachers eigen ist. Als Friedrich Schlegel ihn kennen lernte, fand er ihn mit „einer wirklich großen Skizze über die Immoralität aller Moral" beschäftigt. Der Sinn dieser Bemerkung ist nicht unmittelbar ersichtlich. Auch der Satz Denkmale S. 87: „überhaupt ist die gesamte Moral aller Systeme eher jedes andere, nur nicht moralisch" gibt keinen Aufschluß darüber, ob sich Schleiermacher damals in prinzipieller Opposition gegenüber der philosophischen Bearbeitung der Ethik überhaupt befand, oder ob sich die Kritik auf den empirischen Bestand der bisherigen Sittenlehre bezog. Zu der ersten Ansicht scheint Dilthey an einer Stelle zu neigen:[2]) „Er wollte das Einseitige, Unzureichende, Starre in der Gedankenbildung aller Moralphilosophie bekämpfen". Die Stellen, auf die er sich dabei vor allem stützt, sind die Briefe Schlegels von der Dresdener Reise im Sommer 1798.[3]) Aus ihnen schien ihm hervorzugehen, die Grundlage von Schleiermachers Kritik an den Moral-

1) Dilthey S. 142.
2) S. 249. Seine Auffassung ist nicht ganz widerspruchslos, vergl. S. 257.
3) Briefe 3, S. 75 ff.

systemen sei die „Konstruktion und Konstitution der ganzen vollen Menschheit und Moralität im Gegensatz der isolierten Philosophie".[1]) Die Meinung des Ausdrucks scheint erkennbar: Die Erforschung einer isolierten Funktion der Vernunft soll abgelöst werden durch das Verständnis des Menschen und der Menschenwelt, wie sie in lebendiger Durchdringung der einzelnen Kräfte Ausdruck des Geistes sind. Jedoch widerspricht dieser Auffassung schon das Resultat der Schleiermacherschen Arbeiten jener Zeit, die Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Sie sind offenbar geradlinig emporgewachsen; auf einen Bruch des Planes läßt die einzige darauf deutende Briefstelle an Reimer[2]) nicht schließen, aus der vielmehr nur ersichtlich ist, daß ursprünglich der geistreiche Witz ein noch tolleres Spiel mit Kant und Fichte getrieben hatte. Als direkten Zeugen aber gegen Diltheys Auffassung läßt sich die von ihm selbst umgekehrt verwendete Stelle Seite 79 anführen, die eben zitiert wurde. Sie ist von Friedrich Schlegel geschrieben; bezeichnenderweise läßt sich dafür, daß „Schleiermacher in jener Zeit überhaupt an der Möglichkeit gezweifelt habe, die Fülle wahrer Menschlichkeit in einem Moralsystem darzulegen",[3]) kein Wort Schleiermachers anführen. Aber mehr noch geht aus der Briefstelle hervor: Die Konstruktion der ganzen vollen Menschheit gegenüber der isolierten Philosophie ist gerade das, was Schlegel bei Schleiermachers Arbeit vermißt; es ist das, was er sich vorbehält als eine Art Korreferat zur Kritik. Denn der Plan der „Konstruktion usw." wird deutlich im folgenden von Schlegel für sich beansprucht, indem er es für seinen „höchsten literarischen Wunsch" erklärt, „eine Moral zu stiften und im Athenäum durch Essays und auch sonst für diesen großen Zweck zu präludieren". Schlegels Brief also spricht nicht Schleiermachers damalige Tendenz aus, sondern die Schlegels im Gegensatz zu ihm. Daß die deskriptive Darstellung in der romantischen Epoche Schleiermachers nicht ethischer Skepsis entsprang, zeigt uns heute auch der Versuch einer Theorie des geselligen Betragens, in dem die dialektische Methode der späteren Ethik schon deutlich vorgebildet ist (Braun Bd. II, besonders S. 26).

Dennoch hat Dilthey im Ganzen richtig gesehen. Schleiermachers kritische Arbeiten waren rein negativ und forderten etwas

1) Ebendort S. 79.
2) Ebendort S. 370.
3) Dilthey, S. 249.

Positives heraus. Und die Methode, mit der er später sein eigenes ethisches System konstruiert hat, lag ihm nicht in dieser Zeit persönlichen Austauschs. So wenig die Romantik sonst die Vernunft gegenüber dem Erleben verachtete (sie konnte ihre philosophische Wurzel nicht verleugnen): in Schleiermacher bewirkte die Berührung mit ihr ein Vorherrschen der Tendenz zu ästhetischer Äußerung. Einzig der Versuch einer Theorie des geselligen Betragens macht eine Ausnahme, und wie eine Selbstrechtfertigung liest sich die Auseinandersetzung des Theoretikers mit dem Virtuosen der Geselligkeit (Braun Bd. II S. 4—7). Sonst ging Schleiermacher ganz auf die ästhetische Stimmung seines Kreises ein, und dieser wies ihm einen neuen Weg: die anschauliche Darstellung der großen Welt der Geister im Roman und die Selbstdarstellung in unmittelbarer Aussprache des inneren Lebens. Von dem ersteren spricht er in den Monologen, und den Beginn des letzteren verrät schon 1798 Schlegels Bemerkung: „Wenn Du auch nicht synkonstruieren magst oder willst, was doch auch gut ist, so wünsche ich doch sehr mit Dir *συνενθουσιάζειν* zu können.“ [1]) Mit dem *ἐνθουσιάζειν* war die elementare Äußerung des Innenlebens gemeint, durch die sich Schleiermachers ethische Gesinnung aussprach. Auf Darstellung des Menschen, seiner Individualität und seiner Beziehungen in der Gemeinschaft, ging also die ethische Äußerung. Damit wollte er keineswegs eine andere, systematischere Art ablehnen; er hatte sie damals nicht in positiver Form, daher trat als Ersatz die Methode ein, die er in der Geselligkeit seiner Kreise und im schriftlichen Verkehr mit Menschen geübt hatte. Es ist aber nicht ohne Zusammenhang mit der ethischen Theorie, wenn Selbstdarstellung und Roman als ihr Ersatz gelten können. Beide Literaturgattungen sind deskriptiv. Ihnen ist das sittliche Selbst ein in der Erfahrung gegebenes Faktum, das vor dem Leser ausgebreitet wird. Oder die Welt sittlicher Naturen und Institutionen tut sich auf. Schleiermacher hat diese künstlerische Leistung nur deshalb nicht vollbracht, weil die Unersättlichkeit seiner Natur, Alles in sich aufzunehmen und zu verarbeiten, um es dann fallen zu lassen, ohne ihm weiter objektives Dasein in der Darstellung zu geben, unkünstlerisch ist.[2]) Die Absicht jedoch ist vorhanden, und zwar als Ersatz für eine Ethik. Der Verdacht muß freilich

1) Briefe 3 S. 81.
2) Vergl. Monologen S. 47 f.

bei Schleiermacher fernliegen, als ob er in der Darstellung der Erfahrung Genüge gefunden hätte. Über Garves Moral, „jenen Realismus des Raisonnements in seiner höchsten Vollkommenheit", spottet er, weil für Garve die Moral eine Wissenschaft sei, „worin über Erfahrungen reflektiert wird; die allgemein anerkannten moralischen Vorschriften sind diese Erfahrungen."[1]) Um Idealisierung also handelte es sich jedenfalls in den ethischen Darstellungen, das haben für die Monologen das Widmungssonett an Charlotte von Kathen und mehrere Briefstellen ausdrücklich erklärt.[2]) Idealisierung dessen, was in der unmittelbaren Anschauung des Sittlichen im Menschen vor Augen liegt. Das Stichwort der „Anschauung" verbindet diese Versuche mit der späteren Ethik. So heißt es 1805:[3]) „Die eigentliche Form für die Ethik also ist die schlichte Erzählung: das Aufzeigen jener Gesetze (die also als Naturgesetze dargestellt werden ohne Widerspruch des Erfolges) in der Geschichte"; und: „Der Stil der Ethik ist der historische; denn nur wo Erscheinung und Gesetz als dasselbe gegeben ist, ist eine wissenschaftliche Anschauung. Der Stil kann darum weder imperativisch sein noch konsultativisch. Daher ist auch die Form der Ethik die Entwicklung einer Anschauung." Und noch in der Psychologie von 1818 wird gegen Kant geltend gemacht, daß er „immer über den allgemeinen Formeln die unmittelbare Anschauung verliert".[4]) Im System äußert sich der Grundsatz der Anschauung vielleicht am auffälligsten bei der Behandlung der Gegensätze Gut und Böse, Freiheit und Notwendigkeit, Tugend und Laster.[5]) Schon in die Ethik von 1805[6]) werden diese Gegensätze nur bedingt aufgenommen und bei der letzten Durcharbeitung ganz aus ihr verwiesen. Das ist weder Mangel an Verständnis für die Macht der Sünde (wie man es theologisch schon gedeutet hat), noch

1) Werke zur Philosophie Bd. I S. 515 (Athenäum 1800).

2) Briefe 1 S. 378 f.: „Ein heilges Bild schwebt jedem Bessern vor, in dessen Züg' er strebt sich zu gestalten". Vergl. Bd. 1 S. 377 und 401 und Bd. 2 S. 138.

3) Braun S. 80 f. und Schweizer S. 56 (d); Braun S. 87.

4) S. 479.

5) Twesten Einleitung 1816 § 92 Anm., § 105 Anm.; Schweizer S. 52 f. und 63 f. (sämtliche Stellen aus z); Braun S. 634.

6) Braun S. 83: „Wie in der Naturbetrachtung alles eins ist und harmonisch, so auch in der ethischen überspringen wir den Zwiespalt. Das Böse ist an sich nichts und kommt nur zum Vorschein mit dem Guten zugleich, inwieweit dies als ein Werdendes gesetzt wird."

Blindheit gegenüber der Kampfeslage des Sittlichen (die Macht des Bösen hat Schleiermacher in andrem Zusammenhang genug betont), sondern klare Folgerung des prinzipiellen Ansatzes. Die Ethik hat es nur mit der Wirksamkeit der Vernunft zu tun, und alle Unvollkommenheit ist nur zeitliche Beschränktheit, also nicht ihr reiner Ausdruck. Deutlich mündet also die Theorie der Ethik als einer reinen Anschauung des Geistigen in jene andere ein, die durch die Herrschaft des Begriffs des höchsten Gutes gekennzeichnet ist. Die deskriptive Methode, will sie aus der Empirie heraus und zu systematischer Gültigkeit kommen, wird in ihrer Konsequenz genötigt, ein sittliches Sein in Vollkommenheit zu denken. Hier erst findet sie ein genügendes wissenschaftliches Fundament. „Nur wo Erscheinung und Gesetz als dasselbe gegeben ist, ist eine wissenschaftliche Anschauung" hörten wir eben. Die Definition lautet fast gleich mit Schleiermachers Verständnis der Idee. Wo Sein und Begriff zusammenfallen, da ist vollkommene Erkenntnis; ohne Frage vollkommene Erkenntnis eines Seins. Wir gelangen auch auf diesem Wege zu der Herrschaft der naturwissenschaftlichen Methodik in der Ethik. Und es ist eine Bestätigung unserer Auffassung von der prinzipiellen Bedeutung der Schleiermacherschen Position, daß die Ethik Wissenschaft von den Prinzipien der Geschichte sei, wenn es an derselben Stelle heißt: „Der Stil der Ethik ist der historische". Die Beziehung der Ethik auf die Geschichte und die Erkenntnis eines Seins durch sie werden deutlich zusammengerückt: Die Geschichte ist ein höheres Stockwerk im Bau der Natur, ein Sein höherer Art; auch in ihm muß das Erkennen Erscheinung und Gesetz zur Deckung bringen, und der Ethik fällt die Aufgabe zu, die Regeln der höheren Natur zu erforschen. Ethik ist die Prinzipienlehre eines Seins.

So wachsen die drei Wurzeln des ethischen Denkens bei Schleiermacher zusammen, um den Baum des Systems zu treiben: Der Weltbegriff, der ihn mit dem ästhetischen Monismus Herders und Goethes verbindet, der Plan der deskriptiven Darstellung des Lebensideals, durch den er Genosse des romantischen Kreises wird, und der Begriff des höchsten Gutes, in dem er sich von Kant philosophisch losmacht und der zugleich für die beiden anderen Tendenzen der ethisch-wissenschaftliche Ausdruck ist.

Indessen scheint etwas in den Schriften der romantischen Periode selbst wider diese Auffassung zu sprechen. Nicht freilich die Monologen und auch die Reden insofern nicht, als auch sie

nicht durch Deduktion einer Theorie der Religion wirken wollen, sondern Herzenstöne im Andern anrühren, indem sie die Klangfülle eigener Religiosität zum Tönen bringen. Eine Seite der Menschlichkeit offenbart sich hier, unmittelbar, sich selbst darstellend. So spricht der Freund zum Freunde, der auch in der unvollkommenen Äußerung das Wesen des Anderen zu verstehen vermag, wie Schleiermacher hier zu den Gebildeten spricht. Es waren ja in Wirklichkeit die Freunde, an die er sich wandte; ihre geistige Gegenwart macht ihn produktiv, ihre Gegenrede freut oder bekümmert ihn. Wie ein begleitender Dialog, der dem Worte des Redners die Nuance gibt, läuft der Briefwechsel neben der monologischen Aussprache des eigenen Geistesbesitzes her. Doch gehen die Reden weiter. Sie beginnen wenigstens damit, die Religiosität mit den übrigen Gebieten geistigen Lebens in Beziehung zu setzen. Sie geben eine bestimmte Anschauung der Moral, und diese Anschauung, wenn sie sich nicht überhaupt einer strengen Systematisierung verschließt, scheint mindestens nicht in den oben aufgestellten Rahmen sich fügen zu wollen. Das Gleiche gilt von der Kritik von Fichtes Bestimmung des Menschen; der dritte Abschnitt mündet offenbar in ein metaphysisches Problem, in eine kosmische Vision aus: „Jetzt weiß es [das Ich], daß die Stimme des Gewissens, welche jedem seinen besonderen Beruf auflegt, und durch welche der unendliche Wille einfließt in das Endliche, der Strahl ist, an welchem wir an dem Unendlichen ausgehn und als einzelne und besondere Wesen hingestellt werden; es weiß, daß das Unendliche das einzig mögliche Medium ist unserer Gemeinschaft und Wechselwirkung mit den andern Endlichen: es weiß dies, und will nur gern etwas an einem Andern und für ein Anderes sein; und alle Verwirrung ist gelöst zwischen dem, was es selbst, und dem, was es am Unendlichen ist; beides weiß es jetzt zu vereinigen und zu geniessen. Jetzt ist ihm seine gesamte Persönlichkeit schon längst verschwunden und untergegangen in der Anschauung des Ziels; jetzt betrachtet es sich nur und achtet und liebt sich nur als eins der Werkzeuge des unendlichen Vernunftzwecks. In dieser Denkart allein können wir mit uns und dem Ganzen einig sein und bleiben und unser wahres Sein und Wesen ergreifen . . ." [1])

Wir nehmen das Bedenken vorweg, daß in der Schrift, die den Gedanken des höchsten Gutes wieder aufnimmt, das Ende

1) Werke zur Philosophie Bd. I S. 533 f.

in Religion ausklingt. Denn ebendadurch erledigt es sich und läßt uns zu ruhiger Betrachtung des alten Begriffs in neuer Wendung kommen: der dritte Abschnitt der Besprechung gehört nicht mehr der ethischen Erörterung an, wie sie sich an die Kritik Fichtes vom Begriff des höchsten Gutes aus anschließt, sondern der religiösen Anschauung Schleiermachers; der Schluß des zweiten Teils spricht es unmißverständlich aus, daß hier ein neues Gebiet sich auftut. So scheidet das Bedenken wegen dieser Rezension aus; ihren ethischen Gehalt werden wir gesondert und ungetrübt durch den Schlußabschnitt ins Auge zu fassen haben.

Anders liegt es bei den Reden über die Religion. Man könnte billig von vornherein die erste Stelle,[1]) in der eine Bestimmung des Sittlichen gegeben zu werden scheint, ausschalten, weil in ihr vom Leben überhaupt die Rede ist. Doch haben wir gesehen, daß der Übergang von natürlichem zu sittlichem Leben bei Schleiermacher fließend ist. Trotzdem scheidet sie aus. Was hier gegeben wird, ist die Lebensbetrachtung, wie sie wohl aus Gesprächen mit Friedrich Schlegel erwachsen ist. Letztlich werden ihre Wurzeln bei Hemsterhuis zu suchen sein.[2]) Die Irrationalitäten des Lebens, nicht zum wenigsten der Freundschaft und der Liebe, werden, ins Unendliche potenziert, im Makrokosmos wiedergefunden. „Anziehen und Abstoßen", „die Urkräfte der Natur"; Aufgehen im Genuß und rastloses Streben nach erhöhter Tätigkeit, in der „der Geist gerade auf das Unendliche geht" und „überall Freiheit und Zusammenhang, Macht und Gesetz, Recht und Schicklichkeit sucht und wirkt". Im Faust, wie er damals vorlag, hatte der Dichter den Menschen so geschaut. Und indem Schleiermacher diese Anschauung verkündet, spricht er frei von jeder ethischen Theorie im Ton der ästhetischen Genossen; das waren ihre Kategorien der Genialität: genial in Unersättlichkeit des Genießens, in dem der Mensch sich an das Einzelne verliert, oder des Welterfassens, „ohne eigentümlich bestimmte Bildung zu gewinnen"; welche Extreme Schleiermacher durch den religiösen Menschen zu vermitteln, zu überwinden bestrebt ist. So die erste Auflage. Schon in der zweiten ist die ästhetische Anschauung des Menschen durch eine ethischere abgelöst: das

1) Reden S. 6 ff.

2) Die kleine, aber überaus dankenswerte Schrift von Ferdinand Bulle: Franziskus Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts (Jena 1911) hat das sehr wahrscheinlich gemacht.

souveräne Ich des Romantikers und seine Freiheit[1]) haben der Notwendigkeit, der Hingabe an ein Größeres Raum gemacht; deutlicher noch in der dritten. Jetzt stehen sich die Eigenheit des Menschen, die beschränkt-egoistische neben dem berechtigten auf Eigentum und Individualität gerichteten Streben — und die Sehnsucht, sich dem Ganzen hinzugeben, gegenüber; der Gedanke des sittlichen Gehorsams tritt an die Stelle der unendlichen schöpferischen Tätigkeit des freien Ichs. Hier sind wir nicht mehr im Kreise der Romantiker, hier zeigen sich die Spuren des ethischen Systems mit seinem Gegensatz von Vernunft und Individualität, überhaupt aber eine geläuterte Ansicht vom Wesen des Sittlichen. Durch die Beobachtung dieser Änderungen ist aber offenbar geworden, daß die Stelle in der ersten Auflage der Reden nicht der ethischen Erwägung angehörte, sondern dem Denken uud der ästhetischen Stimmung der Umgebung, und also für Schleiermachers Auffassung der Ethik nichts beiträgt.

Verbleibt die berühmte Stelle S. 50 ff. Sie sagt von der Moral aus, daß sie „aus Kraft der Freiheit und göttlichen Willkür des Menschen es [das Universum] fortzubilden und fertig zu machen begehrt". Auch hier hat die zweite Auflage (Pünjer S. 48) die Schroffheit des Freiheitsgedankens gemildert. Wichtiger ist für unser Bedenken, daß auch diese Bestimmung der Ethik nicht in Betracht kommt. Sie gehört Schleiermacher nicht an, er redet im Namen der „Gebildeten", und wo er ihnen seine Ansicht entgegensetzt, bleibt sie, was die ethische Methodik betrifft, rein negativ: „Geraubt nur hat der Mensch das Gefühl seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit, und es kann ihm als unrechtes Gut nicht gedeihen, wenn er nicht auch seiner Beschränktheit sich bewußt wird, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermeßlichen". Der Satz

1) So berechtigt es ist, die Reden auf dem Hintergrund der Fichteschen Philosophie zu verstehen, darf man doch nie vergessen, daß Schleiermacher sich nicht in rein sachlich-theoretischer Auseinandersetzung befindet. Die ganze Haltung ist persönlicher. Die Antithese richtet sich nicht einfach gegen das Fichtesche Ich, sondern gegen die praktische Widerspiegelung, die es in der neuen ästhetischen Strömung fand. In Wirklichkeit hatte sich philosophischer Synkretismus einer auf Lebensgestaltung gerichteten Gesellschaft der Fichteschen Philosophie nur bedient; und auf das Leben einzuwirken, lag Schleiermacher am Herzen. Natürlich konnte er dabei den theoretischen Deckmantel nicht unangetastet lassen, aber nicht der Theorie galt die Antithese in erster Linie.

enthält die Ablehnung einer fälschlich das sittliche Leben erschöpfen wollenden Auffassung, der Theorie Fichtes vom souveränen Ich, sagt aber über das Prinzip der eigenen Ethik nichts aus. Um die völlige Ausbildung der Menschlichkeit ist Schleiermacher hier besorgt; zu ihr gehört auch die Frömmigkeit. Nicht aber gibt er positiv die neue Grundlage der Ethik an, außer daß der Gedanke „der ganzen vollen Menschheit und Moralität im Gegensatz der isolierten Philosophie", der in dem religiösen Monolog der Reden praktisch geworden ist, auf die deskriptive Tendenz wiederum hinweist.

So können wir nach vollendetem Nachweis der Wurzeln, die schon in den älteren Schriften auf mancherlei Weise zu der Form der späteren Ethik hinführen, von dem ersten Gebrauch des Leitbegriffs des höchsten Gutes in der Periode der Selbständigkeit aus seiner methodischen Bedeutung weiter nachgehen.

5. Kapitel.

Der Mikrokosmos des Ich. Der Makrokosmos der Welt und der Wissenschaftsbegriff. Naturgesetz und Sittengesetz. Sein und Sollen.

„Wie kann doch einer, der an Freiheit und Selbständigkeit glaubt, oder auch nur glauben will, nach einer Bestimmung des Menschen fragen? und was kann diese Frage noch bedeuten, nachdem die andere vorangegangen ist: Was bin ich? Soll sie auf ein Machen gehen, wozu ich da wäre, oder auf ein Werden? auf ein für mich zufälliges Werden, welches durch ein anderes Bestimmendes in mir gewirkt würde? Unmöglich! Also wenn alles Dasein nur um der Vernunft willen ist, auch ein Werden oder Machen durch die Vernunft und für die Vernunft. Aber wie kann denn diese Frage von der Was bin ich? getrennt werden? Wenn einmal auch von der geistigen Natur der Freiheit zu Ehren nur als von blinder Natur geredet worden, und man also in jenem Sinne nicht nach der Natur des Menschen fragen soll, so scheint mir für die Frage nach dem einigen Notwendigen kein Ausdruck unbefangener, als der der alten Schulen: Was ist das höchste Gut? wenn man ihn nur recht versteht.“ In diesen Worten der Athenäumrezension von Fichtes Bestimmung des Menschen aus dem Jahre 1800 liegt ein Programm, das erste neue Programm des positiven Aufbaues der Ethik. Wir müssen es analysieren, um seine Motive zu erkennen.

Die Frage nach der Bestimmung des Menschen bietet Schleiermacher Anstoß. Ohne daß das Wort an dieser Stelle fiele, ist ersichtlich, daß dabei zunächst das Bedenken wirksam ist, es werde nach dem Zweck des Menschen gefragt. Also wäre der Mensch nicht Selbstzweck, also Mittel für etwas außer ihm. Da diese Meinung schlechthin unmöglich ist, sollte wohl mit Fichtes Überschrift gesagt sein, daß durch die Vernunft und für die Vernunft

die Bestimmung des Menschen erfolge. Der Gedanke wird nicht abgewiesen, aber er muß richtig verstanden werden. Die Frage nach der Bestimmung des Menschen darf nichts Neues enthalten gegenüber der anderen: Was ist der Mensch? Die alten Schulen haben beide in ihrer Einheit gut zusammengefaßt in der Frage nach dem höchsten Gut. Offenbar ist die Meinung Schleiermachers, daß hier der Mensch nicht zum Zweck erniedrigt werde und daß dennoch diese Frage nicht nur das einzelne Individuum im Auge habe, sondern eine höchste Gemeinsamkeit. In ihr geschieht alles „durch die Vernunft und für die Vernunft", und gerade in dieser Formulierung scheint es Schleiermacher klar, daß in der Frage: Was bin ich als vernünftiges Wesen? zugleich die Idee einer Allheit des Vernunftseins und Vernunftwirkens gedacht werden muß. Es kann nicht gleichgiltig sein, wie weit die Herrschaft der Vernunft sich erstreckt. Darum muß die Ethik, auch wenn sie von der Frage nach dem vernünftigen Individuum, nach der Vernunft im Einzelmenschen ausgeht, zugleich die völlige Durchdringung von Menschheit und Welt durch Vernunft ins Auge fassen. In der Vollendung des Vernunftseins ist der Mensch nicht Mittel (er hat ja selbständigen Teil an dem Gesamtwirken des Geistes und ist mit ihm innerlich eins), sondern Teil des Ganzen, ohne den das Ganze nicht wäre, was es ist. Auf diesen Erwägungen baut sich die Forderung auf, daß die Frage nach der Vollendung des Geistigen in der Welt, nach dem höchsten Gut, nicht als zweites Problem zu dem Problem des Menschen als Individuums hinzutrete, sondern zugleich mit den ersteren ihre Behandlung finde. So erscheint die Frage nach dem höchsten Gut zunächst als die in die Sprache Schleiermachers übersetzte Erkenntnis, daß der eigentliche Begriff des Menschen nicht anders gefunden werden kann, als über die Idee der Menschheit. Indem der Mensch Glied der sittlichen Gemeinschaft wird durch Unterwerfung unter die Idee der Menschheit, wird er allererst Mensch. Individuum und Menschheit sind Korrelatbegriffe, die zugleich gedacht werden: das Individuum entsteht als sittliches, indem es der Idee der Menschheit freien Gehorsam leistet; wie umgekehrt es nicht sittliche Gemeinschaft wäre, die ein Individuum anders als in Autonomie sich eingliedert. So hatte Kant beide Begriffe aneinander gekettet, indem er im Gehorsam gegen das Gesetz, welches den allgemeinen Willen repräsentiert, die Menschheit im einzelnen Menschen erwachen ließ, die immer heilig sein soll in ihm, obzwar

der Mensch unheilig genug ist. Wenn also Schleiermacher wider den Titel des Fichteschen Buches polemisiert, so tut er es von der sittlichen Erkenntnis aus, daß die Bestimmung des Menschen kein eigenes über den Begriff des Menschen hinausführendes Problem ist. Und der Begriff des höchsten Gutes vertritt diese Erkenntnis, weil in ihm, dem Wesen der Gesinnung entsprechend: „Ziel und Weg, Zweck und Mittel eines und dasselbe sind.“[1]) So hat es den Anschein, als ob die Gefahren, die in dem Begriff des Gutes für die Ethik enthalten sind, hier vermieden worden seien.

Eine Korrektur dieses Urteils ist aber erforderlich. Die behandelte Stelle greift einen Punkt heraus und deutet eine Gegenmeinung an, ohne sie zu entwickeln, geschweige in ihrer Tragweite aufzurollen; sie führt weiter und muß ihr Licht auch von anderen Seiten erhalten, um richtig beleuchtet zu sein. Solche andere Seiten enthält schon das zitierte Wort. Denn ein Zweites ist noch Gegenstand seiner Polemik. Fichte hat die Natur „blind“ genannt, auch die geistige Natur des Menschen. Nur mit Widerstreben läßt Schleiermacher den Ausdruck einmal gelten, um ihn ein wenig später im erstbesprochenen Problem mit zu treffen. In der Tat aber kommen wir dadurch zu einer neuen Wendung der ethischen Erörterung. Sie wird durch den folgenden Abschnitt beleuchtet. „ . . . Um das Buch zu verstehen, hättest du auch den Charakter dieses Ichs auffassen müssen: denn darauf beruht der ganze Gang des Räsonnements. — . . . Und was für einen Charakter hat es denn, dieses Ich? — Den, welchen es haben mußte. Du findest es von einer Revision seiner Naturkenntnisse mit vieler Selbstzufriedenheit zurückkommend, also mit der Weisheit dieser Welt gesättigt. So mußte es sein, wenn das Zeitalter, zu dem Fichte redet, sich in ihm spiegeln sollte. Du findest das moralische Interesse in ihm erwacht, aber noch ganz neu, und so mußte es sein, um diese Untersuchungen anzustellen . . . Ein solches Ich, welches gewohnt gewesen ist, sich selbst aus einem Standpunkt mit den Dingen anzusehen, bei denen doch immer außer ihrem Wesen noch von einer Bestimmung die Rede ist, mußte allerdings nach der Bestimmung des Menschen fragen . . .“ Indem Schleiermacher hier die Frage Fichtes nach der Bestimmung des Menschen auf den Charakter des Ich zurückführt und dieses Ich

1) Briefe 4 S. 597. (Rezension von Zöllners Ideen über Nationalerziehung, Jenaische Literaturzeitung 1805.)

als Typus des mit naturwissenschaftlicher Bildung gesättigten Zeitgeistes hinstellt, trifft er Fichte am empfindlichsten. Ob er es richtig charakterisiert, sei dahingestellt; der Gedanke jedenfalls ist richtig, daß die Ethik nicht den Begriff des Menschen als eines Naturwesens gebrauchen kann. Darauf aber laufe Fichtes Frage nach der Bestimmung des Menschen hinaus, da bei den Dingen außer von ihrem Wesen noch von einem Zweck die Rede ist. Das Ich gehöre nicht unter die Kategorie dieser Dinge, sein Wesen sei geistige Natur.

Doch zeigt sich in dieser Abwehr gegen eine Auffassung des Ich, in der es der inferioren Natur angehören soll, ein Fehler. Wir fragen, woher das Ich als bestimmte Grösse geistiger Art an wichtiger Stelle eingesetzt werden kann. Liegt es irgendwie als gegeben vor, daß man es einfach konstatieren könnte, etwa durch Selbstanalyse? Ist es also ein Sein, das durch Erforschung seiner Wirkungsweise und der Relationen, in denen es zu anderem Sein steht, erkannt werden kann? letztlich indem man es in Reinkultur vorstellt? Ist nicht vielmehr dieses Ich für die Ethik ebensowenig gegeben, wie es das erkennende Ich für die Logik ist? Die Einheit des Willens ist kein fertiges Faktum, sie ist der Gesichtspunkt des Handelns. Im Handeln des guten Willens kommt sie erst zur Erzeugung. Der sittliche Mensch ist das Problem, auf dessen Lösung die Ethik geht; sie kann nicht mit ihm anfangen. Es ist das Vorurteil des Naturalismus, das sich auf dem Boden der Geschichte geltend machen kann: das Ich, welches ja der unmittelbaren Empfindung so nahe liegt, sei der gewiesene Ausgangspunkt der ethischen Erörterung. Während doch das geschichtliche Wesen des Menschen die reine Erkenntnis des Ich unmöglich macht und es als kompliziertes Problem aufgibt. Bevor das Ich erkannt werden kann, müssen wir wissen, was der reine Wille ist, der es konstituiert. Wir müssen die Normativität des Willens zum ersten Problem machen und damit den Gedanken des allgemeinen Willens denken. Erst über die Idee der Menschheit führt der Weg zur Bestimmung des Einzelnen, der sich findet, indem er sich der Idee hingibt. Dieser Gang der ethischen Methodik wird besser gewahrt, wenn das Ziel (so können wir den Begriff der Bestimmung milder auslegen als Schleiermacher es tut) ins Auge gefaßt wird, als wenn die Natur des Ich, sicherlich die Grundgegebenheit des Geschichtsprozesses, damit jedoch sein kompliziertester Begriff, zum Ausgangspunkt genommen wird. Hier

sei an die tiefe Weisheit erinnert, mit der die Religionen die sittliche Erkenntnis von der des sittlichen Menschen losgelöst haben. „Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf." Die Sünde macht das reine Menschenbild unerkennbar, und in der Lehre von der Erbsünde wird das wahre Wesen des Menschen als von Grund aus verdunkelt hingestellt. Man soll nicht von ihm ausgehen wollen, sondern von der Erkenntnis des Guten im Gesetz. Nicht im Menschen wird das Gute erkennbar, überhaupt nicht in einer Persönlichkeit, auch nicht in Gott, dessen Wesen erst durch die Offenbarung seines Willens erschlossen wird, sondern allein im Gesetz. Die Person entsteht für die Ethik erst in der freien Unterwerfung unter das Gesetz. Es gehört nur zu der Begrenztheit der religiösen Erkenntnis, die in der Geschichte der Religionen nicht selten auftritt, wenn dabei nicht an das „vollkommene Gesetz der Freiheit" (Jacobusbrief 1, 25), sondern an ein statutarisches gedacht wird.

Das Ich ist in Schleiermachers Ethik von Anfang an ein bestimmter Faktor, der in seinem Wesen bekannt ist. Es ist geistige Natur. Es gehört dem Gebiet des Seins an, in dem der Geist dominiert. Seine volle Erkenntnis findet dieses Gebiet unter Leitung des Begriffs des höchsten Gutes. Das Ich und das höchste Gut weisen aufeinander hin, und insofern liegt eine Analogie zu der ethischen Methodik vor, wie sie im Anschluß an Kant leitend sein muß. Aber diese Analogie führt nicht über das hinaus, was bei der Erkenntnis eines Inbegriffs von Dingen sich unmittelbar ergibt, nämlich daß sich der Gesamtzustand als durch das Einzelding bedingt darstellt, und umgekehrt. Für Schleiermachers Ethik heißt das: in der völligen Erkenntnis des geschichtlich-sittlichen Lebens in seiner Reinheit erschließt sich der Begriff des Menschen; woraus sich die Umkehrung ergibt: die Totalsumme der sittlichen Leistung der menschlichen Natur ist das höchste Gut. Von einer selbständigen ethischen Methodik kann also nicht die Rede sein, es handelt sich in seiner Gleichsetzung der Fragen nach dem Wesen des Menschen und dem höchsten Gut lediglich um die Überlegung, daß das Ganze durch Bestimmung der Teile und die Teile durch Bestimmung des Ganzen erkannt werden; natürlich nicht im Gebiet des Materialen, aber doch im Gebiet der Phänomene, nämlich der geistigen, und ebenso natürlich im Zustand der Vollkommenheit. Ein anderer bekümmert die Ethik nicht, denn er wäre nur ein Übergang, in dem das Geistige eingeschränkt

und gebrochen erschiene, also nicht in seiner eigentümlichen Erscheinungsweise.

Das ethische Verfahren der „Anschauung", des Sittlichen in seiner reinen Erscheinungsweise, auf das wir von allen Punkten hingeführt werden und was darauf hinauskommt, einen Mikrokosmos und Makrokosmos geschichtlich-geistiger Erscheinungen in seinen Entwicklungsgesetzen zu verstehen, ist die Ursache der Behandlung der Freiheitsfrage, wie sie sich in den Grundlinien Seite 12 f. findet. Die Frage nach der Willensfreiheit berühre die Ethik nicht, da ja niemand ein Anderes für gut und ein Anderes für böse halten würde, je nachdem man die Freiheit bejahe oder verneine. Den Begriff des Ideals anwendend mache man dennoch einen Unterschied der Vollkommenheit, wie man auch die künstlerische Leistung an dem Ideale messe, ohne zu fragen, ob der Künstler auch Freiheit gehabt habe, nach dem höchsten Maßstab zu bilden. Ohne der Frage der Willensfreiheit vorzugreifen, können wir doch auf diesen Gedankengang eingehen, der für Schleiermachers Ethik bezeichnend ist. Sein Interesse richtet sich in der Ethik auf das Produkt der Sittlichkeit, das wie das Kunstwerk aus der geistigen Regung entspringt. Die Analogie leuchtet ein. Aber die Formel vom Kunstwerk ist irreführend, denn dem sittlichen Denken ist die Beschaulichkeit fern, mit der das Werk am Idealbild gemessen wird. Im Beschauen des Werkes liegt der Fehler. Es handelt sich nicht um ein Werk, dem man sich gegenüberstellt, sondern um den Willensakt selbst. Der wollende Mensch in seiner Aktivität ist das Problem der Ethik, nicht ein Feld objektivierter Handlungen, in dem es gilt, mit Linien und Figuren seine Fläche zu berechnen. Also nicht die Welt der Geschichte soll erkannt und gemessen werden, sondern der lebendige, die Geschichte schaffende Wille soll sein Gesetz finden; das Gewordene ist für die Ethik Petrefakt, sie überläßt es der Kulturgeschichte, das Werdende dagegen befestigt sie zu dauernden Gedanken. Wenn das Prinzip der Autonomie seine hohe Stellung einnehmen soll, muß sie den Beschauerstandpunkt, als ob ihr Problem außerhalb des Menschen in der Gesetzmäßigkeit eines Produktes läge, klar ablehnen und ihr Objekt in der tiefsten Subjektivität, in der Willenshandlung im Menschen suchen.

Nun hat es Schleiermacher sicherlich nicht an Verwahrungen dagegen fehlen lassen, daß die Handlung Mittel zum Zweck eines Gutes oder überhaupt etwas anderes denn ein Teil desselben sei.

Ohne Handlung kein Gut; die produktive Kraft von Gesetz und Tugend soll immer zugleich im Gut mitgedacht werden.[1]) Bei der Behandlung der Tugend bricht oft das Bewußtsein durch, daß es sich in der Ethik um die Bestimmung des Willens handelt; „nur die Richtung des Willens ist das ethische Reale".[2]) Aber solche Erkenntnis vermag die Gesamtanlage nicht umzuwandeln, in der eine Trennung zwischen Subjekt, Verfahrungsregel und Resultat vorgenommen ist, und zwar so, daß das systematische Gewicht auf dem letzteren liegt; allenfalls fällt noch ein stärkerer Ton auf das Ich, in welchem die Grundlage des ethischen Prozesses gefunden wird. Durch die Trennung und verschiedene methodische Bedeutung der an sich unzertrennbaren Glieder wird trotz aller Gegenversicherungen die Tatsache ausgedrückt, die sich uns schon aus der Betrachtung von Schleiermachers allgemeinem Denken ergeben hatte, daß die Darstellung des sittlichen Seins in Ich und Welt seine Ethik von der Frage nach dem Prinzip des reinen Willens abzieht. Die Behandlung der Ethik nach dem Begriff der Pflicht, in die sich der Gesetzesgedanke, wenn auch getrübt zu Zwang und Regel, gerettet hatte, tritt dagegen zurück. „Wenn auch wirklich ein System von Pflichtformeln das ganze Leben umfaßt, ... so findet es doch seine Anwendung immer nur in den einzelnen Fällen ...; ein lebendiger Zusammenhang alles dessen aber, was von dem vernünftigen Willen oder von der Gesetzgebung der Vernunft ausgeht, kommt hierbei nirgend zum Vorschein".[3]) Dagegen läßt sich geltend machen, daß doch der lebendige Zusammenhang in der einheitlichen Bestimmung des Willens liege, durch die die Kette von Handlungen hervorgebracht wird. Ihre Einheit hat sie in der Einheit des sittlichen Prinzips. Freilich hatte Kant durch die bei der Aufstellung des kategorischen Imperativs geltend gemachte Trennung von Form und Inhalt den Gedanken selbst nahegelegt, in der bloßen Form des Gesetzes sei nicht zugleich die Handhabe gegeben, einen Inhalt kontinuierlich hervorzubringen. Und so hatte Schleiermacher den Gesetzesgedanken in der Ethik von Anfang an mißverstanden, indem er in ihm Zwang ausgesprochen fand, den er zu überwinden suchte, und indem er positiv das Gesetz als Verfahrungsweise verstand, durch die ein im

1) Vergl. z. B. Grundlinien 166 ff.

2) Ebendort S. 152.

3) Werke zur Philosophie Bd. II S. 147 (Begriff des höchsten Gutes I 1827).

Ideal geschautes Gut verwirklicht wird. Daher der Vorwurf, die Pflichtformel finde nur im einzelnen Fall ihre Anwendung, und selbst wenn ein System von Pflichtformeln das ganze Leben regele, fehle es doch bei dieser Gattung der Ethik an der Einheit des Willens sowohl als der Willensprodukte. Die Einheit also muß von der Identität des Ich und dem allumfassenden Zusammenhang des höchsten Gutes gewährleistet werden. Wir müssen bei der Behandlung des Individualitätsgedankens noch auf die Schwierigkeiten eingehen, die diesem von Schleiermachers Position her drohen; hier sei der andere Gedanke ins Auge gefaßt, daß der „lebendige Zusammenhang" des höchsten Gutes die Einheit ausmache. Also eine Welt sittlichen Lebens, die ihre Gesetzlichkeit in sich trägt und dadurch ein Besonderes darstellt, ist nicht nur Gegenstand der Ethik, sondern gibt ihre Methode an, da sie auf die Erkenntnis dieser sittlichen Welt ausgeht. Als Problem wird die Erforschung eines Erscheinungskreises gestellt; die Problemstellung aber diktiert die Methode. Die neue Welt liegt auf der alten Erde und ist sichtbar auf ihr, wie die Natur, wenn sie auch nur in Ansätzen vorhanden ist und völlig nur in der Idee geschaut wird. Denn das höchste Gut ist „die Gesamtwirkung der Intelligenz auf dieser Erde vermittels der menschlichen Organisation".[1])

Welche Motive neben dem der Einheit des Sittlichen in seiner Totalität noch in der Herrschaft des Begriffs des höchsten Gutes mitwirken, gibt eine Stelle aus der ersten Abhandlung über diesen Gegenstand an.[2]) „Wie kann man sich für eine Darstellung des Sittlichen interessieren, die nur fragmentarische Einzelheiten aufzustellen vermag und worin das Sittliche immerfort durch die Fortdauer des Unsittlichen bedingt erscheint? Wie anders ist es doch mit der Naturwissenschaft in ihrem ganzen Umfange betrachtet, wieweit sie auch noch von ihrem Ziele entfernt sein mag! ... [Es] sind ... zunächst die in dem Weltkörper tätigen Kräfte und deren Erzeugnisse der eigentliche Gegenstand der Naturwissenschaft; und diese sucht sie keineswegs als Einzelnes und Fragmentarisches zu verstehen, sondern immer tiefer in ihren Zusammenhang einzudringen und die Kräfte mit

1) Werke zur Philosophie, Bd. II, S. 471 f. (Begriff des höchsten Gutes II 1830).

2) Werke zur Philosophie, Bd. II, S. 450 ff. (Begriff des höchsten Gutes I 1827).

den Gesetzen ihres Verhaltens als ein unzertrennliches Ganze, durch welches zugleich auch das ganze System der lebendigen körperlichen Dinge gegeben ist, aufzufassen und darzustellen. Auf dem ethischen Gebiet aber ist gerade jene schon erwähnte und überall, wo nichts als Pflichtenlehre oder Tugendlehre aufgestellt wird, unvermeidliche, an sich aber höchst unnatürliche Trennung der Handlungsweise und Tätigkeit von dem daraus hervorgehenden Werke das, wodurch am meisten alles Interesse an derselben aufgehoben wird... Darum habe ich mich auch in alle diese herrlichen Lobpreisungen niemals finden können ... von einer Pflichtmäßigkeit des Handelns, welche garnicht daran denke, was dabei herauskommt oder nicht ... Geht eine Handlung von einem Zweckbegriff aus: so kann sie auch nur darnach geschätzt werden, wieviel oder wenig jener Begriff durch sie seinen Gegenstand erhält. Will ich aber nichts bewirken, warum handle ich? Geschieht es auch nur, um mich Andern als einen solchen und so Gesinnten zu zeigen: so will ich ja doch etwas in diesen bewirken. Es bliebe also nur übrig, daß jeder nur handelt, um so zu sein und zu bleiben, wie er ist. Aber dazu brauchen wir nie etwas Bestimmtes zu tun ..., sondern nur irgendetwas zu tun. Denn wird nur das Leben durch Tätigkeit erhalten: so bleibt jeder auch dadurch, was er ist". Die Forderung geht zunächst auf das Eine Ganze des sittlichen Gegenstandes, auf die Reinkultur geistigen Lebens. Der Gedanke an die Naturwissenschaft drängt sich Schleiermacher auf. In ihr werden Kräfte, Gesetze und das ganze Weltgebäude zugleich erforscht, in der Ethik herrscht die unnatürliche Trennung der Handlungsweise und Tätigkeit vom Werke. Hier wird nur scheinbar eine Lücke in Kants Ethik berührt: er hat die Anwendung des Prinzips schon allein dadurch gesichert, daß er es als wissenschaftliche Formel eines in der sittlichen Praxis grundlegenden Begriffs (der Pflicht) entwickelte; aber Schleiermacher hatte nicht erkannt, daß es sich in der Unterscheidung von Inhalt und Form um die Frage handelt, ob der Wille durch einen Gegenstand bestimmt werden dürfe oder durch eine Idee, durch die von jedem bestimmten Gegenstand absehende Idee des Gesetzes als des Willens der Allheit. Der Inhalt bedeutet hier nicht die Anwendung, sondern Form und Inhalt entsprechen den Terminis apriori und aposteriori. Dem durch die Form bestimmten Willen ist es keineswegs gleichgültig, wie Schleiermacher vorgibt, ob er etwas bewirkt und was. Nur

kann er nicht im Voraus bezeichnen, was in jedem einzelnen Fall zu tun ist, denn ihm steht das Leben, in das das Handeln eingreifen soll, als ein Unerschöpfliches vor Augen, das ihm immer Gelegenheit geben wird, in mannigfaltiger Weise sich zu äußern. Diese Äußerung wird er dem Prinzip unterwerfen, das in ihm herrscht. Er wirkt also in das Leben ein, ohne jedoch eine für Alle und für alle Zeit giltige Lösung zu besitzen. Der Gesichtspunkt aber ist ewig und unerschöpflich, der die verschiedenen Handlungen hervorbringt. Aber Schleiermacher weiß nichts von der Einheit des Willens in der Methode. Er sucht nicht die Einheit des Willens, sondern ein Bereich des Sittlichen als Objekt einer Wissenschaft. Die Berufung auf die Naturwissenschaft zeigt, daß ihm eine Fläche vor Augen steht, auf der die einzelnen Willenssphären geordnet eingezeichnet sind. Denn „die Darstellung des Sittlichen als höchsten Gutes ist parallel der Darstellung der Natur als Totalität der Formen“,[1]) d. h. als Totalität der Erscheinungen. Von ihnen sind die Kräfte und Gesetze unterschieden. Die Erscheinungswelt zu konstruieren, ist Ziel der Naturwissenschaft, nicht anders der Ethik als Geschichtswissenschaft, die in der genauesten Parallele zu jener steht. Denn nur die die Erscheinung bildenden Stoffe sind verschieden — Materie hier, Vernunft dort. „Daß nun Vernunft gleich wieder als Natur gedacht werden muß, wenn sie Gegenstand sein und bewußt werden soll ... leuchtet ein und beweiset eben das Untergeordnete und Unvollkommene der Trennung.“[2]) So ist es die eine Wissenschaft und Erkenntnismethode, die in Natur und Geschichte herrscht, und durch diese Verschmelzung verliert die Ethik ihre methodische Selbständigkeit. Der Wissenschaftsbegriff ist charakterisiert durch die Beziehung auf die Totalität der Phänomene, und da letzten Endes die Phänomene durch ihre raumzeitliche Verkettung ein Einziges bilden, muß eine Vereinigung der noch getrennten Gebiete von Natur- und Geisteswissenschaft wenigstens als Ziel ins Auge gefaßt werden. Denn „wie im Sein der Welt als dem völligen Ineinander von Natur und Vernunft in jedem für sich Setzbaren die eine gemessen werden kann durch die andere [Sittenlehre und Naturwissenschaft]: so ist auch im Werden der Weltweisheit Sittenlehre und Naturwissenschaft durcheinander meßbar und bedingt“. „Die Sitten-

1) Twesten, Einleitung 1812 § 102; Braun S. 258.
2) Schweizer S. 26 (1816); Braun S. 532.

lehre ist bedingt durch die Naturwissenschaft dem Inhalte nach, weil das Dingliche in der Vernunft nur erkannt werden kann in und mit der Gesamtheit alles Dinglichen, also in und mit der Natur." „Die Sittenlehre ist bedingt durch die Naturwissenschaft ihrer Gestalt nach, weil die Sittenlehre als beschauliche Wissenschaft nur sichern Bestand hat, insofern in dem Erkennenden die beschauliche Richtung überhaupt, also auch auf die Natur gesetzt ist."[1]) [Beachte „beschauliche Wissenschaft"]. Auch dieses hängt zusammen mit der Vorherrschaft des Begriffs der Güter, „der allein kosmisch ist und von einer Aufgabe ausgeht, welcher, wenn sie auch nicht aus der Idee eines Systems menschlicher Erkenntnis ausgegangen ist, doch ihre Stelle in derselben niemand bestreiten wird".[2]) Daher seien alle Formen der Pflicht- und Tugendethik auf die des höchsten Gutes zu reduzieren, in denen der Kosmos der geistigen Natur in seiner Verbindung mit der physischen zur Konstruktion kommt. Wenn auch historisch der Begriff nicht von einem System der menschlichen Erkenntnis ausgegangen ist, so kann er doch systematisch in ihm eine Stelle beanspruchen. Von Spinoza wird gerühmt, daß „bei ihm die Sittlichkeit überall in genauestem Verhältnis steht mit dem wahren Wissen, und zwar nicht etwa irgend eines einzelnen unmittelbar Praktischen, sondern mit dem Wissen des Ganzen".[3]) Auch Grundlinien S. 245 wird von einem System gesprochen, das „das Ganze menschlicher Erkenntnis" umfaßt, „sollte es gleich bloß im Umriß sein," wobei „die Ethik einen wesentlichen Teil jenes Ganzen ausmache". Darum kann Schleiermacher von dem „inneren Grund und Quell alles anderen Wissens"[4]) reden, weil alles Wissen nur insofern ein Wissen ist, als es dem Wissenschaftsganzen, genauer:

---

1) Twesten, Einleitung 1816 §§ 64, 67 f., Braun S. 537 ff. Bekannt ist die Einwirkung dieser Anschauung auf die Christologie Schleiermachers: zu der unsündlichen Vollkommenheit Christi gehört ihm seine Irrtumslosigkeit. Vergl. Schweizer S. 224, Braun S. 295 (1827): „Aller Irrtum ist Übereilung" und S. 229, Braun S. 155 (1805/06): „Es gibt in jedem desto mehr Irrtum, je mehr noch für ihn Unethisiertes in ihm ist". Schon in den Grundlinien S. 162 sehr scharf: „Ja, es ließe sich als ein schwerscheinender Satz behaupten, daß, angenommen die Gesinnung könne sich umkehren, dann auch eine neue Übung und Gestaltung des Erkenntnisvermögens vorangehen müsse, ehe es der neuen Gesinnung mit gleichem Geschick werde dienen können".

2) Grundlinien, S. 310 f.

3) Grundlinien, S. 288.

4) Twesten, Einleitung 1816 § 33. Braun S. 528.

der Welt des Gewußten angehört. In der Idee des höchsten Wissens vermischen sich Naturwissenschaft und Ethik. Im „höchsten Sein" ist „Natur Vernunft und Vernunft Natur, Idee Erscheinung und Erscheinung Idee; und im höchsten Wissen Ethik Physik und Physik Ethik; das Spekulative zugleich empirisch und das Empirische zugleich spekulativ".[1]) Trotzdem soll die Teilung in physisches und ethisches Wissen nicht aufgehoben sein. Sie festzuhalten bedarf es einer dem erkenntnistheoretischen Gebiet angehörenden Theorie über das Verhältnis von Sein und Denken, die zum Resultat hat: „Im Gesamtgebiet des Denkens ist uns eine Teilung entstanden, indem einmal das Sein das Aktive ist und das Denken das Sekundäre, und dann wieder das Denken das Aktive und das Sein das Sekundäre".[2]) Oder: „Wir subsumieren sonach auf der einen Seite das dem Wollen zu Grunde liegende Denken unter das auf das Wissen gerichtete, auf der andern entsteht uns nun die Teilung in physisches Wissen und ethisches Wissen und dem Sein nach in Natur und Geist."[3]) An den beiden Polen Denken und Sein wird also der Aufbau entwickelt, jenachdem die eine oder andere Seite vorangeht. Beide sind aber aufs engste auf einander angewiesen und nur relativ selbständig. Denn hören wir, wie die aus ihnen entspringenden Wissenschaften sich zueinander verhalten:[4]) „Wenn wir auf den Inhalt sehen, so hat sich alles reale Wissen immer geteilt in Naturwissenschaft und Geschichte. Diese Teilung ruht auf einem doppelten Gegensatz. Was wir Natur nennen im Gegensatz gegen Geschichte, ist das Reale, was ideal werden will, und was wir Geschichte nennen im Gegensatz gegen Natur, ist das Ideale, das real werden will, weil sich die Vernunft immer der Natur einbildet ... Sie [diese Teilung] ist aber nur ein relativer Gegensatz, dessen eines Glied nicht ohne das andere zu denken ist, und die Auflösung beider ineinander ist die reale Seite der Philosophie ... Die absolute Architektonik ist nichts als die erfüllte Idee des Wissens in der Identität des Ethischen und Physischen, die vollendete Philosophie, auf welche alles Wissen immer die Tendenz haben muß. Wir sind noch sehr weit davon entfernt, aber niemand ist ein Philosoph, der sie nicht anstrebt." Diese Gedanken bilden den Schlußstein

1) Schweizer S. 41, Braun S. 498 (1816).
2) Dialektik (Halpern) S. 210 (E. 521).
3) Ebendort.
4) Ebendort S. 306 f. (B. 309 f.).

von Schleiermachers Wissenschaftslehre und den Punkt, wo sie die vollendete Ethik in sich aufnimmt. Beides fällt zusammen. Wenn das Geistige sich völlig die Natur unterworfen hat, ist die Identität des Ethischen und Physischen erreicht, die Welt der Natur und die Welt der Geschichte sind eins, die „Tendenz", d. h. die Idee, alles Wissens ist wirklich geworden. Durch dieses Ideal ist also das gesamte Wissen charakterisiert: die stofflich getrennten Gebiete von Natur und Geist sind nur in der zeitlichen Form geschieden. Noch ist das eine Gebiet, das der Natur, nicht ins Erkennen völlig aufgenommen, und noch strebt das andere, das des Geistes, danach, sich völliger in der Natur auszudrücken. Dieser Unterschied im Verhältnis zum erfahrbaren Sein bleibt bestehen. Aber die wissenschaftliche Betrachtung sieht beidemale die gleiche Aufgabe vor sich, nämlich die Regeln zu ergründen, die in der Welt herrschen, letztlich in der einen, geeinten.

Schleiermacher hat daher auch die Frage erwogen, wie sich bei der idealen Identität des Stoffes Ethik und Physik trennen lassen. Später begnügt er sich, ihre Selbständigkeit, wie sie aus dem faktischen Zustand des Wissens resultiert, hinzunehmen, im Brouillon 1805/06 beantwortet er sie prinzipiell: „Wir haben [in der Ethik] darzustellen, was so von dem höhern Vermögen beseelt der menschliche Geist produziert. Es ist nicht ein anderes Resultat, als was auch der Mensch als Natur betrachtet gibt. Denn in der Natur muß alles als möglich gesetzt und also auch seinem Wesen nach beschrieben werden, was durch Freiheit sein soll, und so wird alles dort gesetzt, aber nur durch die Intelligenz das Ganze produziert; in der Ethik wird es kategorisch gesetzt und als seine Produktion das Einzelne und Ganze" (Braun Bd. II S. 82 f.). Die Identität des Stoffes ist behauptet; der Unterschied liegt 1. im deskriptiven Setzen der Totalität der Welt in der Physik, während die Ethik kategorisch setzt. (Eine Inkonsequenz; der Gedanke ist später gänzlich abgelehnt worden, er widerspricht dem Grundsatz der Anschauung und würde dem Sollen in der Ethik nahekommen.) 2. Im Produzieren der Totalität als Ganzes in der Physik, als Einzelnes und Ganzes in der Ethik. Das will besagen, daß die Ethik neben der Konstruktion des höchsten Gutes auch das Werden der einzelnen sittlichen Lebensgebiete ins Auge faßt, die es in sich enthält. Auch dieser Unterschied eine Inkonsequenz, sofern kein Grund ersichtlich ist, daß das Geistige als Natur betrachtet unter andern Gesetzen hervorbringt,

als isoliert betrachtet. Die Gesetzlichkeit der Animalisation bleibt doch auch neben der der Vegetation eine eigentümliche. Dieser Gedanke bleibt daher später unerwähnt.

In der restlosen Durchdenkung vom Ansatz aus muß sich wie die Eigenart so der Fehler am stärksten zeigen. Worin besteht die Selbständigkeit der Wissenschaft von den Geschichtsprinzipien, wenn sie dereinst mit denen der Natur identisch sein werden? Lediglich in der Begrenztheit des jeweiligen zeitlichen Zustandes. Die Idee des Wissens aber tendiert auf Überwindung der Selbständigkeit der Ethik. Es ist nicht im Sinne Schleiermachers, wollte man ihr durch die Bemerkung Dauer verleihen, eben in der stetigen Tendenz liege eine Gewähr ihrer stetigen Eigenart; denn wie es mit der Dauer des unvollkommenen Standes bestellt ist, ist gegenüber dem Anderen gleichgiltig, daß die Idee der ethischen Wissenschaft ihre Auflösung in sich trägt und dadurch unausbleiblich die Selbständigkeit der Methodik auflöst. Weiter aber ist zu bemerken, daß das Werden, wie es Schleiermacher für den Geist annimmt, nicht ihm allein zukommt. Denn es vollzieht sich in der Natur, und jeder Schritt des Geistes ist auch mit dem Wirklichwerden einer neuen Naturregel verbunden, bis Geistesgesetz und Naturgesetz unlösbar eins sein werden. Sind also die Prinzipien die gleichen, so bleibt als einziger Unterschied der der Substanzen, der schwach genug in einem Urteil der Modalität begründet ist: Natur — das Reale, das ideal werden will, Geist — das Ideale, das real werden will.

Es lohnt sich, bei diesem Satz, so wenig er der Ethik angehört, innezuhalten. Denn es ist überaus bezeichnend, daß Schleiermacher das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit spekulativ darzulegen sucht. Das eigentümliche Problem wird nicht für jedes dieser Gebiete in Erwägung gezogen, dagegen wird in der Welt des Geschehens den Vorgängen der Natur und der Geschichte ihre Beziehung zur Erfahrung der Sinne angewiesen und danach ihre Differenz bestimmt. Schleiermacher geht nicht von den exakten Naturwissenschaften aus, sondern läßt sich von den Sinnen lehren, was die Natur sei: die durch die Rezeptivität wahrgenommene Erscheinungswelt; (denn auf den Gegensatz von Spontaneität und Rezeptivität läßt sich der von Realwerden und Idealwerden zurückführen). Die Geschichte mag sich dann über der wahrgenommenen Natur als eine zweite aufbauen, in der der Mensch selbst handelnd auftritt. Denken und Wollen sind die beiden seelischen Kräfte,

die uns als passive und aktive Faktoren an der Gesamtnatur teilnehmen lassen. Verhältnisbestimmungen wie die, daß das Wollen das Denken sei, welches dem Handeln zu Grunde liegt,[1]) fließen daraus; sie können psychologisch richtig sein und verfehlen doch zu Gunsten einer spekulativen Einheitsbetrachtung die Orientierung an dem Kulturfaktum der physischen und moralischen Wissenschaften, die sich die Aufklärung der Probleme Natur und „Geist" angelegen sein lassen. Wer sich, wie Kant, von der Naturwissenschaft bei der Frage: Was die Natur sei? leiten läßt, dem kann es nicht zweifelhaft sein, daß das Problem der menschlichen Gemeinschaft und des guten Willens eine eigene Methodik erfordert. Den Kernpunkt hatte Kant getroffen, indem er die transzendentale Frage stellte: Kraft welcher Prinzipien hat die Naturwissenschaft den Charakter einer reinen Erkenntnis? Welches sind die Prinzipien des reinen Willens, die ihn zur Grundlage menschlichen Kulturlebens befähigen?

Diese Orientierung ist Schleiermacher schlechterdings fremd. Statt dessen treten die zweifelhaften Begriffe Natur und Geist als Abspiegelungen der beiden menschlichen Seelenkräfte Erkennen und Wollen ein. Weltgeschehen wird konstruiert. Dieses Spiel mit den Grundwesenheiten der Welt ist aber nur ein schwacher Ersatz für den Reichtum geschichtlichen Lebens in Wissenschaft und Sittlichkeit, dem die Philosophie nachgehen darf. Und wenn es ihr auch auf Grundsätze ankommt und es scheint, als ob sie damit nur das Gerippe des Lebendigen in Händen zu halten begehrte: der Grundsatz ist keine Abstraktion, er ist Wurzel und produktive Kraft der in der Geschichte sich ausgestaltenden Wissenschaft und Sittlichkeit. Daß der gute Wille und seine Richtung der Kantischen Ethik zum Grundproblem wurde, d. h. als Prinzip der Sittlichkeit erkannt wurde, gibt ihr eine Weite, die sie an keine erreichte oder erträumte Kulturform bindet. Das unerschöpfliche Leben will sie nicht meistern und auf Regeln bringen; die unendliche Mischung der Elemente im Menschen weigert sich jeden Schemas. Das Kantische Sittengesetz ist als Gesichtspunkt zu verstehen, der in jedem Menschen eigentümliche Handlungen hervorbringt. Kant hat diese Weite freilich wenig betont. An dem grossen Gedanken der Selbstgesetzgebung fesselte ihn mehr die Gesetzlichkeit; die Frage nach dem Allgemeingiltigen war Anfang und Ende seiner Philosophie. Es blieb einem späteren Geschlecht, das durch die Er-

1) Dialektik (Halpern) S. 206 (E. 517).

schütterung der alten, alles regelnden Ordnung in Gesellschaft und Staat zu stärkerem Gefühl der Einzelpersönlichkeit gekommen war, vorbehalten, den Gedanken der Individualität in seiner Schönheit zu entdecken. Aber es ist ein Irrtum, wollte man Kant so mißverstehen, als gelte es ihn zu verbessern und nicht vielmehr einen Gedanken von ihm stärker herauszuheben. Daß der alte Kant es nicht vermocht hatte, ihm in der Metaphysik der Sitten Gestalt zu geben, läßt sich menschlich begreifen und ändert nichts an seiner prinzipiellen Erfassung.

Es ist aber ein merkwürdiges Verhängnis, daß es dem Denker, der als Prediger der persönlichen Lebendigkeit Verständnis der Individualität bewiesen hat, nicht gelungen ist, diese Idee in der Ethik klarzulegen. Sie erscheint nur als Nebensache gegenüber dem Begriffspaar Natur und Geist. Gerade die Individualität, der gute Wille des einzelnen Menschen, ist aus der zentralen Stelle gerückt und das ethische Problem in das Gebiet überpersönlicher Kräfte verschoben. Ein Weltprozess steht im Zentrum der Ethik. Damit ist das Verständnis der Individualität nicht erarbeitet, und auf der anderen Seite auch Kants Streben nach einer allgemeingiltigen Begründung der Sittlichkeit verloren gegangen. Die Allgemeingiltigkeit der konstruierenden Ethik ist nicht die fruchtbare Einheit des Prinzips.

Es ist kein Zweifel, daß aus dem Gedanken der Durchdringung von Natur und Geist das auf die Ausgestaltung der Lebensformen gerichtete sittliche Denken starke Motive entnehmen kann; Schleiermachers Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten seiner Zeit verleiht der abstrakten Idee im Lebenswerk dieses Mannes eine eigne Wärme. Dennoch darf man sich nicht darüber täuschen, daß das Problem Natur und Geist, wenn es zum Ausgangspunkt der Ethik gemacht wird, eine Gefahr für den klaren Zusammenhang des philosophischen Denkens mit der Kulturarbeit bildet. Für die Erkenntnistheorie wie für die Ethik. Denn auch die stille und gediegene Arbeit des naturwissenschaftlichen Denkens droht es durch geistvolle Konstruktionen zu verdecken. „Da ... ein analoges Verhältnis stattfindet zwischen Tier und Pflanze (wie zwischen Mensch und Tier), so kann man allerdings eine Reihe von Aufsteigungen der Entwicklung des Idealen annehmen und den Menschen mit seinem ganzen Sein als letztes Glied setzen, so daß die Ethik nur in die Physik des Menschen

verwächst.“ [1]) Man nehme diese Worte nicht als Antizipation der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre. Denn Schleiermachers Theorie sucht nicht nach der Urform, aus dem die Mannigfaltigkeit der Natur hervorgegangen ist, dem Prinzip der Differenzierung; sondern sie meint spekulierend die ewige Grenze überspringen zu können, die in den grundverschiedenen Fragen nach der Natur der Naturwissenschaft und dem Gesichtspunkt des sittlichen Handelns, zwischen dem Problem der Naturerkenntnis und der Ethik aufgerichtet ist.

Bevor wir von diesem Punkt aus gradlinig fortschreiten zu der Wurzel von Schleiermachers Position, die in dem Verlassen der Beziehung von Philosophie und strenger Wissenschaft und dem Anschluß an in gewöhnlichem Sinne psychologische Unterscheidungen liegt, also darin, daß er die Bedeutung der transzendentalen Frage in Kants Philosophieren nicht verstand, betrachten wir als ein Symptom des Welt- und Wissenschaftsbegriffs, dessen Ausbau wir verfolgt haben, die Frage von Naturgesetz und Sittengesetz. Sie drängt sich bei der Tendenz zur Identität von Natur und Geist auf und ist im System nicht von selbständiger Bedeutung, sondern Konsequenz und Symptom der behandelten Grundlagen.

Zusammenfassend läßt sich von der Abhandlung über Naturgesetz und Sittengesetz sagen, daß sie zweierlei nachweisen will: das Sittengesetz ist nicht durch das Sollen charakterisiert, dem sich überhaupt kein klarer Inhalt abgewinnen läßt, sondern in ihm handelt es sich auch um die Bestimmung eines Seins; und das Naturgesetz kennt auch ein Sollen, nämlich einen Mangel in seiner Wirksamkeit. Daher: „Die Seinsbestimmung ist ... von derselben Art, und das Sollen ist auch von derselben Art ... Also werden auch, was wenigstens das Verhältnis des Gegenstandes zum Gesetz betrifft, Naturwissenschaft und Sittenlehre keineswegs zwei verschiedene Formen haben müssen, sondern sie werden sich füglich hineinbilden lassen in eine gemeinschaftliche. ... Die Form der Sittenlehre wird die beste sein, in welcher die Intelligenz dargestellt wird, als aneignend und bildend und sich so in einer eigenen in sich abgeschlossenen Schöpfung offenbarend“.[2])

Die Bestreitung des Sollens im Sittengesetz mutet zunächst seltsam an. Schleiermacher legt es nämlich darauf ab, nachzu-

1) Dialektik (Halpern) S. 211 (§ 213).

2) Werke zur Philosophie Bd. II, S. 416 f.

weisen, daß die Zweiheit von Kräften, die befehlende und die gehorchende, die dieser Begriff voraussetze, nicht vorhanden sei. Bleibe also das Sollen in seiner Verwandtschaft mit dem Gesetzesbegriff nur als Ausdruck des Allgemeinen; wenn man es nicht kurzerhand als Zauber auffassen und ablehnen wolle. Das Allgemeine aber ermangele des Übergangs zum Individuellen, zur Mannigfaltigkeit der Anwendungen; daß das nur bei einer bestimmten Auffassung des Gesetzes richtig ist, hatten wir schon erörtert. Doch zum Verständnis der Ablehnung des Sollens: Die Redeweise Schleiermachers ist mythisch. Was er konstatieren will, indem er nach der befehlenden und gehorchenden Größe sucht, ist dies: der gute Wille ist nicht etwas für sich, etwas „rein Geistiges", was erst einen Leib suchen muß und unter Umständen keinen findet; sondern der gute Wille ist geistige Macht, eine Potenz, eine Größe in dem Weltganzen. So schließt sich an die Ablehnung des Sollens sofort positiv der Nachweis von der Realität des Geistigen in der Welt im Gesetz an. Das Sittengesetz wäre nur ein theoretischer Satz, wenn es nicht unmittelbar mit der Achtung vor dem Gesetz verbunden wäre. „Jene Achtung vor dem Gesetz ... konstituiert also eigentlich erst das Gesetz, und ist die Wirklichkeit des Gesetzes ... Es ist nur ein und dasselbe oder ein und derselbe transzendentale Akt, wodurch die Vernunft praktisch wird, d. h. als Impuls besteht, und wodurch es ein Sittengesetz gibt."[1]) So kommt Schleiermacher zu dem Schluß. „Wird aber dem Gesetz gemäß gewollt, so ist notwendig auch in der erscheinenden Handlung etwas, wodurch das Gesetz repräsentiert wird. Eben dieses ist ja ein Sein, es ist die innerste Bestimmtheit des Ich, und aus unserem Gesichtspunkt weit mehr ein Sein als die äußere Tat, und was aus derselben hervorgeht; denn die bestimmende Kraft der Gesinnung ist das eigentliche und ursprüngliche sittliche Sein, wodurch allein jede erscheinende Tat, sie sei nun vollkommner oder unvollkommner, an der Sittlichkeit teilnimmt ... Das Gesetz ist also nur Gesetz, sofern es auch ein Sein bestimmt, und nicht als ein bloßes Sollen, wie denn auch ein solches streng genommen garnicht nachgewiesen werden kann."

Wir kennen dieses Resultat, wir hatten es schon auf andere

1) Werke zur Philosophie Bd. II, S. 408 f.

Weise erarbeitet und mußten es nach dem Verständnis des Weltbegriffs erwarten.

Völliger noch wird die naturalistische Methodik für die Ethik dadurch proklamiert, daß ein „Sollen", d. h. ein stetiges Unvollendetsein im Wirken des Naturgesetzes aufgewiesen wird,[1]) ein Unvollendetsein, das es mit dem Sittengesetz gemein hat. Schon in der Erkenntnis des Gesetzes ist die Analogie vorhanden: stets weisen neue Erscheinungen auf größere Zusammenhänge und höhere Gesetzlichkeiten hin. Und von den „Mißgeburten als Abweichungen des Bildungsprozesses" und den „Krankheiten als Abweichungen in dem Verlauf irgend einer Lebensfunktion" ist gesagt: „diese Zustände verhalten sich zu dem Naturgesetz, in dessen Gebiet sie vorkommen, gerade wie sich das Unsittliche und Gesetzwidrige verhält zu dem Sittengesetz".[2]) Leicht führt der Schritt weiter zu der Perspektive auf die Stufenfolge von Kräften und Prozessen in der Welt, die mit dem Mechanismus beginnt und in der Begeistung ihren Gipfel findet. In diesen Stufen wirkt jeweils in der höheren die Gesetzlichkeit der niederen als Hemmung und Krankheit fort; die „Insuffizienz" auf der obersten Stufe, der Begeistung, die durch das Böse bezeichnet wird, und mit der es zusammenhängt, daß von einem Sollen gesprochen werden kann: ist sie etwas Anderes als eine Nachwirkung der tieferen Stufen? Bereits in den Denkmalen[3]) heißt es: „Jede organische Natur hat ihre Regel, ihr Sollen". Und aufs deutlichste in der Ethik:[4]) „Von dem gleich allgemeinen Begriff ist das Einzelne auf der Naturseite ebenso sehr abweichend wie auf der Vernunftseite". „(b) In wiefern das erscheinende Sein oder das Ding nie dem Begriff angemessen ist, ist eben auch das physische Wissen Ausdruck eines Sollens und nicht eines Seins" ... Und Vorlesung: „Jedes theoretische Wissen stellt eigentlich ein Soll auf und man sucht dann die Verhältnisse des Seins dazu; aber

1) Als Parallele vergl. man Goethes Aufsatz von 1798 über „Erfahrung und Wissenschaft", der erst spät aus dem Nachlaß veröffentlicht ist. Die Naturphilosophie hat auch ohne gegenseitige Abhängigkeit eine große Ideengemeinschaft gehabt, und es gehört zur Erkenntnis dieser Strömung, die gleichen Früchte an mancherlei Bäumen aufzuweisen.

2) Werke zur Philosophie, Bd. II, S. 413.

3) S. 83.

4) Schweizer S. 39f. (1816); Braun S. 537 und 493 (1816). Vergl. als besonders bezeichnend auch Dialektik (Halpern) S. 213 (E. 522); Twesten 1812 Einleitung § 10 und 1816, Einleitung § 93; Braun S. 246 und 545.

nie stimmt beides überein; ein Soll, das nicht zugleich Sein wäre, bliebe ein Gedanke von Nichts. Solche aber enthält weder die Sittenlehre noch die Naturwissenschaft. Nur in uneigentlichem Sinne kann man sagen, die Sittenlehre enthält das Soll, wozu die Naturkunde das Sein. Soll wäre das Allgemeine, Sein das Einzelne".

Wir treten in die Kritik dieser Ausführungen vom Standpunkt Kants aus ein. Das letzte Zitat legt den Ausgang von der Erkenntnistheorie nahe. Das Allgemeine, das Gesetz, erscheint als die allgemeine Formel, unter der das Einzelne verstanden werden soll. So sei es in jeder theoretischen Wissenschaft. Wir dürfen in erster Linie an die Naturwissenschaft denken. Wie steht es in ihr um das Verhältnis von Prinzip und wissenschaftlicher Erfahrung? Darauf gibt es nur die Antwort, dass die Erfahrung soweit Erkenntnis ist, als sie durch das Erkenntnisprinzip zur Entdeckung gebracht ist. Das „Allgemeine" und das „Einzelne" vermögen sich nicht zu trennen, sie sind innerlich aufeinander hingewiesen. Das eine wäre nicht ohne das andere Teil der wissenschaftlichen Erkenntnis. Daß Schleiermacher diesen Punkt, der auch für seine Ethik nicht bedeutungslos werden sollte, verfehlt hat, indem er die Korrelation zwischen beiden nicht sah, darf wohl darin gesucht werden, daß er an der naturwissenschaftlichen Arbeit und ihren Problemen nicht teilnahm, in denen Kant gestanden hatte. Zumal in dem Aufsatz über Naturgesetz und Sittengesetz ist es offenbar: wenn Schleiermacher von der Natur spricht, so ist es die Natur, die wahrgenommen, empfunden, geschaut wird, in der es mehr Dinge gibt, als sich auf fertige Formeln abziehen lassen. In ihr wird die einzelne Erscheinung zum Problem, das die bisherige Bedeutung eines Komplexes umstößt und zu revidieren nötigt. Aber das darf nicht das letzte Wort über Natur und Naturgesetz sein. Das Prinzip aller Versuche, das Einzelne aus allgemeinen Gesetzen zu begreifen, die es hervorgebracht haben, dauert im Wechsel der Formeln an. Die Kategorien sind die Grundlegungen, auf Grund deren das Denken der Erkenntnis die wissenschaftlichen Handhaben zum Begreifen der Natur bietet, die wir in den Naturgesetzen haben. Und ebenso dürfen wir zum Verständnis des Sittengesetzes nicht von der allgemeinen Formel sprechen, unter der das Einzelne der geschichtlich-sittlichen Erscheinungen begriffen wird. Das ist in doppelter Hinsicht falsch. Einmal geht die Frage nach dem Sittengesetz tiefer als auf die Regel der Erzeugung eines sittlichen Gutes; sie muß die wechselnden Regeln wieder

zurückführen auf die Einheit eines Prinzips, eines Gesichtspunkts, aus dem Regel und Handlung entspringen muß, um als gut zu gelten. Und dann handelt es sich in der Ethik nicht um Erscheinung und Begriff, sondern, um Kants Terminus zu gebrauchen, um ein Sollen.

An diesem Ausdruck hat Schleiermacher, wie wir schon sahen, Anstoß genommen. Der Anstoß war vor allem motiviert durch sein Bestreben, das Geistige im Weltganzen als Faktor zu begreifen, welcher der Naturkraft gleich wirkt. Nun ist es sicherlich nicht Kants Meinung gewesen, diese Auffassung auszuschliessen. Die Weltbetrachtung kennt mancherlei Arten von Kraft, aus denen sie die Erscheinungen zu verstehen sucht. Und Kant hat daran keinen Zweifel gelassen, indem er es ausspricht: „Der Wille als Begehrungsvermögen ist nämlich eine von den mancherlei Naturursachen in der Welt“ [1]); wobei der Ausdruck „als Begehrungsvermögen“ so viel besagt als: sofern wir ihn seinem psychologischen Charakter nach als eine Größe betrachten, durch die etwas herbeigeführt wird. Das Sollen kann also nicht bedeuten, daß die Sittlichkeit keinen Übergang von der Idee zur Tat wisse, also im Grund auf Illusion beruhe. Wie steht es mit der Verwirklichung des Guten? begreift sie das sittliche Denken nicht unter seine Befugnisse? In diesem Sinne hat Schleiermacher seine Fragen gestellt, wo der Befehlende im kategorischen Imperativ zu suchen sei, und wem befohlen werde. Aber das Sollen in Kants Sinn ist damit nicht getroffen. Denn mit dem Sollen hatte er ausdrücken wollen, daß das Gute Geltung und Recht hat trotz der Widerstände, die das gebundene menschliche Ich ihm entgegensetzt; wo es nicht rein als das Herrschende im Menschen auftritt (und der empirische Mensch ist „Spottgeburt von Dreck und Feuer“), da betonen wir wider alle Erfahrung seine bindende Nötigung, indem wir uns im Begriff des Sollens als ihm verpflichtet hinstellen. „Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch, daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäß sein sollen, welches kategorische Sollen einen synthetischen Satz a priori vorstellt, dadurch, daß

1) Einleitung zur Kritik der Urteilskraft S. XII.

über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen reinen für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welche die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält“ [1]). Oder:[2]) „Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen; mit einem Worte, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist): so sind die Handlungen, die objektiv als notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig und die Bestimmung eines solchen Willens objektiven Gesetzen gemäß ist Nötigung“. „Ein vollkommen guter Wille würde also ebensowohl unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen genötigt vorgestellt werden können, weil er von selbst nach seiner subjektiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann ... Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken“.

Also es ist nicht an dem, daß Kant im Sollen die Realität des Willens leugnet. Allerdings betont er sie nicht, aber deswegen, weil sie ihm für seine Untersuchungen nicht in Frage ist. Was der Wille als Seelenkraft sei, und wie aus ihm die menschlichen Verhältnisse hervorgehen, und welche das bei gesunder Äusserung seien: ist nicht sein Problem. Er definiert den Willen wohl gelegentlich, um sein Arbeitsgebiet in der praktischen Vernunft gegen die reine Vernunft abzugrenzen. Solche psychologische Betrachtungen stellte er auf allen Gebieten an, die er in Angriff nahm; darin ist er ein Schüler der Engländer. Dabei aber kommt es ihm nicht auf die psychische Tatsache des Denkens, Wollen, Fühlens an, sondern auf das Prinzip, welches das Denken zum wissenschaftlichen Erkennen, das Wollen zum reinen Willen, das Fühlen zum künstlerischen Fühlen macht. Dagegen bleibt Schleiermachers Problem in der psychologischen Vorarbeit stecken. Die Tatsache, das Sein des psychischen Prozesses empfindet er als gefährdet, wenn vom Sollen, also dem

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Vorländer) S. 83.

2) Ebendort S. 34f.

Gesichtspunkt einer Handlung an Stelle der Kraft des Wollens die Rede ist. Er übersieht, daß im Begriff des Sollens wiederum nur von der einen Grundfrage des Kantischen Philosophierens die Rede ist: vom Gesetz; und daß der Begriff angewendet ist mit Rücksicht auf die Grenzen der menschlichen Natur gegenüber dem unbedingten Anspruch des Guten, der dem empirischen Willen gegenüber zur Nötigung wird. Auch in dem Begriff des Sollens ist es der Gesetzesgedanke, der ihm in Kants Ethik Eingang verschafft hat.

6. Kapitel.

Anthropologie als Grundwissenschaft. Denken, Wollen und Sein.

Wie in der Kritik der reinen Vernunft, so hat Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ein deutliches Bewußtsein von der Eigenart seines Philosophierens; von der Art, wie er die Philosophie aus der über Erfahrungen räsonnierenden Weltweisheit zur Frage nach den Prinzipien einer reinen wissenschaftlichen oder praktischen Vernunft führte. „Man denke doch ja nicht, daß man das, was hier gefordert wird, schon an der Propädeutik des berühmten Wolff vor seiner Moralphilosophie, nämlich der von ihm so genannten allgemeinen praktischen Weltweisheit, habe und hier also nicht eben ein ganz neues Feld einzuschlagen sei. Eben darum, weil sie eine allgemeine praktische Weltweisheit sein sollte, hat sie keinen Willen von irgend einer besonderen Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungsgründe völlig aus Prinzipien a priori bestimmt werde und den man einen reinen Willen nennen könnte, sondern das Wollen überhaupt in Betrachtung gezogen mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieser allgemeinen Bedeutung zukommen, und dadurch unterscheidet sie sich von einer Metaphysik der Sitten, ebenso wie die allgemeine Logik von der Transzendentalphilosophie, von denen die erstere die Handlungen und Regeln des Denkens überhaupt, diese aber bloß die besonderen Handlungen und Regeln des reinen Denkens d. i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig a priori erkannt werden, vorträgt. Denn die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens untersuchen und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche größtenteils aus der Psychologie geschöpft werden.“ Hier ist der Ge-

sichtspunkt klar ausgesprochen, der Kants Philosophieren auszeichnet.[1]) Nicht die psychische Funktion macht er zum Gegenstand des Denkens — eine Aufgabe, deren Unklarheit bis heute in der Geschichte der Psychologie spürbar ist und diese Wissenschaft dem Tatsachenmaterial direktionslos gegenüberstellt — sondern das Kulturbewußtsein, wie es in der wissenschaftlichen und sittlichen Kultur produktiv ist. In Newtons Schriften lag die Naturwissenschaft vor: wodurch hatte sie den Charakter einer Erkenntnis? Und wenn es mit der sittlichen Kultur nicht ebenso stand, daß man auf Werke gleich objektiven Charakters hinweisen konnte, so war doch in der Subjektivität des Willens das moralische Gesetz lebendig gegenwärtig als Anspruch an jedes vernünftige Wesen; und im Leben von Recht und Staat, nicht zum mindesten in dem der Religion, hatten sich bestimmte Sätze ausgebildet, die mit dem ungeschriebenen Gesetz harmonierten. Dieses ist das „Faktum der Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend ankündigt",[2]) nämlich in einer „Regel, die bloß den Willen in Ansehung der Form seiner Maximen a priori bestimmt; und da ist ein Gesetz, welches bloß zum Behuf der subjektiven Form der Grundsätze dient, als Bestimmungsgrund durch die objektive Form eines Gesetzes überhaupt, wenigstens zu denken nicht unmöglich. Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft ... herausvernünfteln kann, sondern weil es für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori".[3])

Nicht an die Gegebenheit einer psychischen Tatsache ist bei dem Faktum der Vernunft gedacht, sondern an die „Autonomie in dem Grundsatze der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur Tat bestimmt",[4]) d. h. an die innerliche Nötigung des sittlichen Bewußtseins zur Selbstgesetzgebung, in der es die Tat hervorbringt. Und an anderer Stelle,[5]) als Kant danach sucht, das „Können in ein Sein" zu „verwandeln", nämlich „gleichsam durch ein Faktum" zu „beweisen", daß „gewisse Handlungen" eine „sinnlich

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Vorländer) S. 7. Die Sperrungen nicht in der Vorlage.

2) Kritik der praktischen Vernunft S. 31.

3) Ebendort.

4) Kritik der praktischen Vernunft S. 42.

5) Ebendort S. 104 f.

unbedingte Kausalität voraussetzen", weist er nicht auf Handlungen hin (da ja die Handlung den reinen Willen ebenso verbirgt, als sie ihn ausspricht), sondern sagt: „Also blieb nichts übrig, als daß etwa ein unwidersprechlicher und zwar objektiver Grundsatz der Kausalität, welcher alle sinnliche Bedingung von ihrer Bestimmung ausschließt, d. i. ein Grundsatz, in welchem die Vernunft sich nicht weiter auf etwas Anderes als Bestimmungsgrund in Ansehung der Kausalität beruft, sondern den sie durch jenen Grundsatz schon selbst enthält, und wo sie also als reine Vernunft selbst praktisch ist, gefunden werde. Dieser Grundsatz aber bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; Er ist längst in aller Menschenvernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt und ist der Grundsatz der Sittlichkeit." Diesen Grundsatz also galt es wissenschaftlich auszusprechen, als das Prinzip, welches die sittliche Tat, die sittliche Kultur hervorbringt.

Schleiermacher jedoch hat als Faktum seiner Ethik die menschliche Natur zu Grunde liegen. Die Ethik „verwächst" „in die Physik des Menschen".[1]) Wir verstehen seinen Begriff der Ethik recht, wenn wir den Gedanken umkehrend umschreiben: Die Lehre von den Lebenstätigkeiten des Geistes erhält ihre Systematisierung aus der Lehre von der menschlichen Natur. Die Psychologie ist die Grundlage; damit geht er hinter Kant zurück. Es empfiehlt sich, den Titel der Psychologie hier zu vermeiden, um ihn für eine methodische Behandlung ihres Problems vorzubehalten, und den Begriff Anthropologie anzuwenden. Dadurch soll ausgedrückt werden, daß Schleiermachers Ausgang von der Psychologie nicht besagt, er habe den psychischen Vorgang, z. B. des Wollens analysiert und Eigenart und Verwandtschaft mit den übrigen Vermögen festgestellt; sondern der Ausgangspunkt ist die Konstatierung des menschlichen Wesens als einer aus Leib und Geist zusammengesetzten Größe, wobei der Geist wiederum mehrere Äußerungsweisen umfaßt. Der Mensch als Geschichtserscheinung in seinen wesentlichen Grundzügen stellt die Aufgabe, das Geistige in ihm auf seine Gesetzlichkeit und ihre Produkte hin zu untersuchen. Anthropologie also, in der die Psychologie als genaueres Forschungsgebiet eine Spezialwissenschaft ist, stellt die Probleme der Ethik. In der Anthropologie ist auch wieder

1) Dialektik (Halpern) S. 211 (§ 213).

der Zusammenhang mit der Physiologie festgelegt, da der Mensch als oberste Stufe der Physis erscheint.

Diese Anschauung ist programmatisch ausgesprochen in den §§ 82—86 der Allgemeinen Einleitung 1816 (Braun S. 542f.). Nachdem in § 81 die bekannte Definition des ethischen Wissens als „Ausdruck des immer schon angefangenen aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft" gegeben ist, führt 82, 83 und 84 auf die Grundlage des ethischen Wissens, nämlich „das Sein der Vernunft in dem menschlichen Organismus und das Wissen desselben", das als „eine vor der Ethik gegebene Anschauung der menschlichen Natur als solcher" bezeichnet wird. Und nun wird das besondere Amt der Sittenlehre beschrieben im Unterschied von diesem Zweig der „beschaulichen [deskriptiven] Naturwissenschaft", wie Schleiermacher in § 85 die Anthropologie, die Grundlage also der Ethik, benennt. Es ist aber gerade aus der Abgrenzung ersichtlich, wie beide Disziplinen zusammenhängen, und daß nur aus Gründen der Arbeitsteilung und der Organisation der Wissenschaften die strenge Scheidung aufrecht erhalten wird. Denn schon § 85 und 86 wird der Anthropologie keinesfalls die Kompetenz abgestritten, die Anschauung des Individuellen in der menschlichen Natur hervorzubringen; nur soll die Ethik sie getrennt hervorbringen, weil sie sich nicht auf die Naturwissenschaft berufen soll, als auf eine Wissenschaft, die selbst im Werden begriffen ist und die Anschauung des Individuellen noch nicht völlig hat. Offenbar ist die Meinung, daß beide Wissenschaften selbständig vorgehen sollen, weil beide in der Entwicklung begriffen sind, und in der wechselseitigen Selbständigkeit eine Gewähr gegeben ist, dass sie sich gegenseitig in den Problemen korrigieren und befruchten, die sie gemeinsam bearbeiten. Dass Schleiermacher an einen Parallelismus der Aufgaben denkt, geht hervor aus dem Ausdruck § 87: „wegen ihrer gänzlichen Gleichmäßigkeit". Nur daß für die Naturwissenschaft die Vernunft sekundär ist und die Natur primär, für die Ethik umgekehrt. Beide Gebiete aber, soweit sie sich mit den Grundzügen des Wissens vom Menschen beschäftigen, lassen sich zusammenfassen als „Anthropologie überhaupt", und teilen in der Zusammenfassung als „physische" und „psychische". Weil sie mit dem einen Zweig in die Naturwissenschaft hineinragt, als deren oberes Stockwerk die Ethik erwächst, geht sie dieser voraus.

Schon in der Kritik der bisherigen Sittenlehre sind Andeutungen in dieser Richtung vorhanden, die wegen des rein formalen

Verfahrens in dem genannten Werk jedoch nicht ausgebaut sind. S. 13 wird vorausgesetzt, daß die Ethik sich auf eine der Einteilungen des menschlichen Geistes beziehe, wobei nur offen gelassen wird, welches die richtige sei.

Ja, auch der letzte Grund der Einteilung aller Wissenschaft in Natur- und Geisteswissenschaft liegt im Menschen, in unmittelbarem Bewußtsein von der eigenen Natur. „Das höchste Bild aber des höchsten Seins, also auch die vollkommenste Auffassung der Gesamtheit alles bestimmten Seins, ist die vollständige Durchdringung und Einheit von Natur und Vernunft". „Im Einzelnen, aber doch in höherm Sinne für sich Setzbaren, ist das Ineinander des Dinglichen und Geistigen ausgedrückt im Zusammensein und Gegensatze von Leib und Seele".[1])

Und in der menschlichen Natur wird auch der Gegensatz von Denken und Sein und ihre gegenseitige Bezogenheit ursprünglich erlebt, nicht minder Unterscheidung und Verwandtschaft von Denken und Wollen. „Dies führt uns auf das schon Ausgesprochene zurück, daß der nächste Grund zur Aufeinanderbeziehung von Denken und Sein in uns selbst liege. In uns selbst ist unmittelbar eine Identität von Sein und Denken gegeben, und dies setzt voraus, daß wir uns unseres Seins ebenso bewußt sind als des gegebenen Seins, d. h. als eines wirksamen. Dadurch können wir unser Sein als einen Teil des gesamten Seins ansehen; wir nehmen unser denkendes Sein als seiendes Denken mit auf in die Einheit der höchsten Kraft. Das ist eben der Inhalt des Selbstbewußtseins".[2]) So ist im unmittelbaren Selbstbewußtsein Denken und Sein zusammengeschlossen, und von dort aus auch das Wollen mit beiden verbunden. Denn die besondere Art des Wollens als Denken ist die, daß durch dies Denken des Wollens ein Sein wirklich werden soll. Und hier stellt sich die Verbindung her. Denn „die Formel beim Handeln ist immer diese: Weil mir das Sein so gegeben ist, so soll es so werden durch meine Tat, wie ich es in meinem Denken vorbilde ... Also liegt allem Handeln ein Bezogensein des Denkens auf das Sein zu Grunde; ohne das würde kein eigentliches Wollen als Denken zustande kommen."[3]) Es ist schon von verschiedenen Seiten beleuchtet worden, daß alle diese Gedanken-

1) Ethik (Einl. 1816) § 48 und 49; Braun S. 532.
2) Dialektik (Halpern) S. 206 f. (E. 511 ff.).
3) Ebendort S. 207 f.

gänge dem Naturalismus des Schleiermacherschen Denkens dienen: Sie sind bestrebt, Alles unter dem Begriff des Seins zu behandeln. Darum die Identität von Denken und Sein, darum die weitere Identität des Wollens mit beiden und die Konsequenz: „Das Wollen ist ebensowohl eine Tatsache und als solche der Gemeinschaftlichkeit des Seins angehörig, als es eine Kraft ist, nämlich eine Kraft des denkenden Seins und als solche mit aufgenommen in die Einheit der Kraft".[1]) Ohne Zweifel ist das richtig. Aber ein anderes ists, dies zum Problem der Philosophie und zu ihrem letzten Wort zu machen, daß das Psychische auch ein Sein ist: das ist psychologisch gedacht und bedeutet eine Nivellierung der Probleme zum Problem der Seinserkenntnis; ein anderes ists, die Psychologie als Teilgebiet des Erkennens zu behandeln — wobei in Methode und Resultaten dieses Wissenszweiges keine Differenz zu denen des vorigen Verfahrens entstehen muß — und die Frage nach den Prinzipien des Handelns selbständig und unverworren zu erhalten. Denn letztlich handelt es sich bei der Einordnung der Psychologie in das System der Philosophie nicht um die Abwehr der Physiologie und eine schlechtverhüllte Hinneigung zum Spiritualismus; sondern darum, daß die Probleme zuerst in ihrer Eigenart erfaßt und behandelt werden, ehe sie in der Frage nach der Einheit des Kulturbewußtseins in ihren Zusammenhängen erfaßt werden. Die Psychologie als Ausgangswissenschaft bildet eine Gefahr für die Reinheit der Kulturprobleme in ihrer Eigenart; als Schlußstein des Systems ist sie ein notwendiges Glied, um in den verschiedenen Richtungen des Bewußtseins die Einheit festzuhalten. Der Naturalismus in der Ethik, der aus Schleiermachers psychologischem Ausgangspunkt entspringt, ist ein Zeichen der Nivellierung der Probleme, welche der falschverstandenen Psychologie stets anhaftet.

4) Ebendort S. 208.

7. Kapitel.

Die Probleme der Freiheit und der Individualität.

Nur als Symptome der naturalistischen Methode in Schleiermachers Ethik, nicht als weiterführende Fragen bleiben noch zwei Begriffe zu behandeln, die in der Ethik von Bedeutung sind: die Begriffe der Freiheit und der Individualität. Beide Fragen sind keine Grundfragen der Ethik. Denn weder von der einen noch von der andern kann die Ethik ausgehen, da sie ihr nicht ausschließlich angehören. Die Individualität tritt als Einzelheit schon in der Natur auf, und es bedarf also bereits einer selbständigen ethischen Methodik, um ihre eigentümliche Bedeutung in der Ethik festzustellen. Desgleichen hat der Freiheitsgedanke sich bereits in der Naturerkenntnis gegen die Kausalität gewehrt, z. B. im vulgären Wunderbegriff der Religionen, und will im modernen Denken bisweilen die menschliche Psyche wenigstens dem allgemeinen Zusammenhang entnehmen. Der Freiheitsbegriff in der Ethik bekommt also seine eigentümliche Stellung erst durch die anderweit begründete Methodik. Beide Ideen, die der Individualität wie die der Freiheit, werden demnach die sonstige ethische Methodik wiederspiegeln; sie sind Symptome.

Wir achten zunächst auf den Freiheitsgedanken. In der neueren Ethik beansprucht er fast das Hauptinteresse und scheint mehr zu sein als ein Abglanz der Grundfragen, scheint selbst die Grundfrage zu sein. Jedoch verdankt er diese Beurteilung der Rücksichtnahme auf die Grenzgebiete der Ethik, insonderheit auf das Recht, das mit größter Dringlichkeit auf die Freiheitsfrage hinweist. Wir können die Frage nicht in ihrer Tragweite für die Praxis behandeln, sondern müssen auf die Wendung eingehen, die sie bei Kant und Schleiermacher genommen hat; und wenn das Freiheitsproblem bei Kant nicht zur Monographie werden soll, muß eine Beschränkung auf die Grundzüge eintreten.

Kant schließt sich von Anfang an gegen die Rücksichtnahme auf die Praxis ab, indem er die Freiheit von der Zurechnung trennt. „Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wieviel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und den unverschuldeten Fehlern des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit (merito fortunae) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten".[1]) Das Interesse des Rechts ist dadurch auf andere Wege zu seiner Befriedigung gewiesen. Dennoch bleibt die Freiheitsfrage für Kant bestehen und wird schon in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft ins Auge gefaßt als ein die Naturerkenntnis notwendig erweiterndes Problem.[2]) Offenbar kleidet sich in diese Rücksicht auf die Freiheit des Menschen ein Ausblick auf das Problem der Ethik. Und hierin erweist sich die Reinheit der Fragestellung bei Kant, daß er das Freiheitsproblem der Ethik, als das Problem der Ethik, in keiner Weise an den Prinzipien der Naturwissenschaft zur Lösung bringt: Weder die Wirklichkeit noch auch die Möglichkeit der Freiheit will er in der Erläuterung zur Antinomienlehre[3]), beweisen, sondern lediglich „daß Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite". Dadurch ist der Freiheitsbegriff der naturwissenschaftlichen Methodik entnommen, und es gilt, damit völlig ernst zu machen auch gegenüber einer Auffassung, die den Willen von der allgemeinen Kausalität ausnahm und in der Besonderheit des Psychischen gegenüber dem Physischen seine Freiheit setzte und in der Natur der Seele begründen zu können meinte. „Weil es indessen noch Viele gibt, welche die Freiheit noch immer glauben nach empirischen Prinzipien wie jedes andere Naturvermögen erklären zu können, und sie als psychologische Eigenschaft, deren Erklärung lediglich auf einer genaueren Untersuchung der Natur der Seele und der Triebfeder des Willens ankäme, nicht als transzendentales Prädikat der Kausalität eines Wesens, das zur Sinnenwelt gehört . . ., betrachten . . .: so wird es nötig

1) Kritik der reinen Vernunft S. 579 Anmerkung.

2) Zweite Vorrede S. XXVII f.

3) Kritik der reinen Vernunft S. 560—586, besonders siehe die Zusammenfassung S. 586.

sein, hier noch etwas zur Verwahrung wider dieses Blendwerk und der Darstellung des Empirismus in der ganzen Blöße seiner Seichtigkeit anzuführen." „Eine Ausflucht darin suchen, daß man bloß die Art der Bestimmung seiner Kausalität nach dem Naturgesetze einem komparativen Begriffe von Freiheit anpaßt (nach welchem das bisweilen freie Wirkung heißt, davon der bestimmende Naturgrund innerlich im erkennenden Wesen liegt, z. B. das, was ein geworfener Körper verrichtet, wenn er in freier Bewegung ist, da man das Wort Freiheit braucht, weil er, während daß er im Fluge ist, nicht von außen wodurch getrieben wird, oder wie wir die Bewegung einer Uhr auch eine freie Bewegung nennen, weil sie ihren Zeiger selbst treibt, der also nicht äußerlich geschoben werden darf, ebenso die Handlungen des Menschen, ob sie gleich durch ihre Bestimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, notwendig sind, dennoch frei nennen, weil es doch innere, durch unsere eigenen Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen, dadurch nach veranlassenden Umständen erzeugte Begierden und mithin nach unserem eigenen Belieben bewirkte Handlungen sind), ist ein elender Behelf, womit sich immer Einige hinhalten lassen und so jenes schwere Problem mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meinen, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte. Es kommt nämlich bei der Frage nach derjenigen Freiheit, die allen moralischen Gesetzen und der ihnen gemäßen Zurechnung zum Grunde gelegt werden muß, darauf garnicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Kausalität durch Bestimmungsgründe, die im Subjekte oder außer ihm liegen, und im ersteren Fall, ob sie durch Instinkt oder mit Vernunft gedachte Bestimmungsgründe notwendig sei; wenn diese bestimmenden Vorstellungen nach dem Geständnisse eben dieser Männer selbst den Grund ihrer Existenz doch in der Zeit und zwar dem vorigen Zustande haben, dieser aber wieder in einem vorhergehenden usw., so mögen sie, diese Bestimmungen, immer innerlich sein, sie mögen psychologische und nicht mechanische Kausalität haben, d. i. durch Vorstellungen und nicht durch körperliche Bewegung Handlung hervorbringen: so sind es immer Bestimmungsgründe der Kausalität eines Wesens, sofern sein Dasein in der Zeit bestimmbar ist, mithin unter notwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit, die also, wenn das Subjekt handeln soll, nicht mehr in seiner Gewalt

sind, die also zwar psychologische Freiheit (wenn man ja dieses Wort von einer bloß inneren Verkettung der Vorstellungen der Seele brauchen will), aber doch Naturnotwendigkeit bei sich führen, mithin keine transzendentale Freiheit übrig lassen, welche als Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß." [1])

Diese psychologische „Freiheit eines Bratenwenders" hat Kant also nicht im Sinne, wenn er von der Freiheit des Menschen spricht. Daher ist mehrfach mit Nachdruck gesagt, daß sie ein „Vermögen" sein muß, „von selbst anzufangen",[2]) also von vorhergehenden bestimmenden Ursachen unabhängig zu sein. Dabei ist vor allem an die Unabhängigkeit des Geistes von der Sinnlichkeit gedacht. Aber über diesen antiken Gedanken, bei dem es noch nicht zur Deutlichkeit gebracht ist, wie die beiden Gebiete des Geistes und der Natur unvermischt nebeneinander stehen können, führt Kant alsbald heraus, „Der Rechtsanspruch aber selbst der gemeinen Menschenvernunft auf Freiheit des Willens gründet sich auf das Bewußtsein und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von bloß subjektivbestimmten Ursachen, die insgesamt das ausmachen, was bloß zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit gehört".[3]) Könnte es an andern Stellen bei diesem Gedanken der Unabhängigkeit des Geistes scheinen, als sei die Ablehnung der Naturkausalität in einem besonderen Stoffcharakter des Geistigen begründet, so ist hier die Ursache deutlich: nicht das Zufällig-Subjektive soll den Willen beherrschen, sondern die Vernunft. (S. 88 „Kausalität liegt in ihm als Intelligenz"; „daß darin lediglich die Vernunft, und zwar reine, von Sinnlichkeit unabhängige Vernunft das Gesetz gebe"; „da er nur als Intelligenz das eigentliche Selbst ist".) Der Begriff des Gesetzes steht im Hintergrunde, als des durch die Vernunft gebotenen Bestimmungsgrundes, der frei von subjektiven Nötigungen Geltung haben soll. Daher ist bei dem „Von-selbst-anfangen" oder „Sich-von-selbst-bestimmen" [4]) an keinerlei fertiges Selbst gedacht,

1) Kritik der praktischen Vernunft S. 94 und 96 f.

2) Z. B. Prolegomena S. 151 f. und Kritik der reinen Vernunft S. 581.

3) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Vorländer) S. 87. (Die seit Hartenstein beliebte Korrektur „subjektiv-bestimmende" ist eine Verschlechterung. Subjektiv-bestimmt drückt mindestens ebenso klar aus, daß die sinnliche Ursache als durch das Subjektive bestimmt bezeichnet sein soll). Vergl. Kritik der reinen Vernunft S. 561 f.

4) Kritik der reinen Vernunft S. 562.

das als geistige Ursache in den Weltverlauf eintritt (was auch der klaren Erkenntnis Kants widerspräche, daß dieser Begriff dann noch dem Naturerkennen angehörte), sondern der Ausdruck ist lediglich eine Abwehr gegen die Übertragung der naturwissenschaftlichen Kausalität in das Problem der Ethik; in diesem mißverständlichen Ausdruck wird es als ein selbständiges behauptet.

Der ethische Begriff der Freiheit ist mit dem Begriff des Gesetzes aufs engste verbunden. In der Selbstgesetzgebung vollzieht sich das Werden des autonomen Menschen aus dem Naturwesen, des Individuums aus dem Subjekt. Die Freiheit hat nichts mit der Frage der Zurechnung zu tun, sie ist auch nicht eine Antwort auf die dunklen und nie erschöpfbaren, bei jedem Menschen in neuer Weise gestellten Probleme der Verflochtenheit seines Lebens in das Gesamtleben, der Verkettung seines geistigen Lebens mit dem physischen; die Freiheit bedeutet die Autonomie. „Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe".[1]) Und näher bezeichnet Kant an derselben Stelle das als den Weg zu des Rätsels Lösung, daß wir „einen anderen Standpunkt einnehmen". Der andere Standpunkt ist die Betrachtungsweise des Menschen nicht als Erscheinung, sondern als Ding an sich.

Ohne auf die Frage des Ding an sich bei Kant näher einzugehen, können wir uns hier in Kürze verdeutlichen, was er mit dem „anderen Standpunkt" meinte. Das Problem des Menschen als Erscheinung ist ein unlösbar kompliziertes, sich stets neu gebärendes; eine Antwort auf die Freiheitsfrage ist da aussichtslos. Aber die Ethik hat es nicht mit dem Menschen als Erscheinung zu tun, sondern mit der Idee des Menschen. Das ist der „andere Standpunkt", der das „Ding an sich" ins Auge faßt; „nur ein Standpunkt" sagt Kant allzu bescheiden,[2]) als ob er keine Realität habe und nicht das die Geschichte schaffende Prinzip sei. Der Mensch handelt „unter der Idee der Freiheit",[3]) indem er aus autonomer Sittlichkeit wirkt. Nicht der geschichtliche Mensch ist frei, sondern das Urbild, der sittliche Mensch der Idee. So wird die Freiheit aus einem Urteil über die Beschaffenheit des Menschen zu einem Gesichtspunkt, der zwar gebrochen doch in der Geschichte wirkt. „Wir können uns hier also von der Last befreien, die die

1) Grundlegung zur Metaphysik d. S. (Vorländer) S. 79.
2) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Vorländer) S. 88.
3) Ebendort S. 76.

Theorie drückt",[1]) dadurch, daß wir die Freiheit nicht als Ausnahme, sei es auch des Geistigen, von der Kausalität fassen, sondern als die Eigengesetzgebung, in deren Befolgung der Mensch zum sittlichen Selbst wird. „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander zurück", ja sie sind in der Tat nicht verschieden; es ist „vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit".[2])

Auf die Freiheitsfrage bei Schleiermacher waren wir schon zu sprechen gekommen, als wir von dem Werden seiner Ethik handelten. Die Lösung in der Jugendschrift wurzelt durchaus in dem theoretischen Interesse, die allgemeine Kausalität nicht zu verletzen. Und weiterhin ist es gerade die von Kant vermiedene Rücksicht auf die Zurechnung, durch die die deterministische Lösung sich bewähren soll. Das Freiheitsproblem also gilt Schleiermacher nicht als das Problem, das in sich den Hinweis auf das von den theoretischen Fragen grundlegend verschiedene Problem der Ethik trägt, sondern es ist ihm die Behauptung einer Durchbrechung des Zusammenhangs in der Gesamtnatur; und diese Behauptung wird mit Recht verneint.

Es folgt eine Pause von mehreren entscheidenden Jahren, in denen Schleiermacher sich nicht über den Freiheitsbegriff äußert. In der Öffentlichkeit hatte er ja überhaupt noch nicht gesprochen, und es ist wohl kein Zufall, daß die Jugendauseinandersetzung unvollendet und unverwertet liegen blieb. Das Problem war ihm nicht mehr brennend, und man kann sagen, es ist ihm nie mehr zu einem besonderen Anliegen geworden. Seine Stellung dazu hat sich verändert, wenn auch nicht wesentlich, aber man hat den späteren Ausführungen gegenüber den Eindruck, daß es immer die Jugendschrift ist, die ihm die Freiheitsfrage nicht mehr als dringlich erscheinen läßt. Das Bewußtsein, auch verneinend einen Weg zu wissen, der die Lösung mit den Interessen des Rechtes in Einklang bringt (wie ihn die erste Schrift gefunden hatte), läßt ihn dem Begriff fast gleichgiltig gegenüberstehen. Eine Erkenntnis, wie diese: „Die Frage nach der Zurechnung gehört gar nicht in die Moral. Auch nicht, um den Skeptizismus abzuwehren, als ob es

1) Ebendort.
2) Kritik der praktischen Vernunft S. 29.

gar kein Objekt der Moral gäbe",[1]) ist zu isoliert dastehend, als daß man sie als die Ursache der späteren Stellung ansehen könnte. Zumal wenigstens die Beurteilung (ein verwandter Begriff, in welchem die theoretischen Schwierigkeiten mehr umgangen als gelöst sind, da sich die Tat nicht losgelöst vom Täter beurteilen läßt) doch z. B. bei der Erledigung der Freiheitsfrage auf den ersten Seiten der Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre beachtet wird: „Wer aber macht nicht, den Begriff des Ideals anwendend, dennoch einen Unterschied der Vollkommenheit und Unvollkommenheit oder Schönheit und Häßlichkeit zwischen den verschiedenen Naturen sowohl als auch den Einzelnen von gleicher Natur?" [2])

Als Schleiermacher mit den ersten Schriften in die Öffentlichkeit trat, verwendete er den Freiheitsbegriff unbedenklich. Aber er hat ein bestimmtes Gepräge bekommen, in dessen Werden wir direkt nicht hineinsehen können, das aber im engsten Zusammenhang mit dem Grundcharakter seiner Ethik steht. Das negative Resultat der Jugendschrift, die Ablehnung der Durchbrechung der Kausalität, ist beibehalten, aber die Sphäre, in der die Behandlung der Frage vorgenommen ist, ist auch keine andere. Das theoretische Interesse, das vorher sich in dem Anschluß an den Kausalitätsbegriff geäussert hatte, wirkt nun durch den Substanzbegriff ein. Es ist begreiflich, daß in einer Schrift von dem ethischen Pathos der Monologen diese Zusammenhänge der philosophischen Struktur nicht offen zu Tage liegen; die Sprache der Sittlichkeit verhüllt die Verwurzelung mit dem naturalistischen Denken. Aber erkennbar bleibt sie trotzdem. Beachten wir den Freiheitsbegriff in den Monologen. „Es ist der Mensch ein bleibendes Werk... Nur sein innerstes Handeln, in dem sein wahres Wesen besteht, ist frei".[3]) „Mein Tun ist frei, nicht so mein Wirken in der Welt".[4]) In diesen Worten ist zunächst die Unabhängigkeit des Geistes von der Welt ausgesprochen. „Es ist das helle Bewußtsein des Gegensatzes zwischen Welt und Mensch, der Grund, worauf die Achtung gegen mich und das Gefühl der Freiheit ruht".[5]) Diese Unabhängigkeit liegt darin begründet, daß sich im Geist das von der

1) Denkmale S. 133 (Wissenschaftliche Tagebücher).
2) S. 12.
3) S. 14. 4) S. 17.
5) S. 61.

Natur unterschiedene wahre Wesen des Menschen zeigt. Die Äußerungen des Geistes, die Taten, werden in den Weltverlauf aufgenommen; Kants Erscheinungen. Das wahre Wesen des Menschen ist nicht in der Zeit. Man darf von einer Schrift wie die Monologen nicht erwarten, daß sie eine Begründung, etwa in Abgrenzung gegen die vermeintliche psychologische Freiheit, geben. Genaue philosophische Deduktionen fehlen und werden sich erst erschließen lassen aus den rein wissenschaftlichen Schriften zur Ethik, besonders wenn der Individualitätsgedanke mitbehandelt wird. Dennoch weisen schon solche Sätze auf den Ursprung der Gedanken, wie wenn Seite 104 offenbar „meines Wesens Natur ausdrücken" und „Alles zu seinen Zwecken mit Freiheit anwenden" im Parallelismus stehen. In dieselbe Richtung deutet das Wort: „So bin ich, seitdem meines Wesens sich die Vernunft bemächtiget, und Freiheit und Selbstbewußtsein in mir wohnen, die wechselreichen Bahnen des Lebens durchgewandelt".[1]) Das Selbst, das vernünftige Wesen, ist der Grund der Freiheit; gewiß das autonome Wesen. Aber man beachte, daß dies Selbst durch „der Freiheit erste Tat"[2]) entstand, daß es nicht in der Selbstgesetzgebung sich erst gewinnt, sondern das sittliche Gesetz gleichsam als eine Eigenschaft seiner Natur hat. Der Begriff der Natur führt uns weiter. Denn sittliches Selbst ist es vermöge seines Teilhabens an der höheren Natur, deren individueller Ausdruck es ist. Die Grundanschauung vom geistigen Universum, das sich im Mikrokosmos des Menschenwesens abspiegelt, steht hinter den Gedanken der Freiheit und selbständigen Eigentümlichkeit. Und in dieser Anschauung ist wieder das geistige Universum der Angelpunkt von Schleiermachers Denken, ein Gedanke, der an diesen zentralen Platz nur durch Übertragung des theoretischen Interesses an dem Gesamtsein gelangen kann.

Nimmt man diese Theorie als die letzte Triebfeder des Schleiermacherschen Freiheitsgedankens, so vereinigen sich die Aussagen der Monologen unschwer mit den späteren. Nur daß später, wo nicht in den Worten der sittlichen Verkündigung, sondern in der nackten Sprache der Philosophie gesprochen wird, die naturalistische Methodik offen liegt. „Der Gegensatz von Freiheit und

1) S. 107.

2) S. 103 „Unmöglichkeit liegt mir nur in der Beschränkung meiner Natur durch meiner Freiheit erste Tat".

Notwendigkeit bedeutet nichts anders, als auf jedem sittlichen Gebiet die Gegeneinanderstellung dessen, was als Ineinander von Kraft und Masse und was als Außereinander von beiden gesetzt ist ... Freiheit ist aber, wo Erscheinung und Kraft in Einem gesetzt ist; Notwendigkeit, wo und sofern in Verschiedenem".[1]) „Frei ist alles, insofern es eine für sich gesetzte Identität von Einheit der Kraft und Vielheit der Erscheinungen ist. Notwendig ist es, insofern es in das System des Zusammenseins verflochten, als eine Succession von Zuständen erscheint".[2]) Freiheit „besteht am wenigsten in einer vor der Entscheidung hergehenden und mehr oder weniger willkürlich d. h. durch subjektiven Zufall abgebrochenen Unentschiedenheit, sondern nur in der Selbsttätigkeit, welche dem Entschluß in seinem ersten Hervortreten sowohl als in seiner Fortwirkung einwohnt".[3]) Diese Stellen zeigen deutlich, daß die Freiheit als die eigenartige Produktion und Verarbeitung von Erscheinungen gesetzt wird. Die Einheit der Kraft gibt die Eigenheit und Selbständigkeit des Erscheinungskomplexes. Die Einheit welcher Kraft? In erster Linie beim Menschen der geistigen Kraft, die aber immer mit der physischen, ihrem Werkzeug, zusammengedacht wird. Und nicht erst das Moment des Geistes macht die Einheit der Kraft zur Freiheit; es ist nur ein Moment unter mehreren, das auch fehlen könnte. „Alles Sein, sofern es das Urteil repräsentiert, ist notwendig, nicht nur als Wirkung, sondern auch als Ursache, weil es als beides durch Anderes bestimmt ist. Wogegen Freiheit nur die Aus-sich-selbst-Entwicklung ist, also überall auch die Erscheinung, sofern sie weder eine Ursache noch Wirkung ist, sondern rein auf die Kraft bezogen. Freiheit geht daher soweit als Leben. Die Frage, ob die Tiere Maschinen sind, ist gleich mit der, ob sie lebendig sind. Auch die Pflanze hat ihre Freiheit".[4]) Die Freiheit also ist ein Begriff, der im Erkennen gebraucht wird, um die Einheit von Kraft und Erscheinung auszudrücken. Er hat keine selbständige Bedeutung in der Ethik, sondern ist der gleiche wie im Naturerkennen. Nur daß die Kraft

---

1) Twesten, Einleitung 1816 § 104; Schweizer S. 64; Braun S. 547f. In z verändert.

2) Dialektik (Halpern) S. 197 (B. 132), vergl. S. 212 (B. 150).

3) Werke zur Philosophie Bd. II S. 385 (Pflichtbegriff).

4) Dialektik (Halpern) S. 198 (C. 420). Die Sperrungen nicht in der Vorlage. Beachte auch die Polemik gegen Leibniz und Kant durch Erwähnung der Frage, ob die Tiere Maschinen sind.

in der Ethik nicht materieller, sondern geistiger Art ist; der Geist wird in der Ethik als neues Element in das Weltganze eingeordnet. Darin liegt der methodische Fehler, die Auflösung ihrer Selbständigkeit. Auch die Ethik fragt nach der Welt, nicht nach dem guten Willen; sie ist Welterkenntnis unter Einbeziehung der geistigen Kräfte. Die stärkste Bestätigung findet dies Resultat in der Umkehrung, die Schleiermacher in der Dialektik formuliert hat: „daß die ganze Physik als die Ethik des Unbeseelten erscheint". „So kann man die ganze Natur ansehen als eine verminderte Ethik".[1])

Der Individualitätsgedanke steht bei der Behandlung der Freiheit stets im Hintergrunde. Denn die Freiheit ist ja die Fähigkeit, der Eigentümlichkeit gemäß zu bilden. Wir werden daher zum Teil nur die bisher festgelegten Linien weiterzuführen haben, um den Begriff herauszustellen. Doch beachten wir zunächst die Idee des Individuums bei Kant.

Es ist vielleicht einer der charakteristischsten Züge an Kants Ethik, daß er den Individualitätsgedanken kaum gebraucht. Schleiermacher führt diese Tatsache auf den juridischen Charakter von Kants Ethik zurück und glaubt durch solche Ableitung sie am stärksten belasten zu können. Jedoch ist diese Ableitung nicht ohne weiteres richtig. Es ist nicht richtig, daß Kant nach den Bedürfnissen des Rechts hinübergesehen und ihnen die Ethik angepaßt hat; das lehnt er in der oben erwähnten Stelle,[2]) in der er die Frage nach der Zurechnung abweist, ausdrücklich ab, und beachtenswert ist auch der Unterschied, den er zwischen Moralität und Legalität macht, und der zweifellos den Grund hat, die Anlehnung an das Recht in den nötigen Grenzen zu halten. Denn bei der Beziehung zwischen Recht und Ethik handelt es sich nicht um eine Übernahme von Gedanken aus dem Recht in die Ethik, sondern um einen inneren Zusammenhang zwischen beiden, um ein reziprokes Verhältnis. Im Recht ordnet sich das Gemeinschaftsleben der Menschen, und so ist es der Ethik unterworfen als der Wissenschaft von den Grundsätzen menschlicher Gemeinschaft. Darum müssen Grundbegriffe beiden gemein sein. Es müssen Anknüpfungspunkte in der bisherigen Rechtslehre gefunden werden, damit von da aus die reinigende Wirkung der ethischen Prinzipien sich weiter in das Rechtsleben erstrecken könne. Vor

1) Dialektik (Halpern) S. 211 (§ 213 und B. 150).
2) Kritik der reinen Vernunft S. 579 Anmerkung.

allem ist beiden der Grundsatz des Gesetzes gemein, als der Satz, der aller Geistesproduktivität gegenüber Anwendung findet. So ist es keineswegs eine Entlehnung aus dem Recht, wenn die Ethik den Gesetzesbegriff voranstellt, sondern eine Folge ihrer Aufgabe, das Gemeinschaftsleben zu normieren; es durch die Idee des Willens Aller zu wahrer Gemeinschaft zu führen. Diese aber kann nicht anders wirklich werden, als durch die Herrschaft des allgemeingiltigen Prinzips des guten Willens, der durch die Form des Gesetzes zugleich auf die Versuche des Rechts hinweist, in der geschichtlich-zufälligen Ordnung die Äußerung bleibender Ideen zu fixieren. So geht Kants Interesse nirgends auf die Eigenart des einzelnen Menschen, sondern auf die Idee, durch die der Einzelne, indem er sein Handeln ihr unterwirft, wahrhaft Mensch wird. Daß das bei Jedem ein besonderes Handeln hervorruft und die Allgemeinheit des Prinzips nicht eine Schablone des Handelns zur Folge hat, (obzwar die Beispiele sittlichen Handelns bei Kant nicht sonderlich gut gewählt sind), wird schon wegen des Grundsatzes der Autonomie nicht wohl in Frage gestellt werden können. Aber es hat nicht das Interesse.

Auch da, wo Kant den Begriff der Persönlichkeit aufs engste mit dem der Freiheit verbindet,[1]) hat er ganz andere Wurzeln als bei Schleiermacher. Die Persönlichkeit bezeichnet nicht das Subjektive, sondern das gemeinsame Charakteristikum des Menschenwesens: „Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur". Und daß dabei nicht im Geistigen als Gegensatz zum Physischen die Freiheit liegt, haben wir schon gesehen und wird an derselben Stelle deutlich gesagt, indem das Subjekt als „Zweck an sich selbst" „heilig" genannt wird „vermöge der Autonomie seiner Freiheit". D. h. nicht aus irgend einer Qualität ist der Mensch heilig, sondern weil er in seiner unheiligen Person zur Persönlichkeit bestimmt ist vermöge der Selbstgesetzgebung. Die Besonderheit menschlicher Naturen tritt völlig zurück hinter dem Interesse der Ethik, der natürlichen Differenziertheit ungeachtet das allgemeine Prinzip des Handelns aufzuweisen.

Wenn Schleiermacher dagegen protestiert, so geschieht es aus dem Mißverständnis heraus, daß das Prinzip etwas Anderes sei als der Gesichtspunkt, der jedem ein selbständiges Handeln

1) Kritik der praktischen Vernunft S. 87.

auferlegt; daß es vielmehr Regel sei. Als Verfahrungsweise hat er selbst das Sittengesetz verstanden und es so auch Kant zuschreiben zu müssen gemeint. So protestiert er im Individualitätsgedanken wider die Einförmigkeit des Handelns nach dem Sittengesetz. Einzelbelege dafür anzuführen, erübrigt sich, die ersten Schriften bis 1803 sind von dem neuen Individualitätsgedanken und der Polemik gegen Kant-Fichte durchzogen. Nach unserem Verständnis Kants können wir feststellen, daß diese Polemik nicht trifft. Obwohl aber in dieser Wendung des Individualitätsprinzips Schleiermacher Kant näher steht als er meint, ist doch der Begriff des Individuums im übrigen eines der deutlichsten Symptome der Kluft, die sich zwischen der Ethik beider aufgetan hat.

Die Entstehung dieses Begriffs ist von Eck und Schiele behandelt und wird hier unerörtert gelassen. Sie scheint zwar wider den Naturalismus Schleiermachers zu sprechen, denn im Anschauen der sittlichen Welt ist ihm die Schönheit individueller Lebendigkeit aufgegangen. Aber dies Erlebnis hat mit keiner Theorie etwas gemein und ist in seinem Wert und seiner Geltung völlig loszutrennen von der nachherigen Einarbeitung in das Denken über Welt und Menschheit. Um dieses handelt es sich uns, wenn wir Schleiermachers Ethik untersuchen. So übergehen wir das Werden des Individualitätsbegriffs und suchen ihn aus dem systematischen Denken Schleiermachers heraus zu begreifen, so wie wir es bisher in seiner inneren Struktur erkannt haben.

Der Freiheitsgedanke hat auf ihn hingewiesen, denn die Freiheit bedeutete die Kraft des Einzellebens. So ist in den Monologen „Freiheit finden" und „Eigentümlichkeit bilden" gleichgesetzt[1]). Die Eigentümlichkeiten sind von unendlicher Mannigfaltigkeit. Von hier aus erschließt sich der metaphysische Hintergrund der Individualitätsidee; es ist die Vorstellung von dem Reichtum der Welt sittlicher Erscheinungen, in der „jeder Mensch auf eigne Art die Menschheit darstellen soll in einer eignen Mischung ihrer Elemente"[2]). Bedeutsamerweise findet sich dieser Gedanke gerade hier, wo die Individualitätsidee zum ersten Mal klar herausgearbeitet ist. Zunächst ist hier, wie auch später, Schleiermachers Interesse dabei dieses, sich den Anblick der Welt nicht verkümmern zu lassen in der, wie er meinte, Kantischen Schablone

1) S. 106; Vergl. S. 21 „eignes und freies Handeln".
2) Monologen S. 40.

des Menschen. „Die Sittlichkeit ist ein Unteilbares ... aber ihre Erscheinungen sind ein Mannigfaltiges und Verschiedenes ... Wenn man nur das innere unteilbare Wesen der Sittlichkeit sieht, ohne jenes Mannigfaltige, so kann man zwar ein richtiges Gefühl haben, aber es fehlt an dem wahren Bilde des Lebens“[1]), so lautet es noch 1805 in der Ethik. Aus dem Leben in die Theorie umgesetzt bedeutet es, dass die Frage nach dem Sein eines Inbegriffs von Erscheinungen auch in der Ethik dominiert, nämlich die Frage nach dem Sein der Welt unter der Herrschaft der Vernunft. „Bei der Zerspaltung der menschlichen Natur in die Mehrheit von Einzelwesen ist das Sein der Vernunft in der menschlichen Natur nur vollständig durch die sittliche Gemeinschaft der Einzelwesen“[2]). Dies ist die wissenschaftliche Formel, die nicht durch die Wurzel, die ins Erleben der Freundschaft[3]) und der eigenen Individualität herabreicht, verdeckt werden darf. Denn auch in den weniger theoretischen Gedankengang spielt der Hinblick auf die Analogie zwischen Menschheit und Natur hinein. „Warum vergißt über alles Wirken nach außen und aufs Universum hin Eure Praxis am Ende eigentlich immer den Menschen selbst zu bilden? ... Wie kommt sie zu der armseligen Einförmigkeit, die nur ein einziges Ideal kennt und dieses überall unterlegt? Weil es Euch an dem Grundgefühl der unendlichen und lebendigen Natur fehlt, deren Symbol Mannigfaltigkeit und Individualität ist“[4]).

Aber es müssen stärkere und deutlichere Wirkungen der Vermischung von Logik und Ethik auch in den Individualitätsgedanken hineingehen, da ja das Sein des Geistigen irgendwie mit dem Sein des Naturwesens verbunden ist und nicht allein existiert. Und es ist unvermeidlich, wenn die Ethik unter der Fragestellung steht wie bei Schleiermacher, daß die theoretische Begründung die Individualität völlig in die Einzelheit des Naturwesens hinüberführen wird. Zwei Begründungen gehen dabei nebeneinander her, die beide in Schleiermachers Denken einen Anhalt haben. Die eine Auffassung geht von der verschiedenen Mischung der Elemente der einen Vernunft im Menschen aus. Es gehört zum Wesen der Vernunft, daß sie individualisiert, um auf mancherlei Art im

1) Schweizer S. 336 (d); Braun S. 206.

2) Schweizer S. 116 § 157, Twesten, Höchstes Gut 1816, Erster Abschnitt § 35; Braun S. 577.

3) Dafür vergl. besonders Monologen S. 40, 63, 88 ff.

4) Reden S. 53. Sperrungen nicht in der Vorlage.

Mikrokosmos des Menschen wirklich zu werden und ihre Unendlichkeit zum Ausdruck zu bringen. Dieser Gedanke gehört dem früheren Schleiermacher an, vor allem in den Monologen ist er Seite 39 ff. [1]) ausgesprochen. Der spätere Schleiermacher denkt anders. Dennoch bin ich nicht der Meinung, daß Süskind [2]) mit der Schärfe Recht hat, in der er beide Anschauungen gegenüberstellt und die zweite als Abfall von der ersten betrachtet. Die Ansicht Süßkinds hat ihren Ursprung in einer sorgfältigen Beobachtung des Religionsbegriffs in der ersten und zweiten Auflage der Reden, die nachzuprüfen hier nicht der Ort ist. Auch hierin läßt sich wohl mehr Verwandtes nachweisen, als Süßkind anzunehmen geneigt ist; es steht doch schon in der ersten Auflage: „Geraubt nur hat der Mensch das Gefühl seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit, und es kann ihm als unrechtes Gut nicht gedeihen, wenn er nicht auch seiner Beschränktheit sich bewußt wird, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermeßlichen“ [3]). Jedenfalls aber können wir uns von der Ethik aus verständlich machen, daß bei der Herrschaft naturwissenschaftlichen Denkens von der Begründung geistiger Eigentümlichkeit in der Verbindung des Geistigen mit der Einzelheit in der Natur bis zur Auflösung der Eigentümlichkeit im großen Ganzen des Weltverlaufs kein großer Schritt ist. Das ist nur ein Unterschied der Betrachtung, die das eine Mal vom Individuum, das andere Mal von der Gesamtvernunft ausgeht, von der das Individuum nur ein Teil ist, der mitarbeitet an dem Sich-seiner-selbst-bewußt-werden der Vernunft. Grösser ist der Abstand der Stimmung gegenüber später: hier die unmittelbare Aussprache des Erlebnisses, sich in einer Fülle von geistigen Individualitäten zu finden, dort die Reflexion über die Möglichkeit der Individualisation bei der Einheit der Vernunft. Dennoch soll über der Verwandtschaft der Anschauungen nicht der Abstand von der ersten Aussage übersehen werden. Denn es ist gerade die Ewigkeit der Individualität, ihre innere Zugehörigkeit zum Wesen des Geistes, die später verloren gegangen ist. Man vergleiche mit dem Widerspruch gegen das „fließende vergängliche Bewußtsein“, das „vorübergehende flüchtige Phänomen“ der Individualität in

1) Es ist die bekannte Stelle, die vom Bewußtsein der allgemeinen Menschheit zur Individualität überleitet.

2) Schellings Einfluß usw. S. 225 f.

3) Reden S. 52.

der genannten Stelle der Monologen den Brief an Henriette von Willich vom 25. März 1807: „Das persönliche Leben ist ja aber nicht das Wesen des Geistes, es ist nur eine Erscheinung". „Es ist ja das, wonach wir in diesem Leben alle trachten und es nur nie erreichen, allein in dem Ganzen zu leben und den Schein, als ob wir etwas Besonderes wären und sein könnten, von uns zu tun"[1]). Aber es erscheint sehr zweifelhaft, ob hier ein Wandel in der metaphysischen Anschauung vom Wesen des Geistes vor sich gegangen ist, denn schon aus dem Jahre 1800 stammen die Worte: „Jetzt ist ihm seine gesamte Persönlichkeit schon längst verschwunden und untergegangen in der Anschauung des Ziels; jetzt betrachtet es sich nur, und achtet und liebt sich nur als eins der Werkzeuge des unendlichen Vernunftzwecks. In dieser Denkart allein können wir mit uns und dem Ganzen einig sein und bleiben und unser wahres Sein und Wesen ergreifen".[2]) Nur so viel läßt sich bestimmt sagen, daß anfänglich das Erlebnis sittlicher Individualitäten gegenüber der Gleichheit der Vernunft und der Unterwerfung unter die gemeinsame Idee stärker betont ist als später. Die theoretische Darlegung der späteren Zeit geht durchweg in den Bahnen, die der Brief an Henriette angegeben hat. „Die Vernunft im einigenden Handeln auf die Natur durch die Natur muß, nicht an sich, aber im Ineinander mit ihr, sich auch wie sie differenzieren, weil nur als eine differenzierte die Natur ihr Symbol sein kann und ihr Organ..."[3]) „Das Prinzip von Vielheit und Teilung ist also nicht ursprünglich in der Vernunft, sondern nur insofern Natur mit ihr eins geworden ist".[4]) Zwei unter sich verwandte Motive gehen bei dieser Ableitung der Individualität aus der Natur Hand in Hand. Das eine ist die Betrachtung des geistigen Lebens als höherer Stufe des natürlichen. Darum wirkt die Differenzierung des natürlichen Seins auf der höheren Stufe fort, z. B. die Verschiedenheiten des Klimas: „Die ursprüngliche Scheidung des Identischen ist gegeben in der klimatischen Differenz der verschiedenen

1) Briefe 2 S. 88 f.

2) Werke zur Philosophie Bd. I, S. 534.

3) Twesten, Höchstes Gut 1816, Einleitung § 9; Schweizer S. 95; Braun S. 566. Sperrungen nicht in der Vorlage.

4) Schweizer S. 73 (Vorlesung.) Solche Stellen lassen sich häufen. Vergl. auf derselben Seite (z), Braun S. 635; Werke zur Philosophie Bd. II (Abhandlung über das höchste Gut) S. 466. (Die Zersplitterung in das persönliche einzelne Leben gehört nur dem Irdischwerden der Vernunft an); und 479 f.

Regionen des Weltkörpers, vermöge welcher auch die menschliche Organisation sich differenziert in allen den verschiedenen Funktionen, durch welche die Vernunfttätigkeit hindurchgeht".[1]) Das andere Motiv liegt in der Methodik, die die Ethik mit dem Naturerkennen gemein hat. „Alles sittlich für-sich-zu-Setzende muß auch als Einzelnes zugleich begriffsmäßig von allem andern Einzelnen verschieden sein, wie die einzelnen Menschen ursprünglich begriffsmäßig von einander verschieden sind, d. h. jedes muß ein Eigentümliches sein".[2]) Hier ist also die Einzelheit der natürlichen Erscheinung auf das Gebiet des sittlichen Lebens übertragen. Der Weltbegriff schlägt, wie wir früher sahen, die Verbindung. Und so findet die Individualitätsidee letztlich und am schärfsten naturalistisch ihren Anhalt im Kraftbegriff: „Die mit der Persönlichkeit vollkommen geeinigte Vernunft" ist die „elementarische Kraft", „aus welcher der ethische Prozeß in seiner ganzen Vollendung hervorgeht".[3]) Ein Gedanke, der eine besondere Form der ethischen Wissenschaft, die Tugendlehre, hervorgebracht hat.[4])

Gegenüber den Verehrern von Schleiermachers Individualitätsgedanken muß demnach betont werden, daß er ein Ausdruck der Methodik ist, die seine Ethik beherrscht, und daß er nicht etwa das Motiv war, das sie hervorgebracht hat; denn die Eigenart von Schleiermachers Ethik bahnt sich schon vorher an. Das Bedeutende des Individualitätsgedanken liegt nicht auf dem Gebiet der Ethik, sondern im Erlebnis der sittlichen Persönlichkeit in sich und Anderen. Es ist das Erlebnis der Religion, das hier zu beachten ist. Wie weit die ethische Methodik den Ausdruck des religiösen Bewußtseins getrübt hat, ist hier nicht auszumachen; zweifellos lassen sich Spuren finden, da ja die Ethik als die Wissenschaft von den Lebenstätigkeiten des Geistes auch die Darstellung des Religiösen zum mindesten in der Anweisung des Problems beeinflußt. Umgekehrt aber möchten wir nicht übersehen, daß Schleiermachers Religiosität ihn in der Anlage seiner Ethik bestärken konnte. Das Bewußtsein der eigenen Lebendigkeit in der Kraft des guten Willens läßt die Grundlagen menschlichen Gemeinschafts-

1) Werke zur Philosophie Bd. II, S. 479f. Vergl. Psychologie S. 50.

2) Twesten, Höchstes Gut 1816, Einleitung § 8; Schweizer S. 93; Braun S. 565.

3) Twesten, Einleitung 1812 § 80; Braun S. 255.

4) Vergl. neben den Abschnitten der Tugendlehre als besonders deutlich Twesten, Einl. 1816 § 111; Schweizer S. 74; Braun S. 551.

lebens, die die Ethik als ihre Probleme kennt, als gegenwärtigen Besitz erscheinen: die eigene Persönlichkeit und die Welt der Geister, der Ethik Aufgabe und Idee, sind hier erlebte Wirklichkeit. Sie sind gegenwärtig mit der Gewißheit der Empfindung von einer natürlichen Gegebenheit. In dem Gedanken der Reden über die Religion: „Die Religion atmet da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist" berühren sich Ethik und Frömmigkeit bei Schleiermacher. Man lese beispielsweise die dritte und vierte Predigt zur Feier der Übergabe der Augsburgischen Konfession. Der „Geist", der „über uns ausgegossen" ist, der uns „regiert", „daß wir uns an den Früchten des Geistes erfreuen und in froher Zuversicht wissen, er werde uns gestalten von einer Kraft in die andere", ist das Subjekt der Frömmigkeit, wie er das Subjekt der Ethik ist. Wäre das Gesetz nicht aufgelöst, wenn es „in denen, welchen es gegeben wird, Geist und Leben wäre?" „Solche handelten aus reiner Lust und Liebe zum Guten und ständen nicht mehr unter dem Gesetz, sondern nur unter der höheren Weisheit".[1]) In diesen Aussagen werden Frömmigkeit und Sittlichkeit auch bei Kantisch orientiertem Denken zusammenstimmen. Aber das in ihnen lebende Bewußtsein von der Gegenwart und Kraft des Guten kann ebenso, in die Ethik übernommen, ein Motiv sein, das Sollen in ein Sein aufzulösen.

Von der Frömmigkeit Schleiermachers aus eröffnet sich jedoch ein Verständnis seines Wesens und seiner Wirksamkeit, das viel tiefer die eigentümliche Bedeutung des Mannes zu erfassen vermag, als es uns bei der Beschäftigung mit seinem System möglich war, das bei Schleiermacher in höherem Maße als bei Anderen Theorie ist, ein Versuch des Denkens, die Fülle des Erlebens zu umschreiben und in Abstraktionen zu zwingen. Und wiederum gewinnen diese Abstraktionen an Wärme, wenn man sie in ihrer Verkettung mit der Persönlichkeit ihres Urhebers und mit seiner geschichtlichen Stellung betrachtet. Das Verständnis schlägt dann eine Brücke zu der Geschichte der Frömmigkeit und reiht diese Aussagen ein in die Entwicklungslinie, die von dem Glaubensbegriff Luthers über Zinzendorf zur Religiosität der Brüdergemeine führt; ist nicht selbst in einer der akademischen Abhandlungen, in der Arbeit über

1) Wie öfter bei Schleiermacher, findet sich hier die Gleichsetzung von rechtfertigendem Glauben und der Weisheit als der Tugend, die die innere Triebkraft des Sittlichen ist.

Naturgesetz und Sittengesetz, diese Wurzel der Theorie in der Auffassung der Sittlichkeit als einer aus der Kraft der guten Gesinnung naturhaft erwachsenden Handlungsweise ersichtlich? Nicht daß Schleiermacher den Individualitätsgedanken dachte, sondern daß er das Individuum so in sich und Anderen erlebte und davon zeugte, hat ihn zum Prediger der Individualität gemacht.

Aber es ist nicht die bloße Geistigkeit in der Gesinnung, die Schleiermacher verkündigte, sondern die Verbindung von Geist und Leib, vor allem auch in den großen Emanationen des Geistes in der Geschichte: Wissenschaft, Staat und Kirche. Sein individuelles Leben trieb ihn zur Gemeinschaft, ohne die er keine wahre Individualität kannte; von kleinen persönlichen Kreisen ausgehend zu einem Anschauen und Miterleben der großen Welt, wie es Wenigen nur vergönnt ist. Von der Frömmigkeit der Brüdergemeine emanzipierte er sich, nicht indem er sie im Innersten verließ, sondern indem er ihr eine entschiedene Wendung nach außen hin gab, auf die Kultur und ihre sozialen Gebilde. Damit reiht sich Schleiermachers Sozialethik in eine gesellschaftliche Strömung ein, die das Interesse eines politisch gebundenen Volkes aus dem Privatleben des Geistes zur Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten hinausführte, als die Zeit gekommen war. Auf der Grundlage einer Welt der Gedanken und Ideale erwächst das Handeln in der Wirklichkeit des Volkslebens; wir müssen im Hinblick auf Schleiermacher betonen: auch und besonders auf der Grundlage der Frömmigkeit. In wenigen Persönlichkeiten ist der innere Zusammenhang jener Wendung auf das soziale Leben mit seinen in der Stille arbeitenden und reifenden Triebkräften so offenbar. Der Gesamtleistung Schleiermachers gegenüber bedeutet es wenig, daß der Versuch seiner Ethik, die Totalität geistigen und sozialen Lebens zu umschreiben, für die Geschichte der Philosophie keine Förderung des ethischen Problems bedeutet. Besteht dieses Resultat unsrer Arbeit zu Recht, so wird nun der Blick frei für ihre Würdigung als Dokument eines Geistes, der das Problem von Religion und Kultur mit besonderer Dringlichkeit stellt.

Herrn Hugo Albrecht mit den besten Grüssen
d. V.

In grosser Zeit!

1)

DAS
PROBLEM DER GELTUNG

VON

ARTHUR LIEBERT

BERLIN
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1914

Alle Rechte vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung

1. Die Tendenz der vorliegenden Studie 1
2. Das Interesse der Philosophie am Geltungsproblem . 3
3. Das Sollen und das Geltungsproblem 5
4. Sein und Geltung
   (Zur Definition des Geltungsbegriffes) 6
5. Die beiden prinzipiellen Geltungsreihen und der Kritizismus als Methode für ihre Untersuchung
   (Zur Explikation des Geltungsbegriffes) 11

A. Die psychologische Geltungsreihe

I. Systematischer Teil

a) Einleitung

Die Unterordnung der Metaphysik unter die Psychologie
(Die Metaphysik als verdinglichende Psychologie) 22

b) Das Erlebnis

1. Das Erlebnis als Grundlage der psychologischen Geltungsreihe und die Methode ihrer Entwicklung und Begründung 24
2. Erlebnis und Entwickelungsbegriff 28
3. Erlebnis und Erkenntnis 31
4. Das Verhältnis zwischen Sein und Geltung in der psychologischen Geltungsargumentation, d. h. unter der Bedingung des Erlebnisses 36
5. Die pragmatische Einstellung der psychologischen Geltungsordnung 38

Seite

c) Erlebnis und Metaphysik

1. Der metaphysische Geltungsbegriff 43
2. Der metaphysische Geltungsbegriff und das Problem der Erkenntnis 45
3. Das Verhältnis zwischen Sein und Geltung in der metaphysischen Argumentation 48
4. Der Einfluß des Erlebnisses auf die metaphysische Geltungsreihe 50
   α) *Die psychologisch-metaphysische Begründung der Sittlichkeit* 50
   β) *Die psychologisch-metaphysische Begründung der Wahrheit* 51

II. Historischer Teil

Einleitung 57

a) Der Pragmatismus

1. Allgemeines 58
2. Vaihingers Philosophie des Als Ob
   α) *Darstellung* 62
   β) *Zur Kritik* 72
3. Bergsons Intuitivismus 76
4. Diltheys Philosophie des Erlebens
   α) *Darstellung* 84
   β) *Kritik* 91

B. Die Geltungsreihe der Erkenntnis

I. Systematischer Teil

a) Allgemein-Prinzipielles 96
1. Der logische Sinn des Geltungsproblems 96
2. Der Begriff des logischen Geltungszusammenhanges 100

b) Das System

1. Der Systembegriff als logischer Geltungsbegriff . . 108
2. Der Systembegriff als Gesichtspunkt und als Idee . 122
3. Ist die Systemidee eine „Fiktion“? 126
4. Ist die Systemidee ein „Wesen“? 129

Seite

5. Die methodische Geltung der Systemidee 135
   α) *Allgemeines* 135
   β) *Die besonderen Funktionen der Systemidee* . . . 139
      1. Systemidee und die Kategorien 139
      2. Systemidee und die Methoden der Deduktion und Induktion 140
      3. Die Begreiflichkeit der Natur 143
      4. Mechanismus und Systemidee 147
      5. Systemidee und „Zufälligkeit" der Erfahrung . . 150
6. Systemidee und Zweckgedanke 152
7. Der theoretisch-kritische Geltungswert der Teleologie 157
8. Verhältnis zwischen Geltung und Sein in der logischen Sphäre
   (Der Logismus als systematischer Gesichtspunkt) 160
9. Das Problem der Deduktion der Systemidee . . . 167
   α) *Der Standpunkt der moralisch-dogmatischen Deduktion und die Kritik desselben* 168
      1. Fichte 168
      2. Lotze 173
      3. Münsterberg 179
   β) *Die Autonomie der Theorie und des Systemgedankens* 182

II. Historischer Teil

Die Herausarbeitung der autonomen logischen Geltungssphäre in der Philosophie der Gegenwart

a) Einleitung 190
b) Kant als Begründer der Autonomie der logischen Geltungssphäre.
   (Der kritizistisch-methodische Systembegriff) . . . 192
c) Die Entwicklung der reinen Logik
   α) *Erste Gruppe*
      1. Bernhard Bolzano 200
      2. Edmund Husserl 201
      3. Hermann Lotze 204

Seite

β) *Zweite Gruppe*
(Vertreter des Rationalismus der „Form", aber des Irrationalismus des „Inhalts")

1. Heinrich Rickert 208
2. Emil Lask 216

γ) *Dritte Gruppe*
(Reine Logizisten)

1. Bruno Bauch 217
2. Die Marburger Schule; Allgemeines 223
3. Hermann Cohen 225
4. Alois Riehl 249

Einleitung.

1. Die Tendenz der vorliegenden Studie.

Die vorliegende Arbeit will eine prinzipielle Untersuchung des besonders in der jüngsten Entwicklung der Philosophie so vielfach aufgetretenen, unter so mannigfache Gesichtspunkte gerückten, in seinem Recht so oft umstrittenen und nicht selten beargwohnten Problems der Geltung sein. Aber wie die Untersuchung selber, ihrer Struktur und ihrem Vorgehen nach, den Charakter des Prinzipiellen trägt, so will sie auch nur den prinzipiellen Sinn und Gehalt des Geltungsproblems herausarbeiten und bestimmen; sie will den Begriff der Geltung in seiner grundsätzlichen Geltung, in den Grundleistungen, in denen seine begriffliche Geltung zum Ausdruck gelangt, erfassen, bestimmen, kritisch sicherstellen.

Somit ist die Aufgabe dieser Arbeit nicht gerichtet auf die Herausarbeitung der besonderen Formen und Gestaltungen, nicht auf die Entwicklung der konkreten Abzweckung und der speziellen, nur auf ein bestimmtes Gebiet bezogenen Anwendung, die jener Begriff nach dieser oder jener einzelnen Richtung und Seite hin erfahren hat. Nicht das Wesen juristischer, religiöser, wirtschaftlicher oder irgend welcher anderen Geltungen, nicht irgend eine Geltungsspezifikation und Geltungsspezialität, auch nicht die Summe einzelner Geltungsbestimmtheiten und Geltungsbesonderungen soll den Gegenstand der Untersuchung bilden.

Aber ebenso wenig wie die religiösen, rechtlichen Geltungswerte usw., ebenso wenig sollen auch die Geltungswerte des Sittlichen und Schönen in die Erörterung einbezogen werden. Diese Ausschließung bedarf einer Begründung. Denn gerade unter prinzipiellem Gesichtspunkt könnte die methodische Berücksichtigung der soeben genannten Geltungswerte erwartet, ja gefordert werden. Und doch besteht jene Ausschließung zu Recht. Denn wenn das Problem des grundsätzlichen, des systematischen Geltungswertes

zur Diskussion steht, dann ist offenbar damit gemeint, daß es sich lediglich um einen solchen Geltungswert handelt, der den Charakter der Grundlegung, der begründenden Voraussetzung, des unauflösbaren autonomen theoretischen Grundelementes besitzt. Und eine solche theoretische Geltungsdignität muß auch von jeglicher Philosophie des Guten und des Schönen logisch vorausgesetzt werden, auf eine solche muß diese selber als Theorie sich stützen.[1]) Das, was man gemeinhin Philosophie des Guten und des Schönen nennt, ruht auf dem Grunde der systematischen Geltungsbestimmung, geht zurück auf theoretische, auf ideelle Gesetzlichkeiten, die nicht innerhalb jener Philosophie, sondern nur im Rahmen der reinen Theorie zur Erörterung gelangen können. Von dem Gesichtspunkt systematischer und prinzipieller Grundlegung aus hat weder die Philosophie des Guten noch die des Schönen theoretische Selbstständigkeit und Eigengesetzlichkeit. Beide sind, da sie beide eine philosophische Erkenntnis des im Begriff des Guten bzw. des im Begriff des Schönen gekennzeichneten Problemkreises bedeuten, umschlossen und getragen von solchen Bedingungen, durch die sie selber als Erkenntnis möglich sind. Keine Philosophie des Guten oder des Schönen ist logisch denkbar, ist methodisch entwickelbar, wenn nicht in prinzipiellem Zusammenhang mit der allgemeinen Systematik. Schon ihr Begriff kann nicht gefaßt, kann nicht bestimmt werden außer in unauflösbarer Bindung an diejenigen systematischen Kriterien und Bedingungen, die für alle Erkenntnis überhaupt von grundlegender Bedeutung sind.[2])

So fallen also die Geltungsbesonderungen, wie solche in den verschiedenen Zusammenhängen der Erkenntnis und des Lebens auftreten, nicht überhaupt aus dem Rahmen dieser Arbeit. Nur treten sie nicht ausdrücklich in ihrer Besonderheit in derselben hervor. Wohl aber sind sie logisch in jenem Geltungswert, der über die einzelnen verschiedenen Zusammenhänge hinausgreift, und der für sie alle gleichermaßen gültig ist, beschlossen und einbezogen. Sie sind Konkretisierungen und Verifikationen des prinzipiellen Geltungsbegriffes überhaupt. Sie alle haben ihren Quell und Kern, ihr Prinzip und ihren Sachgrund in dem obersten Geltungsgedanken, in dem sie alle logisch verankert sind.

---

[1]) Vgl. auch Heinrich Rickert, Über logische und ethische Geltung, Kantstudien XIX 1914, Heft 1—2, S. 182 f.

[2]) Vgl. Hermann Cohen, Ästhetik des reinen Gefühls, I. Bd. 1912, Vorwort S. XI.

2. Das Interesse der Philosophie am Geltungsproblem.

Aus welcher Überlegung, aus welchem methodischen Interesse kommt nun die Philosophie zur Aufstellung des Geltungsgedankens? Welche prinzipiellen Gründe führen dazu, sowohl diesen Gedanken überhaupt auszuzeichnen, als auch ihm eine besondere Bedeutung zuzusprechen? Ferner: Was gewinnt die Philosophie, wenn sie den Geltungsgedanken so energisch in den Vordergrund rückt und das in ihm enthaltene Problem aufzuklären unternimmt?

Die Aufstellung des Problems der Geltung ist nichts Willkürliches, nichts Gelegentliches. Sie erfolgt vielmehr aus dem Begriff und Sinn der Philosophie selber mit zwingender Notwendigkeit. Während es jede andere Wissenschaft, jede einzelne Erkenntnis mit dem zu tun hat, was „ist", mit den Erscheinungen und deren Gesetzen sich beschäftigt, und ihrer ganzen Struktur und Richtung nach eine Analyse des Tatsächlichen als Tatsächlichen, als Gegebenen ist, bleibt es der Philosophie im eigensten Sinne vorbehalten, der Untersuchung des „Seins" gegenüber die Frage nach der Geltung, nach dem Gehalt, nach dem Sinn, nach dem Wert des Seins aufzuwerfen, und den Sinn dessen zu erhellen, was unter dem Sein und als Sein verstanden wird. Sie fragt nach dem Sein des Seins; sie fragt nach der Geltung, mit der das Sein gedacht, die in dem Sein gedacht wird. Jedesmal, wenn die Philosophie eine Erscheinung oder eine Erscheinungsreihe in den Kreis der Untersuchung zieht, dann geschieht dieses in dem Sinne, daß sie nach der inneren prinzipiellen Geltung, nach dem eigentümlichen Wertgehalt fragt, der in dieser Erscheinungsreihe steckt, auf den diese sich prinzipiell und logisch stützt und auf Grund dessen die empirische Darstellung dieser Erscheinungsreihe eben gilt.

Die nähere Bestimmung des allgemeinen Geltungsprinzips, d. h. ob etwa dieses Geltungsprinzip als eine metaphysische Größe, oder ob es als ein psychologischer Prozeß oder aber als Kategorie, als logische Ideation zu gelten habe, bleibt die Sache weiterer Untersuchung. Zunächst ist ganz allgemein die prinzipielle Beziehung der philosophischen Problemstellung auf das Problem der Geltung überhaupt in ihrer Berechtigung zu verstehen und anzuerkennen. Der in der Geschichte der Philosophie so oft und unter so verschiedenartigen Fassungen aufgetretene Dualismus ist, in seiner Tiefe genommen, nichts Anderes als der Versuch, die

Beziehung zwischen dem empirischen Tatbestand einer Erscheinungsreihe und der Bedeutung oder Geltung dieser Reihe, m. a. W. das Verhältnis zwischen „Erscheinung“ und dem „wahrhaft Seienden“ prinzipiell zu bestimmen.[1])

Und nun der Gewinn, der der Philosophie aus der Einstellung der Untersuchung auf das Problem der Geltung erwächst. Dieser Gewinn liegt in letzter Linie darin, daß für die ganze Fassung und Fügung der philosophischen Untersuchung in dem Wort: „Geltung“ ein Generalname, eine einheitliche und aus diesem Grunde als Richtschnur für die Kritik geeignete Sinnbezeichnung gegeben ist. Man könnte mit dem gleichen Rechte statt des Wortes Geltung auch „Sinn“, „Wert“, „Gehalt“, „Bedeutung“, „Rechtfertigung“, „Begründung“, „Grundlegung“ setzen. Denn um dieses alles eben handelt es sich, sobald die eigentlich philosophische Fragestellung auftritt. Ihrer prinzipiellen „Geltung“ nach sind alle diese Bezeichnungen einander gleich-wertig, gleich-gültig. Daß in der vorliegenden Arbeit die Wahl auf die Bezeichnung: „Geltung“ fiel, hat erstens darin seinen Grund, daß gerade diese Bezeichnung in der Philosophie der Gegenwart häufig angewendet wird, und sie hat zweitens ihren Grund in der Vorliebe, die Lotze für jenen Ausdruck hatte,[2]) dessen Philosophie in der Gegenwart zu vordringendem Einfluß gelangt. Ferner empfiehlt sich die Wahl des Ausdruckes: „Geltung“ aus theoretischen Gründen. Vergleicht man ihn mit den anderen, oben genannten Bezeichnungen, so zeigt sich, daß er die umfassendste, allgemeinste, abstrakteste und deshalb für eine prinzipielle Untersuchung geeignetste „Form“ besitzt, daß er vergleichsweise am wenigsten von sich aus schon die Beziehung auf eine bestimmte Geltungssphäre, auf einen bestimmten Sinnzusammenhang in sich trägt. Wegen seiner begrifflichen Weite ist er von Anfang an gerade für die uneingeschränkteste Fragestellung am tauglichsten; er umschließt am Ungezwungendsten den ganzen Gehalt und Sinn der philosophischen Fragestellung.

---

[1]) Vgl Emil Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, 1911, S. 2 ff.

[2]) Vgl. Richard Falckenberg, Hermann Lotze, sein Verhältnis zu Kant und Hegel und zu den Problemen der Gegenwart. Ztschr. f. Philosophie u. philos. Kritik, Bd. 150, 1913, S. 17 f.

3. Das Sollen und das Geltungsproblem.

Ich versuche nun, aber erst in vorläufiger Form, eine nähere Bestimmung des philosophischen Geltungsgedankens zu geben und zwar unter Benutzung des in dem ersten Paragraphen bezeichneten Standpunktes. Von diesem Standpunkt aus ist zunächst auf zwei Geltungsreihen hinzuweisen, die fundamentalen Charakter und grundsätzliche Selbständigkeit besitzen. Das sind die psychologische und die logische Geltungsreihe.[1]) Sie beide vertreten, wie sich noch des Genaueren zeigen wird, zwei Grundarten des Geltungsgedankens, zwei in sich geschlossene, in sich gegründete Geltungsformationen, die weder auseinander noch von einem ihnen übergeordneten höheren Prinzip abgeleitet werden können (vgl. S. 11 ff.).

Hier aber ist, gleichsam an der Schwelle der Untersuchung, einem Bedenken zu begegnen.

Gegenüber der Behauptung, daß die beiden soeben bezeichneten Geltungsreihen die Bedeutung von selbständigen Grundarten des Geltungsgedankens haben, könnte die Frage aufgeworfen werden, ob nicht alle Geltung in letzter Hinsicht den Charakter des Sollens habe, also in ihrer Grundstruktur postulativer und normativer Natur sei, und ob nicht im Sollen die grundlegende und oberste Deduktions- und Begründungsinstanz vorliege. Träfe das aber zu, dann wäre alle Geltungstheorie nur ein besonderer Ausdruck für den alten Versuch einer umfassenden Normwissenschaft, die in der Bedingungsart des Sollens die Grundlage und das Charakteristikum aller ihrer Deduktionen hat.

Doch die Betonung des theoretisch-systematischen Gesichtspunktes bei der Analyse des Geltungsproblems macht es m. E. unmöglich, den Gesichtspunkt des Sollens als einen für den Begriff der Geltung grundlegenden und selbständigen anzuerkennen. Natürlich besitzt auch das Sollen als psychische Funktion eine psychische Geltung, und umgekehrt kann auch in der Geltung ein Ausdruck des Sollens gesehen werden: man kann in gewissem Sinne sagen, daß der Grund irgend einer Geltung darin liegt, daß etwas gelten soll. Aber wir können die Zurückführung der Geltung auf das Sollen darum nicht zugestehen, weil das Sollen keinen theo-

[1]) Vgl. Windelband, Einleitung in die Philosophie, 1914, S. 211 f.

retischen Charakter, keine logische Geltung besitzt. Im letzten Grunde ist das Sollen keine theoretische, keine systematische, sondern es ist eine „praktische" Kategorie, und jede Philosophie, die im Sollen ihr Begründungsmoment erblickt, tritt über die Linie der Theorie hinaus, sie biegt ab in praktische, in pragmatische Argumentationen; sie hat nicht den Charakter der prinzipiellen Grundlegung, sondern den einer psychologischen Interpretation oder auch den einer Lebenslehre oder eines Inbegriffs von Lebensregeln.

Und aus diesem Grunde ist gerade dem Sollen gegenüber in einem besonderen Sinne Vorsicht geboten. Auf Grund seiner ausgesprochen emotionalen Natur verleitet es nicht nur sehr leicht dazu, die reine Theorie zu verlassen, sondern auch dazu, in ihm eine metaphysische, dem erkenntnismäßigen Zusammenhang übergeordnete Wesenheit zu erblicken. Ist demnach eine auf das Sollen sich stützende Grundlegung ihrem grundsätzlichen Sinne nach nicht allein psychologistischer Natur, so kommt noch hinzu, daß sie eben deshalb sehr oft zur Metaphysizierung und Hypostasierung des Sollens neigt. Wie immer es um die psychologische oder metaphysische Bedeutung des Sollens bestellt sein mag: als theoretischer, als kritisch gültiger Grundbegriff kann es unmöglich in Betracht kommen.

4. Sein und Geltung.

Die nächste Aufgabe ist, wenigstens ungefähr eine Definition des Gedankens der Geltung zu geben.

Der erste Schritt dazu besteht in der Abgrenzung der Geltung vom Sein, von der schon kurz die Rede war (S. 3 ff.). Nicht als sollten damit Geltung und Sein realiter geschieden werden. Jene Unterscheidung trägt vielmehr lediglich methodische Bedeutung und begriffsanalytischen, problemanalytischen Charakter. Nicht steht die „Geltung", als die eine Sphäre, dem „Sein", als der anderen Sphäre, fremd gegenüber. „Geltung" heißt nicht Abstraktion vom Sein, heißt nicht Negierung des Seins. Sondern sie bedeutet geradezu die Bejahung des Seins in der Richtung auf seine Ergänzung und Erhebung über den Standpunkt der nackten Faktizität zur Inhaltlichkeit, zum Gehalt, d. i. zur Geltung, die

da aussagt, daß das Sein nicht nur ist, sondern daß es auch gilt, daß es etwas bedeutet, daß es einen Sinn hat. In der ganzen Weite dieser Bestimmungen ist der Begriff der Geltung aufzufassen; ihn lediglich auf ein einziges Gebiet zu beziehen und zu beschränken, ist reine Willkür. Überall, wo „Sein" ausgesagt und erkannt wird, ist in und mit dieser Aussage und Erkenntnis der Geltungsgedanke gesetzt: alle Ordnungen und gedanklichen Zusammenhänge, in denen die Setzung und Entfaltung des Seins gedacht werden, weisen eine unlösbare immanente Beziehung zu dem Geltungsgesichtspunkt auf. Es wird sich ergeben, daß jeglichem Seinszusammenhang ein Geltungszusammenhang zugeordnet ist, und daß beide Zusammenhänge sich wechselseitig fordern.

Die Betonung der korrelativen Beziehung zwischen Sein und Geltung ist aus einem prinzipiellen Grunde wichtig. Man könnte nämlich durch die Behauptung, daß das Etwas, welches vom Sein unterschieden und dem Sein als Geltung gegenübergestellt wird, einfach das Nichts sei, daß es das Nichts sein müsse, jede Geltungstheorie als unmöglich und widersinnig ablehnen und den Begriff der Geltung als den eines Un-Dinges aus dem wissenschaftlichen Denken entfernen zu können glauben: Denn stelle ich dem Sein die Geltung gegenüber, so mache ich diese zu einem Nicht-Sein. Dann aber könnte sofort ein prinzipieller Argwohn laut werden. Welcher Wert und Gehalt noch dem zukommen und innewohnen könne, das nicht real sei, das überhaupt nicht sei! Geraten wir nicht, wenn wir vom Sein absehen, in das leere Reich der Fiktionen? Muß nicht allem, was wir denken, anerkennen, was wir als Inhalt und Gehalt des Seins bezeichnen, ein Sein zukommen? Und stimmt man dem zu, dann ist ja wieder der Wert, der Gehalt als Sein anerkannt, von dem er doch unterschieden, dem er doch gegenübergestellt werden sollte. So scheint sich eine Antinomie zu ergeben. Entweder ist die Geltung in das Nichts, in das Unfaßbare, Irrationale, Überdenkliche zu verweisen, — dann fällt dieser Begriff aus der philosophischen Untersuchung heraus; oder aber die Geltung erweist sich als Sein und tritt in das Verhältnis der Identität zu diesem, sodaß die beabsichtigte Geltungstheorie nichts weiter als eine Seinstheorie wäre.

Gegen diesen Versuch, schon die Möglichkeit einer auf das Problem der Geltung gerichteten Untersuchung zu verneinen, dürfte folgendes zu bemerken sein. Zunächst bedeutet „gegenüberstellen" nicht „negieren"; das Anderssein ist nicht identisch

mit dem Nichtsein; die Unterschiedenheit vom Sein bedeutet nicht das unbedingte Nichts. Wissen wir doch durch Kant, daß in der Reihe der Qualitätsurteile neben dem affirmativen nicht allein das negative Urteil, sondern auch das limitative auftritt, daß dieses keine unbedingte Negation, sondern nur die Verneinung einer bestimmten einzelnen Setzung und diese in einer bestimmten einzelnen Gedankenrichtung ausspricht, und daß es damit die Möglichkeit einer unendlichen Fülle positiver Bestimmungen erschließt.[1]) Und im Anschluß daran betont Hermann Cohen die eminente positive Bedeutung jenes Urteils. Es erscheint ihm geradezu unentbehrlich, um überhaupt „den Ursprung desjenigen Begriffs zur Definition zu bringen, der das Problem bildet".[2])

Die Bedeutung des limitativen Urteils wollen auch wir für die Sicherstellung des Geltungsbegriffes heranziehen. Geltung vom Sein unterscheiden, sie dem Sein gegenüberstellen, das heißt demnach eine Sphäre erschließen, deren eigentümliche Bedeutung durch die Bestimmung als Sein nicht hinlänglich getroffen und charakterisiert ist. Dadurch geraten wir keineswegs in das Reich des Nicht, vor dem überhaupt Bedenken zu haben, eitel und überflüssig ist. Wird doch bereits von Demokrit der Gedanke, daß das Nichts positive Geltung habe, mit den Worten ausgesprochen: „Das Nichts existiert ebensosehr wie das Ichts".[3]) Und Plato hat gezeigt, daß das Nicht überhaupt nicht nicht ist, sondern notwendig ein irgend Etwas bedeutet, er hat gezeigt, daß die Meinung, man könne ein Nicht denken, in das Reich leerer Einbildung gehöre. „Es ist unmöglich, daß Nichtseiendes Gegenstand einer Meinung sei, weder als gedacht in Beziehung auf irgend ein Ding noch an und für sich."[4]) So ist das Nichts nicht nur ein legitimer Gegenstand der Untersuchung, sondern der Begriff des Nichts ist auch eine Voraussetzung und Bedingung für jede prinzipielle Untersuchung um zum Ja, um zu einer positiven Bestimmung des in Angriff genommenen Problemgebietes zu kommen.[5])

---

[1]) Kant, Kr. d. r. Vern., S. 123. (Die Zitate aus den Werken Kants erfolgen nach der Ausgabe in der „Philosophischen Bibliothek", F. Meiner, Leipzig).

[2]) H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, 1902, S. 74.

[3]) Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 1903, S. 433, Frag. 156.

[4]) Platon, Theaitetos 189 b.

[5]) In der neueren Logik weist auf die positive und erzeugende Bedeutung des «Nicht» u. an Hegel hin, z. B. Phänomenologie, S. 55. Ferner Cohen, Logik

Wenn also zugegeben werden muß, daß die dem Sein gegenübergestellte Sphäre des Nichts irgendwelche positive Bedeutung besitzt, so ist damit auch der zweite Teil des Einwandes abgewehrt, daß die Geltung, um sie in ihrer Realität zu retten und zu sichern, mit dem Sein identifiziert werden müsse. Gerade in der Sphäre, die dem faktischen, bloß daseienden Sein gegenübergestellt wird, erhebt sich das Denken zu positiven Setzungen und Bestimmungen. Indem es das Sein setzt, setzt es mit ihm den Begriff, den Gedanken der Bestimmung dieses Seins, eben als des in seiner Setzung Geltenden; es setzt das Sein und erkennt dieses Sein als ein Geltendes an, als etwas, das nicht nur Sein *ist*, wohl aber als Sein *gilt*. Anderenfalls würde das Denken seine eigene Arbeit und Leistung verleugnen und deren Ungültigkeit erklären, — wenn es das überhaupt vermöchte. In der Geltung wird das Sein aufgehoben, aufgehoben nicht in dem Sinne, daß es in der Geltung zu Nichts zerginge, und daß die Geltung selber kein Sein habe, sondern aufgehoben in dem Sinne, in welchem Hegel diesen Ausdruck gebraucht, daß das Sein zur Geltung emporgehoben wird und als Moment der Geltung sein Sein als das des geltenden Seins erfaßt. Jede Setzung des Seins vollzieht sich unter einem bestimmten Gesichtspunkt, in einer bestimmten Ordnung, m. a. W. in einer bestimmten Geltungsweise. Im Rahmen dieser Ordnung, wie immer diese entwickelt und gedacht sei, nimmt jede Setzung des Seins eine bestimmte Stelle ein, ist sie an dieser oder jener Stelle eine geltende, in dieser oder jener Weise.[1])

Also zweierlei ist hier zu beachten. Erstens daß in den Begriff des Seins unvermeidlich der Gedanke, daß das Sein gelte, daß es eine Geltung habe, einbezogen wird; unweigerlich wird der Begriff des Seins als geltend gesetzt, ihm wird eine Dignität, ein Geltungscharakter zugesprochen, im genauesten Sinne: zugedacht. Zweitens ist weder die Setzung des Seins noch die Beziehung des Geltungsgedankens auf das Sein ein einzelner, isolierter Akt von nur eingeschränkter, singulärer Bedeutung und Tragweite. Vielmehr ist sowohl jede Setzung des Seins als auch die Be-

d. rein. Erk., S. 70 ff. Vgl. auch Natorp, D. logischen Grundlagen d. exakten Wissenschaften, S. 25. Derselbe, Kant und die Marburger Schule, Kantstudien XVII. 1912, Heft 3, S. 210.

[1]) Vgl. auch Georg Lasson, Grundfragen der Glaubenslehre, Leipzig 1913, S. 96.

ziehung des Seins auf seine Geltung nur der Ausdruck, gleichsam die Abbreviatur, einer umfassenden systematischen Ordnung, in der jede einzelne Seinssetzung ihren logischen Ort hat, durch die sie in ihrem Setzungscharakter determiniert und logisch gesichert wird, und die erst die Klarstellung desjenigen Geltungscharakters ermöglicht, der für eine Seinssetzung in Anspruch zu nehmen ist, bzw. auf den hin die Seinssetzung erfolgt und gilt.

Damit stoßen wir auf den grundlegenden Begriff des Systems, der Ordnung, des Reihenzusammenhanges, der, wie er logisch jede gedankliche Setzung des Seins ermöglicht, so auch alle Geltung begründet: alle Setzungen des Seins in Gedanken, in der Erkenntnis, in der Wissenschaft, und für dieselbe und ferner auch den Nachweis und die Kritik dieses Geltens. Alles das ist abhängig von dem Begründungszusammenhang, den die unerschöpfliche Spontaneität des Denkens in autonomer Form entwickelt. Hinter diesen Begründungszusammenhang kann nicht zurückgegangen werden. Denn der Versuch, hinter ihn zurückzugehen, ihn gleichsam von einem noch höheren Prinzip aus zu deduzieren, setzt ihn als seine logische Ermöglichung bereits voraus. In der Aufstellung und Entwickelung des Gedankens des Systems folgt das Denken nur seinen eigenen Gesetzen. In dem Gedanken des Systems schafft es sich seinen endgültigen Geltungsausweis; im System rechtfertigt und bewährt sich das Denken, und so erweist sich der Begriff des Systems als der abschließende, weil logisch autonome Geltungsbegriff des Denkens.[1])

Damit gewinnt der Systemzusammenhang in Bezug auf das Sein notwendig den Charakter des Geltungszusammenhanges des Seins. Alles Sein, das den Gegenstand irgend welcher Erkenntnis abgibt, aber ebenso alles Sein, das als Erkenntnisform und Erkenntnisprinzip sich auf die formale Seite der Erkenntnis bezieht, wird in irgend welcher Weise stets als Geltendes, stets als in Geltung Befindliches anerkannt, wie auch umgekehrt jede Geltung sich auf ein Sein bezieht, für und in Beziehung auf ein Sein gilt, an dem Sein die Möglichkeit seiner Darstellung, seines in die Erscheinung-Tretens, seiner empirischen, aber natürlicht nicht erschöpfenden Verifizierung findet.[2])

---

[1]) Vgl. auch Natorp, Die logischen Grundlagen etc. S. 22 ff.; besonders S. 24.

[2]) Vgl. auch Emil Lask, Die Logik der Philosophie etc., u. a. S. 31 u. ö.

So können wir mit einer für den Zweck dieser Einleitung genügend orientierenden Bestimmung sagen: In und mit derselben logischen Grundfunktion, mit welcher das Sein gesetzt wird, wird auch die Geltung, die geltende Bedeutung dieses Seins mitgedacht und mitgesetzt. Das Denken und das Setzen der Geltung gehören ebenso zu den autonomen und grundsätzlichen logischen Leistungen wie das logische Setzen des Seins. Alle Stufen und Ordnungen, in denen das Sein sich logisch entwickelt, sind begleitet und getragen von Geltungs-Ordnungen. Um überhaupt den Begriff des Seins bilden und um überhaupt vom Sein reden zu können, muß in das Sein seine Geltung hineingedacht, muß ihm sein Gehalt hinzugedacht werden. (Näheres im 2. Hauptteil dieser Arbeit.)

3. Die beiden prinzipiellen Geltungsreihen und der Kritizismus als Methode für ihre Untersuchung.

(Zur Explikation des Geltungsbegriffes).

a) So gewiß Wert und Fruchtbarkeit aller wissenschaftlichen Untersuchung abhängig sind von der zu ihrer Durchführung herangezogenen Methode, so gewiß sind Wert und Fruchtbarkeit der Philosophie im besonderen, wie überhaupt ihr ganzer Charakter als Wissenschaft, bedingt durch die kritische Methode. Es ist das unsterbliche Verdienst Kants, jene Methode entdeckt und entwickelt, ferner in ihrer Befolgung den eigentümlichen Wissenschaftscharakter und Geltungswert der wissenschaftlichen Philosophie erkannt und ausgezeichnet und diesen Wissenschaftscharakter und Geltungswert durch jene Methode festgelegt und gesichert zu haben.

Es sind keine willkürlichen und keine äußerlichen Gründe, die die Anwendung gerade dieser Methode bedingen.

Erstens: Ihre Befolgung ermöglicht es der Philosophie, sich in einheitlichem und eindeutigem Zusammenhang und Aufbau zu entwickeln. Zwar kann jedes Problem den verschiedensten Untersuchungsarten unterstellt werden; aber man würde doch die Einheit und Systematik der Philosophie und damit den ihr eigentümlichen Wissenschaftscharakter preisgeben, man würde um ihren Begriff immer aufs Neue Dunkel verbreiten und den Grund zur

Mißverständlichkeit legen, wenn eine Analyse, die als eine philosophische gelten, und die diesen Charakter mit begrifflicher Strenge und Klarheit bewahren will, nicht verpflichtet wäre, nur eine Methode, eine ganz bestimmte Methode zu gebrauchen. Die Fülle der Gesichtspunkte und Verfahrungsweisen wirkt auf die systematische Fügung und Führung des Ganzen zersetzend und desorientierend. Und damit ist zugleich die logische Ergiebigkeit der Untersuchung gefährdet: mit der Eindeutigkeit der Richtungsbestimmtheit schwindet auch die Eindeutigkeit der Zielerreichung, die Eindeutigkeit des Sinnes, mit dem das Ziel ins Auge gefaßt und seine Verwirklichung gedacht wird. Wird von jeder Wissenschaft verlangt, daß sie nach einer bestimmten Methode vorgehe, so wird diese Forderung mit nicht geringerem Rechte auch für die Philosophie gelten.

Zweitens: Beruht die Einheit und Systematik der Philosophie auf der Einheitlichkeit ihrer Methode, so gewährt ihr die Anwendung gerade der kritischen Methode den nicht geringeren Vorteil, daß sie sich dadurch in logisch genau bestimmbarer Weise von jeder anderen Wissenschaft unterscheidet. Durch sie wird die Philosophie zur kritischen Wissenschaft, zur kritischen Forschung. Sie tritt dadurch in ein genau bestimmbares und genau unterscheidbares Verhältnis zu den anderen, zu den einzelnen Wissenschaften. Aus jener Methode gewinnt die Philosophie das für die Festlegung ihres Begriffes konstitutive Merkmal; durch jene Methode konstituiert sich das der Philosophie eigentümliche Forschungsgebiet; erst durch sie läßt sich die Philosophie sicher unterscheiden von jenen beiden Forschungsweisen, die so oft mit ihr konkurrieren und auch in der Philosophie Heimatsrecht verlangen, der metaphysischen auf der einen und der genetischen auf der anderen Seite.

Drittens: Auch die Untersuchung des Geltungsproblems gewinnt durch jene Methode natürlich die oben erwähnte Möglichkeit innerer Einheit und Bestimmtheit. Unter dem Gesichtspunkt der transzendentalen Kritik fragt die Analyse nach der prinzipiellen Möglichkeit des Geltungsbegriffes und nach den Bedingungen für seine logische Entwickelung. Jene Analyse begreift sodann an Hand der transzendentalen Kritik jene Geltungs-Bedingungen als Glieder eines Systems; sie sucht, die umfassenden Ordnungen und Zusammenhänge darzustellen, in denen sich der Geltungsbegriff entfaltet, in denen sich das System der Geltungen aufbaut.

Aber an diesem Punkte muß sich die Kritik des Geltungsproblems auf das Äußerste vor dem psychologisch naheliegenden Versehen hüten, aus der Kritik und aus der analytisch-kritischen Systematik der Geltungszusammenhänge irgend wie eine Produktion, eine kunstvolle Schöpfung von Geltungs- und Wertsystemen zu machen. Das wären Zaubergeschichten, die da vortäuschen, aus irgend einem, irgend wie hypostasierten Grundwert, aus irgend einer metaphysischen Geltungssetzung alle Geltungen und Werte deduktiv ableiten zu können. Statt, wie es zutreffend ist, alle Geltungen **nach** einem bestimmten Gesichtspunkt als notwendige Glieder innerhalb eines Zusammenhanges zu begreifen und darzustellen, versucht die metaphysische Spekulation, alle Geltungen **aus** einem Grundprinzip herauszuschälen. Das bedeutet die gleiche Umkehrung und Verdrehung der kritisch-methodischen Forschung, die sich z. B. Newton zu Schulden kommen ließ, indem er „seinem trefflichen Grundsatz, nicht causam gravitatis zu suchen, sondern lediglich per vim gravitatis zu erklären, nicht immer treu" blieb.[1])

Geltungstheoretik und Geltungskritik sind streng zu unterscheiden von Geltungsmetaphysik und Geltungsdogmatik. Es gibt zwar viele, die, wie Windelband einmal mit treffender Ironie bemerkt, „sich haben einreden lassen, die Aufgabe des Philosophen sei, Werte nicht etwa zu suchen oder zu verstehen, sondern zu schaffen und zu befehlen".[2]) Das aber ist eine prinzipielle Entgleisung. Es ist eine der schwersten methodischen Verkennungen des Wesens der kritischen Philosophie, wollte man versuchen, aus der kritischen Untersuchung Regulative hervorgehen zu lassen, „um eine Lebensweisheit zu bilden", wie das Fichte etwa will.[3]) Gegen alle derartigen Unternehmungen ist Hegels treffendes Mahnwort gerichtet: „Die Philosophie muß sich hüten, erbaulich sein zu wollen".[4])

Deshalb setzt auch die kritische Geltungstheorie als reine Forschung das Faktum von Ordnungen, von Zusammenhängen voraus. Sie schafft jene Ordnungen nur insofern, als sie durch begriffliche

---

[1]) Bauch, I. Kant und sein Verhältnis zur Naturwissenschaft. Kantstudien XVII, 1912, Heft 1/2, S. 17.

[2]) Windelband, Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus, Logos I. Heft 2 (1910) S. 186; vgl. Derselbe, Präludien 2. Aufl., 1903: „Das Heilige" S. 356.

[3]) Fichte, Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. Ausgabe von Fichtes Werken besorgt von Fritz Medicus, Bd. III, S. 233.

[4]) Hegel, Phänomenologie, S. 8.

Reflexion und Bestimmung deren eigentümlichen Geltungswert zu erfassen und in philosophischer Entwickelung darzustellen unternimmt. —

Doch die Anwendung des kritischen Gesichtspunktes auf das Problem der Geltung gewährt dem Begriff der Geltung noch nach einer anderen Richtung hin eine kritische Rechtfertigung. Die Vertreter des kritischen oder methodischen Idealismus zeigen nämlich diesem Begriff gegenüber eine gewisse Zurückhaltung, ja, ein leises Mißtrauen.[1]) Was sie dazu bewegt, ist vielleicht der Verdacht, daß mit jenem Begriff eine neue Metaphysik errichtet, bzw. die Renaissance einer alten, wohl derjenigen Fichtes, herbeigeführt werden sollte. Man beargwohnt im Wert- oder Geltungsbegriff, zumal dann, wenn er als letzter und grundlegender Begriff angesetzt wird, die dogmatische Errichtung irgend einer transzendenten Absolutheit, irgend einer metaphysischen Substanz.

Nun muß man wohl zugeben, daß durch den Neufichtianismus unserer Tage in gewissem Sinne eine Wendung zum Dogmatismus eingetreten ist, wie wir noch sehen werden. Aber eine solche Metaphysizierung des Geltungs- oder Wertbegriffes ist keineswegs notwendig; sie bezeichnet ein Stadium in der geschichtlichen und systematischen Entwickelung jenes Begriffes, welches prinzipiell überwunden ist. Es verhält sich hier so, wie vergleichsweise mit der metaphysischen Auffassung des Substanz- oder des Kausalitätsbegriffes. Wie es hier gilt, im Gegensatz zu der ontologischen Auffassung den kritisch-methodologischen Gehalt dieser Begriffe rein herauszuarbeiten und sie rein in methodischem Sinne zu verwenden, so auch bei dem Begriff der Geltung.

Aber durch die bloße Ablehnung der metaphysischen Auffassung wird die Herausarbeitung der logisch-kritischen Auffassung des Geltungsbegriffes noch nicht genügend gesichert. Denn die kritische Untersuchung ist nicht minder als gegen jeden Geltungsdogmatismus, so auch gegen den Geltungspsychologismus abzugrenzen, so unbezweifelbar auch das wissenschaftliche Anrecht der Psychologie an jenem Begriffe ist und eine so reiche sachliche Ausbeute ihre Arbeit auch gewährt. Es soll also mit keinem Worte das

---

[1]) Vgl. Paul Natorp, Platos Ideenlehre, 1903, S. 195; Ders., Über Platos Ideenlehre; Philos. Vorträge veröffentlicht von der Kantgesellschaft; Vortrag 5, 1914, S. 10.

gute Recht bestritten werden, das die Psychologie an dem Begriffe der Geltung besitzt. Aber trotzdem darf die prinzipielle Unterschiedenheit der Psychologie der Geltung von der Logik des Geltungsbegriffes nicht übersehen werden.

Und nur durch die Auseinanderhaltung beider Untersuchungsweisen und nur durch die Anwendung der kritischen Methode auch auf die Psychologie der Geltung kann zugleich ein altes, oft behandeltes Problem klargestellt werden, nämlich dasjenige des Verhältnisses zwischen Metaphysik und Psychologie.

Während man gewöhnlich in der Metaphysik die Hypostasierung und Ontologisierung von Begriffen, gleichsam eine realisierte und hypostasierte Logik erblickt, wird die kritische Analyse der fundamentalen Geltungswerte, auf welche die Psychologie zurückgeht, zeigen, daß es nicht sowohl logische als psychologische Werte, daß es nicht sowohl Begriffe als komplexe Gebilde psychologischer Natur sind, die jener Hypostasierung unterliegen. Und es wird sich ferner ergeben, daß der Akt der Hypostasierung selber ein psychologischer ist, daß viel umfassendere Momente und Motive als solche rein logischer Natur zu jener Hypostasierung führen. Alle Metaphysik ist nur hypostasierte Psychologie (S. 22 ff., u. ö.). Will man diese Hypostasierung vermeiden, so ist es notwendig, die Geltungspsychologie ebenso scharf von jeglichem Geltungsdogmatismus abzugrenzen, wie sie gegenüber dem Geltungslogismus abgegrenzt werden muß. — —

b) Nunmehr können wir die beiden Geltungsreihen, denen oben (S. 11) fundamentale Bedeutung und grundsätzliche Selbständigkeit zuerkannt wurde, die kritisch-logische und die psychologische, genauer kennzeichnen und ihr gegenseitiges Verhältnis beleuchten:

Alle psychologische Geltungsordnung stützt sich in letzter Linie auf die Totalität psychischer Akte, in der Momente des Vorstellens, Wollens und Fühlens in verschiedenem Mischungsgehalt miteinander verbunden sind. Sucht man nach dem Ober- oder Generalbegriff für dieses komplizierte Ganze von Akten, so kann man sagen: es ist das Leben, das Erleben, auf das ganz allgemein jede psychologische Ordnung zurückgeht; die Psychologie des Vorstellens oder die des Wollens oder die des Gefühls ist ein Ausschnitt, sie bezeichnet ein abgegrenztes Problemgebiet aus der umfassenden Psychologie des Lebens. So kann man in dem

Moment des Lebens geradezu das Kriterium erblicken, an dem die psychologische Geltungstheorie als solche kenntlich ist.

Diese grundsätzliche Voranstellung des Lebens als der Grundgeltung verbindet, wie später die geschichtliche Übersicht bestätigen wird, zu einem besonderen Typus von irrationalistischer Färbung und Struktur solche philosophischen Grundlegungen miteinander, deren Beziehung nicht ohne Weiteres in die Augen fällt, ja die überhaupt in keiner inneren Beziehung zueinander zu stehen scheinen. Denn auf den ersten Blick erfaßt man schwerlich den inneren Zusammenhang, der doch zwischen Pragmatismus, Vaihingers Philosophie des Als-Ob, Bergsons Philosophie der Intuition und Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften herrscht. Und doch geht durch alle diese Theoreme wie ein roter Faden der gleiche Grundgedanke, daß Leben und Erleben den unbedingten Geltungswert darstellen. In dieser Gruppe psychologistischer Grundlegungen wird m. a. W. der Geltungsbegriff in emotionalistisch-irrationalistischem Sinne gedeutet, durch sie wird ein Geltungsirrationalismus begründet und vertreten.

Demgegenüber behaupten die Vertreter des logisch-kritischen Geltungsgesichtspunktes, daß der letzte und fundamentale Geltungswert, auf den die philosophische Begründung und Untersuchung sich stützen und von dem sie ihren Ausgang nehmen muss, begriffsmäßigen Charakter besitzen, daß er logische Bedeutung haben muss. Nur in dem Moment des Logos ruhe grundlegende, begründende Kraft. Eine philosophische Analyse, die den Logos als begründenden autonomen Geltungswert ausschließt oder in seiner Autonomie und Omnipotenz einschränkt, büßt ihren theoretischen und im Anschluß daran ihren wissenschaftlichen und systematischen Charakter ein.

Indem nun aber im Logos der autonome Grundwert erkannt und behauptet wird, ist gegeben, daß es nicht die Zusammenhänge und Bezüge des Lebens sind, sondern daß es die Wissenschaft, die Erkenntnis ist, die bei dieser Grundlegung ins Auge gefaßt wird, daß deren Konstituierung hier als Aufgabe auftritt. Das aber heißt, daß es der Gesichtspunkt der Theorie, der theoretischen Analyse ist, der beherrschend in den Vordergrund tritt, und dessen prinzipielle Superiorität auch allem gegenüber, was als Leben bezeichnet wird, aufrecht erhalten wird. So entwickelt sich eine Geltungsreihe, die in ihrer inneren Ver-

fassung und in ihrem Aufbau ausgesprochenermaßen rationalistischen Charakters ist. Den Logos der Geltung und die Geltung des Logos, den Logos als Geltung und die Geltung als Logos — das ist es, was nachgewiesen, was dargestellt werden soll.

Und auch für diese Untersuchung soll die systematische Analyse ergänzt werden durch eine historische Skizze bestimmter Verfechter des Geltungsrationalismus und Geltungslogismus.

Ist nun mit der Entwickelung dieser beiden grundsätzlichen Formationen des Geltungsgedankens das gesamte Gebiet von Geltungen überhaupt umfaßt? Oder sind wesentliche Geltungsreihen außer Acht gelassen? Man könnte z. B. an die der Religion oder der Kunst oder der Sittlichkeit usw. denken. Das führt auf einen schon im Eingang dieser ganzen Einleitung berührten Punkt.

In der Tat sind jene beiden Formationen des Geltungsgedankens die beiden in grundsätzlicher und systematischer Beziehung einzigen, sie sind die allein grundsätzlich autonomen. Alle anderen Geltungsreihen sind Abzweigungen, Vereinzelungen von ihnen, Unterabteilungen, die sich stets entweder unter die eine oder unter die andere jener beiden Grundgeltungen einordnen lassen. Es mag genügen, dieses an ein paar Beispielen zu beleuchten.

Die Geltungsreihe der Religion oder die der Kunst stellt, auf ihre prinzipielle Struktur hin geprüft, keine eigengesetzliche Ordnung dar, sondern beide gehören dem psychologischen Geltungsgedanken an, sie erwachsen auf seinem Boden, sie unterstehen seiner Kompetenz. Religionsphilosophie und Kunstphilosophie dagegen sind als Philosophie, also als Wissenschaft, als Erkenntnis, bestimmte Ausprägungen und Determinationen des logischen, des theoretischen, des rationalen Geltungsgedankens, sie sind theoretische Geltungen, die sich auf eine dem psychologischen Geltungsgedanken gegenüber durchaus autonome Grundverfassung und Gesetzlichkeit stützen. Und so verhält es sich mit allen anderen Geltungsreihen. Geht man auf ihren eigentlichen Kern und Nerv zurück, so erweist es sich stets, daß sie sich auf die eine oder die andere der beiden genannten prinzipiellen Grundformen des Geltungsgedankens zurückführen und in diese beiden Grundformen auseinanderlegen lassen.

Was hier in der Sprache der Philosophie und in rein theoretischer Ausführung als Fundamentalformen des Geltungsgedankens, als letzte, unüberbietbare, nicht weiter zurückführbare, sich selbst verbürgende Ausprägungen des Geltungsgedankens überhaupt bezeichnet wird, als Wurzeln, deren jede von sich aus Geltungszweige in autonomer Form entwickelt, das ist im letzten Grunde nichts anderes, als was Friedrich Nietzsche mit dem Gegensatz des Apollinischen und des Dionysischen bezeichnet hat. Dieser Gegensatz ist aber nicht beschränkt auf ein besonderes Gebiet der Kultur, etwa der Kunst; ihm verdankt nicht eine besondere Gruppe von Kulturformen ihr Dasein: über das ganze Feld menschlicher Leistungen ist er verbreitet; bis in die Tiefe jeder einzelnen Gestaltung reicht er hinein, so den Reichtum, aber zugleich die tragische Antinomie bedingend, die für alle Kultur ebenso unentbehrlich als bezeichnend ist.[1]) In dem Verhältnis zwischen dem „theoretischen Menschen" und dem „Willensmenschen" stecken Probleme, die über den Rahmen der Theorie hinausgehen und die überwältigende Problematik des Lebens selber zum Ausdruck bringen.

Aber trotzdem muß es immer dabei bleiben, daß die philosophische Untersuchung dieses Verhältnisses und der großen, in ihm ruhenden Problematik den Charakter der Theorie, der rationalen Analyse unentwegt aufrecht erhält und nicht mit irrationalen Grundwerten, wie dem Erleben oder dem Gefühl, arbeitet. Welches Gebiet auch immer die Philosophie zu begründen sucht, so ist doch für die Funktion dieser Begründung selber kein anderer Gesichtspunkt berechtigt, keine andere Methode gültig, kein anderer Weg gangbar, als derjenige, welcher der Logik der Erkenntnis, der der Rationalität der Wissenschaft entspricht, der auf sie Bezug nimmt, soll überhaupt die Philosophie den Charakter und den Geltungswert der Erkenntnis bewahren, soll sie nicht zur Romantik und Mystik entarten.

Die Berufung auf andere als logische Grundwerte, wie es jetzt wieder bei einer ganzen Reihe von Philosophen geschieht, ganz gleich in welchem Sinne diese Berufung erfolgen mag, das Zurückgehen auf über- und unterlogische, auf über- oder unterbewußte Faktoren gefährdet den wissenschaftlichen Sinn und das

---

[1]) Vgl. Richard M. Meyer, Nietzsche. Sein Leben und seine Werke, 1913, S. 20.

wissenschaftliche Geltungsrecht der Philosophie, gefährdet die systematische Sicherheit und Eindeutigkeit, die systematische Gesetzlichkeit und Autonomie ihres Begründungszusammenhangs. Was heißt überhaupt „Leben" und „Erleben"? Haben diese Größen von sich aus Eindeutigkeit und Bestimmtheit? Besitzen sie die Geltung systematischer, gesetzlich-einheitlicher Grundwerte? Läßt sich mittels ihrer ein gesetzlich-systematischer Aufbau der Erkenntnis vollziehen? Läßt sich bei ihrer Zugrundelegung die synthetische Einheit und die synthetische Notwendigkeit der Erkenntnis ergreifen und begreifen? Bedürfen sie nicht erst der logischen Klarstellung und des kritischen Rechtsausweises über ihren Sinn und ihre Bedeutung, bevor man sie in die wissenschaftliche Arbeit hineinträgt? —

Müssen nun auch alle psychologistischen Versuche als methodisch ungeeignet für den Zweck der Begründung der Erkenntnis abgelehnt werden, so ist solange damit nicht das Mindeste gegen die Geltung des Erlebens gesagt, als diese Geltung nicht mißbraucht und dem Erleben nicht Befugnisse zugesprochen werden, deren Erfüllung es nicht gewachsen ist. Das Leben steht vor uns da in all seiner Gewalt und Kraft. Es schafft, wie wir sehen werden, selbständige Geltungsreihen von umfassender Form und allergrößter Tragweite; und wir werden versuchen, das Gesetz zu bestimmen, durch das diese Eigengeltung entwickelt wird. Nur ist es, unbeschadet seiner Macht und Geltung, kein Prinzip der Begründung, es ist kein Argument.

So wird dem Mißverständnis vorgebeugt sein, als sollte ein Zweifel gegen das wissenschaftliche Recht der Psychologie geäußert werden. Nur zu oft entsteht die Verwechselung zwischen einer wohlbegründeten und ertragreichen Einzelwissenschaft, die ihre erprobten und rechtsgültigen Methoden besitzt, der Psychologie nämlich, und dem unkritischen Versuch, die Methoden dieser Einzelwissenschaft, zur systematischen Methodik der Grundlegung zu erheben, eine gleiche Verwechselung, als wenn man die Methoden und Gesetze der Physik oder Astronomie verwenden wollte für die Aufgabe der Grundlegung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Und was hier für die Psychologie, aber gegen den Psychologismus gesagt wurde, das gilt natürlich auch für das Verhältnis zwischen Biologie und Biologismus. Indem

man die Biologie anerkennt und anerkennen muß, ist damit nicht zugleich die Anerkennung des Biologismus gegeben.

Die Anerkennung und die Aufrollung der beiden grundsätzlichen Geltungsreihen, der irrationalistisch-biologisch-psychologischen und der rationalistisch-theoretisch-systematischen, führen weiter zu der Frage ihres Verhältnisses untereinander. Gerade im Hinblick auf die gegenwärtigen Bemühungen, dem Irrationalismus und der Romantik wiederum Eingang in die Philosophie zu verschaffen, und gegenüber der Betonung, daß der Irrationalismus die natürliche Ergänzung des Intellektualismus und Logismus darstelle, gilt es, über dieses Verhältnis zur Entscheidung zu kommen, und die Frage zu lösen, ob die irrationalistisch-psychologische Argumentation überhaupt imstande ist, der Aufgabe der systematischen Grundlegung gerecht zu werden.

c) Um in diesen Dingen klar zu sehen, ist es erforderlich, beide Geltungsreihen gleichermaßen nach der transzendental-kritischen Methode zu untersuchen. Denn Sinn und Augenmerk dieser Methode sind darauf gerichtet, diejenigen Bedingungen, diejenigen Voraussetzungen herauszuarbeiten und in ihrer Geltung zu beleuchten, auf die sich beide Reihen begründen, und mit denen sie als sie konstituierende Geltungswerte operieren. Nur auf diese Weise dringt man in ihre innere Gliederung und Struktur ein, deckt man ihr Gefüge und ihr Prinzip auf.

Damit ist die Einheit der methodischen Untersuchung, eben der transzendentalen Methode, gegeben. Wir benutzen diese Methode sowohl in Bezug auf diese wie in Bezug auf jene Geltungsreihe, um deren Eigenart und Dignität gerade als Geltungsreihe zu erfassen und kritisch zu bestimmen. Es soll gezeigt werden, daß überhaupt apriorische Bestimmungen das Fundament jener Geltungsgebiete ausmachen — das ist nach Kantischem Sprachgebrauch sozusagen die metaphysische Deduktion — und daß sie das Fundament in dem Sinne ausmachen, daß diese apriorischen Bestimmungen die Bedeutung von objektiven Geltungswerten haben, von Geltungswerten, die die Objektivität jener Geltungsgebiete sichern — das ist dann die transzendentale Deduktion im Sinne Kants.

Sonach würde es einen in doppelter Hinsicht unheilbaren methodischen Mißgriff bedeuten, wenn eine Studie, die sowohl

theoretischer Natur sein will, als auch das Problem gerade der Geltung zu behandeln sucht, sich nicht der kritischen Methode bedienen würde. Erstens würde sie nicht den Charakter, nicht die Geltung der reinen Theorie haben, zweitens aber würde sie gerade diejenige Methode nicht anwenden, die die Seinsbestände und Seinszusammenhänge gerade daraufhin erforscht, was in diesen als Geltungen und an Geltungen auftritt, die also von der quaestio facti zur quaestio iuris führt und diese quaestio iuris, m. a. W.: das Geltungsproblem, im eigentlichen Sinne zum Gegenstande hat, die prinzipiell auf das Problem der Geltung bezogen ist. — —

Fassen wir zusammen, was die ganze Einleitung zu entwickeln suchte, um das hier aufgeworfene Problem und die Art und Weise seiner methodischen Behandlung zu kennzeichnen, so ergeben sich als charakteristische Gedankengänge dieselben Momente, in denen Windelband mit sehr glücklicher Formulierung die Aufgabe der Philosophie im Allgemeinen erblickt. Er „versteht unter Philosophie im systematischen (nicht im historischen) Sinne nichts anderes als die kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten". Und zur Verdeutlichung fügt er hinzu: „Die Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten: das bezeichnet die Gegenstände; die kritische Wissenschaft: das bezeichnet die Methode der Philosophie".[1])

[1]) Windelband, Präludien, 2. Aufl., 1903, S. 30; vgl. auch Paul Hensel, Hauptprobleme der Ethik; 2. Aufl., 1913, S. 126 f.

A. Die psychologische Geltungsreihe.

I. Systematischer Teil.

a) Einleitung.

Die Unterordnung der Metaphysik unter die Psychologie.

(Die Metaphysik als verdinglichende Psychologie).

Geht man der inneren Struktur und den Bedingungen des psychologischen Geltungszusammenhanges nach, so trifft die Analyse sehr bald auf eine Komplexion zwischen Psychologie und Metaphysik, auf eine eigenartige Verschlungenheit in den Grenzen beider Gebiete, deren Verhältnis zu einander noch nicht hinlänglich untersucht worden ist.

Die Geschichte der Philosophie beginnt bekanntlich mit Spekulationen über den absoluten Ursprung und Kern aller Erscheinungen, während von psychologischen Theorien über die seelischen Erscheinungen und deren Zusammenhänge anfangs noch nicht die Rede ist. Der erste Vertreter einer, wenn auch noch unvollkommenen, so doch im gewissen Sinne selbständigen empirischen Psychologie ist Aristoteles. Was ihm zeitlich an Versuchen psychologischer Art vorausgeht, untersteht noch ganz dem metaphysischen Gesichtspunkt, der allerdings auch bei ihm nicht gänzlich überwunden oder ausgeschaltet ist.

Aber wenn auch die Psychologie auf den ersten Stufen ihrer Ausbildung, ja sogar bis weit in das 18. Jahrhundert hinein, von metaphysischen Gedanken beherrscht und oft geradezu in metaphysischer Absicht betrieben wurde, so tritt doch in prin-

zipieller Beziehung, sobald man an die kritische Phänomenologie der Metaphysik herangeht,[1]) das Verhältnis in ein anderes Licht.

Jegliche Setzung metaphysischer Art beruht darauf, daß Gebilde von ursprünglich psychologischer Geltung den Schein selbstständiger transsubjektiver Realitäten annehmen. Diese Verdinglichung ist ihrer Natur nach ein ganz primärer und elementarer Vollzug. Sie entsteht im menschlichen Bewußtsein in ebenso unwillkürlicher als auch unbewußter Weise, und sie entwickelt sich in ihm mit psychologischer Notwendigkeit. Alle Metaphysik ist nicht, wie man oft sagt, die Hypostasierung eigentlich logischer Größen und begrifflicher Bestimmungen, sondern die verdinglichende Scheinsetzung psychologischer Momente. Alle Metaphysik ist eine Entgleisung des Ablaufes psychologischer Vorgänge, indem bewußtseinsimmanente und subjektive Akte in das Licht transzendenter Gültigkeit treten. Jedes metaphysische System, erhebt sich auf dem Boden großer seelischer Erschütterungen die durch eingreifende Erlebnisse ausgelöst werden, und es findet in jenen Erlebnissen seine fortdauernde Nahrung. Bis in die einzelnen metaphysischen Begriffsbestimmungen, bis in die einzelnen Wendungen und Formulierungen hinein erstreckt sich diese Grundlage, ist diese Motivierung spürbar und wirksam. Eine genauere Bestätigung dieser Gedanken wird sich bei der Analyse der metaphysischen Geltungsreihe ergeben.

Wegen ihrer wurzelhaften und unlösbaren Abhängigkeit von der psychologischen Basis tritt nun die Metaphysik innerhalb der vorliegenden Studie nicht als selbständige Geltungsreihe auf. Sie ist vielmehr zu erfassen im Anschluß an die psychologische Geltungsreihe als ein ihr innerlich zugeordneter, als ein ihr unter- und eingeordneter Zusammenhang hypostasierter komplexer psychologischer Grundwerte.

---

[1]) Vgl. von Wilhelm Dilthey u. a. „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen". In dem Sammelband: Weltanschauung, Berlin 1911, S. 1 ff. Vgl. ferner die eindringliche Studie von Max Frischeisen-Köhler, Zur Phänomenologie der Metaphyik; Zeitschrift f. Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 148, 1912, S. 1 ff.

b) Das Erlebnis.

1. Das Erlebnis als Grundlage der psychologischen Geltungsreihe und die Methode ihrer Entwickelung und Begründung.

a) Die erste und unmittelbare Bedingung für die Entstehung und Entwickelung einer Geltungsordnung liegt augenscheinlich in dem menschlichen Wollen und Wünschen, in den menschlichen Trieben, Begierden, Hoffnungen, Sehnsüchten usw. Und unter biologischem Gesichtspunkt ist die „Willenswissenschaft" die erste und grundlegende Wissenschaft.[1])

Diese biologische Fundierung von Geltungsreihen erscheint vielen als die natürlichste; sie scheint von primärer, ich möchte fast sagen, von autochthoner Bedeutung zu sein. Es leuchtet scheinbar ohne weiteres ein, daß jede Aufstellung von Geltungsreihen abhängig ist von Äußerungen und Impulsen des Willens- und Gefühlslebens. Nicht nur das, was vom Willen begehrt, vom Gefühl ersehnt wird, sondern auch das, wogegen der Wille sich richtet, und was vom Gefühl abgelehnt wird, besitzt für Wille und Gefühl doch Geltungswert, Geltungsbedeutung. Ein reines Adiaphoron ist, solange überhaupt eine Willens- und Gefühlsregung vorhanden ist, nicht nachweisbar. Das Moment der Gleichgültigkeit ist ein bloß fiktives oder ein höchstens für ganz vereinzelte und vorübergehende Zustände gültiges. Es als unbedingt setzen, hieße die Gleichgültigkeit zur Nichtgültigkeit machen. Nichtgültiges aber ist im letzten Grunde etwas für Wille und Gefühl nicht Vorhandenes, also etwas, das überhaupt als etwas Nichtseiendes aus der. Betrachtung herausfällt. Selbst das, was im Augenblick meinem persönlichen Wollen und Fühlen fernsteht, ist doch nicht überhaupt als Zielpunkt möglichen Wollens und Fühlens

---

[1]) Hermann Schwarz, Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage; Berlin 1901, S. 36. Die grundlegende Bedeutung, die dem Willen für unser ganzes seelisches Sein zukommt, wird in der Literatur auch sonst häufig betont; so von Wundt, Paulsen, Vaihinger u. a.

verneint. Es bleibt, der Intention nach, stets ein möglicher psychologischer Geltungsgegenstand.

Aber nicht nur die Befriedigung der Triebe in der Erfassung von Geltungsgegenständen, sondern schon die triebhafte Betätigung als solche, schon die bloße Initiative hat psychologischen Geltungswert, der als Erlebnis der Lust an der eigenen Kraft und in mannigfach und sehr reich abgestuften Wertgefühlen zum Ausdruck kommt. Ferner ist für die psychologisch-biologisch fundierte Geltungsordnung kennzeichnend, daß sie prinzipiell darauf gerichtet ist, den Charakter der Theorie abzustreifen, ihre wissenschaftlichen Aufstellungen, die ja unter dem praktischen Gesichtspunkt der Betätigung oder Befriedigung des Willens entwickelt sind, auch für die Praxis fruchtbar zu machen und die psychologischen Erkenntnisse zur Grundlage eines Systems von Lebensregeln und Lebenswerten zu machen.

Auf den Ausbau und die nähere Entwickelung eines solchen psycho-physiologischen Geltungssystems ist hier nicht einzugehen, da es sich für uns um die Herausstellung seiner allgemeingültigen und prinzipiellen Bedingung und Grundlage handelt.[1]) —

Alle psychologische Geltungsfundierung geht zurück auf die ungebrochene naturwüchsige Fülle seelisch-organischer Kräfte, die in ihrer Gesamtheit das ausmachen, was allgemein und kurz als Leben bezeichnet wird. Wohl ist in dieser Gesamtheit von Kräften mannigfachster Art und kompliziertester Struktur das Moment der Erkenntnis miteinbegriffen, mitenthalten. Aber es spielt hier weder die beherrschende noch eine bestimmt herausgehobene Rolle, es ist eine Strömung unter und neben vielen anderen; es hat sich noch nicht zur Autonomie entwickelt. Sondern wie es innerhalb der Totalität der seelischen Kräfte steht und wurzelt, so zieht es auch aus ihr seine Nahrung, seine Motive, es entnimmt den allgemeinen biologischen Tendenzen die Richtlinien und Gesetze für seine Betätigung, kurz: Die Erkenntnis steht

---

[1]) Wer nach dem genaueren Einblick in die einzelnen Tendenzen eines solchen Systems verlangt, sei auf die „Ethik" von Paulsen hingewiesen. Hier findet man den umfassenden Versuch einer anthropologisch-biologischen Behandlung der Moralphilosophie, dem fortgesetzt die Absicht parallel geht, die grundsätzlichen Standpunkte und Resultate auf das Leben zu beziehen und sie für die Bildung des Menschen fruchtbar zu machen. Friedrich Paulsen, System der Ethik; 2 Bände, 7. und 8. Aufl. 1906; vgl. Hermann Schwarz, Das sittliche Leben, S. 30 ff., S. V, VI u. ö.

hier noch ganz im Dienste des allherrschenden Lebens und der Absichten desselben.

Denn das ist das Charakteristische an der Auffassung des Geltungsproblems unter psychologischem Gesichtspunkt, daß alle Geltung in das Leben, in die Strömung des Lebens verlegt ist. Stets ist es der universale Drang des Lebens, stets ist es, mit Dilthey zu sprechen, ein Lebensbezug, der alle psychischen Funktionen bestimmt. Der Gesichtspunkt der Entwickelung des Lebens, der Gesichtspunkt der Bereicherung, Vertiefung, Erhöhung, Sicherstellung desselben gibt das Motiv und den Leitfaden aller einzelnen Betätigungen ab. Aus diesen naturwüchsigen, nicht weiter zu begründenden, immanent teleologischen Lebensbezügen sollen die Beweggründe und Fähigkeiten zur Regelgebung und zur Gesetzgebung erwachsen, wie sie dann in den Institutionen des Rechtes, der Sitte, der Gesellschaft usw. zu objektivem Ausdruck kommen.[1]) Als eines der immanenten Mittel zur Herstellung dieser Institutionen und Organisationen gilt neben anderen auch die Erkenntnis, gilt auch die Wissenschaft. Der Geltungswert, der unter diesem Gesichtspunkt der Erkenntnis zugesprochen wird, der als der Erkenntnis involvierend gedacht wird, wird vom Leben, von der Lebenstendenz bestimmt. So wird also der Erkenntnis kein im eigentlichen Sinne theoretischer, kein theoretisch autonomer und autonom theoretischer Geltungswert zugesprochen: Die Wissenschaften und ihr Zusammenhang ruhen dieser Auffassung nach vielmehr auf einer ihrem eigenen Sinne gegenüber heteronomen, im eigentlichen Verstande irrationalen Grundlage und Voraussetzung. Die Erkenntnis gilt darnach insofern und nur insofern, als sie als Funktion des Lebens aufzufassen ist: ihr Geltungswert ist der einer Funktion des Lebens. —

b) Mit dieser biologischen und anthropologischen Fundierung der psychologischen Geltungsreihe ist nun die Methode gegeben, an Hand deren diese Geltungsreihe sich aufbaut und gliedert. Es ist dies eben die Methode der Anthropologie und der Biologie. Damit stoßen wir auf ein zweites Kennzeichen der psychologistischen Geltungsbehandlung. Bestand das erste Kennzeichen darin, daß sie alle Geltung in das Leben verlegt, auf das Leben

[1]) W. Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 1. Hälfte. Aus den Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften 1910, S. 83 ff., 88, 97 u. ö.

begründet, so ruht das zweite Merkmal in der Anwendung des entwickelungsgeschichtlichen Verfahrens.

Stets gilt hier die Herausarbeitung der geschichtlichen und psychologischen Vorstufen und Vorbedingungen als erste und grundlegende Aufgabe. Damit aber wird — das ist ein besonders charakteristischer Punkt — die Entwickelung einer Geltung zur Grundlage des Rechtes dieser Geltung, zur Grundlage der Geltung dieser Geltung gemacht. Aus der Entwickelung irgend eines Wertes heraus soll sein Recht beglaubigt werden.

Ein Doppeltes will mithin die genetische Betrachtung einer Geltung leisten. Erstens will sie die Tatsächlichkeit einer Geltung aus der Geschichte, aus der Genesis ableiten, um die Tatsächlichkeit zu verstehen. Das eben heißt psychologisches Verstehen, das stets geschichtlicher, das stets entwickelungsgeschichtlicher Natur ist. Der Gedanke der Entwickelung bildet das methodische Prinzip, nach dem jenes Verständnis verläuft, an welchem es orientiert ist.

Und zweitens. Man wendet diese Betrachtungsweise darum überhaupt an und schreibt ihr darum eine so außerordentlich hohe Bedeutung zu, weil man glaubt, daß ein System dann auch gerechtfertigt ist, wenn man den Begriff der Entwickelung auf dasselbe anwendet. So bildet der Begriff der Entwickelung für die psychologistische Geltungsbegründung das Schiboleth, die endgültige Kategorie, um ein System zu beglaubigen und zu begründen. Die psychologistisch gerichtete Forschung beruhigt sich, sobald es ihr gelingt, die Momente aufzuweisen, aus denen ein System historisch erwächst, und die Stufen darzustellen, in denen es verläuft. Da macht sie Halt, da muß sie Halt machen. Denn damit ist ihre Leistungsfähigkeit erschöpft; sie gebietet über keine andere Berufungs- und Beglaubigungsinstanz; d. h. sie läßt, methodisch gesprochen, nur ein deskriptives Verfahren zu, welches derart vorgeht, daß es ein System, einen Zusammenhang, eine Ordnung dadurch begrifflich zu bestimmen und zu begründen glaubt, daß es den ursächlich-zeitlichen Gang und Verlauf dieser Ordnung beschreibt und erzählt, daß es die betreffende Ordnung genetisch ableitet, daß es zeigt, wie diese und diese Tatsachen bezw. Verbände von Tatsachen eine solche und solche Entwickelung durchlaufen haben bzw. durchlaufen. Für den Vollzug dieses Verfahrens hat also

der Begriff der Entwickelung die Geltung nicht nur einer, sondern der Kategorie schlechthin. Er stellt in der Durchführung der psychologistischen Geltungsinterpretation den höchsten, den grundlegenden methodischen Geltungswert dar.[1])

2. Erlebnis und Entwickelungsbegriff.

Wenn nun auf der einen Seite das Erleben den fundamentalen psychologischen Geltungswert darstellt, und wenn auf der anderen Seite die psychologistische Geltungsargumentation unter Führung des Entwickelungsbegriffes verläuft, so entsteht die Aufgabe, das Verhältnis dieser beiden, als konstitutive Formen der Psychologie auftretenden Bestimmungen: „Erlebnis" und „Entwickelungsbegriff" näher ins Auge zu fassen und ihre Beziehung zueinander zu untersuchen.

Diese Beziehung läßt sich leicht angeben. Denn wie immer der fundamentale Geltungswert des Erlebens auftritt, in welcher Formation auch immer er sich wirksam zeigt, in welcher Gestalt auch immer er zum Ausdruck kommt, stets geschieht dieses in der Form und unter dem Gesichtspunkt der Entwickelung. Im Erleben liegt in jeder Weise Spontaneität, liegt Schöpfung, im Erleben stoßen wir in jeder Richtung auf Aktivität, auf Verlauf, auf Bezüge, kurz: auf Entwickelung, so daß man geradezu von einer Identität zwischen Leben und Entwickelung sprechen kann. Nur das, was sich entwickelt, hat die Geltung des Lebens, und nur das Leben ist das, was sich entwickelt. In der Entwickelung ist stets die Beziehung auf das Leben beschlossen und enthalten, was sich bis in die einzelnen Züge dieses Verhältnisses verfolgen läßt. Weist man demgegenüber etwa auf die mechanische Entwickelung hin, in der doch nichts von Leben enthalten sei, so ist darauf aufmerksam zu machen, daß bei mechanischen

[1]) Die obige Darstellung will also nur zeigen, welche Verfahrungsweise vom Psychologismus tatsächlich befolgt wird; sie will aber nicht für das Recht dieses Verfahrens eintreten. Vielmehr verficht die vorliegende Arbeit, wie noch später genauer zum Ausdruck kommen wird, den Gedanken, daß die geschichtliche Betrachtungsweise nichts über das Recht, nichts über die Geltung eines Wertes zu entscheiden vermag, daß sie mithin also auch nicht die Autonomie eines Wertes gefährden kann. Das zeigt z. B. für die Autonomie der sittlichen Normen nachdrücklich Hensel, Hauptprobleme S. 85 f.

Vorgängen und Verläufen eigentlich von «Entwickelung» garnicht die Rede ist, sondern daß hier nur eine Übertragung von Bewegung stattfindet. Im Begriff der Entwickelung wird dagegen Leben überhaupt oder zum wenigsten ein bestimmter Bezug des Lebens zu logischem Ausdruck, zu logischer Distinktion gebracht.

So läßt sich die Beziehung zwischen Erleben und Entwickelungsbegriff in folgender Weise bestimmen. Durch den Begriff der Entwickelung soll der irrationale Geltungswert des Erlebens zu begriffsmäßiger Bestimmung gebracht werden. In dieser Funktion der logischen Determination des Lebens durch den Entwickelungsbegriff besteht dessen methodischer Geltungswert für die Konstitution der psychologischen Geltungsreihe. Durch ihn soll es möglich werden, die irrationale Wertstruktur des Lebens zu reihenmäßiger Entfaltung zu bringen und sie dadurch der Erkenntnis näherzuführen. Wie das Erleben seine begriffliche Fassung und seine logische Ausmünzbarkeit durch den Begriff der Entwickelung erfährt, so soll es nun auch durch jenen Begriff, in den man es krystallisieren zu können glaubt, seine grundlegende Bedeutung für den Prozeß der Erkenntnis und für die spezielle Durchführung dieses Prozesses erweisen und bewahren. So versucht man, die Zusammenhänge des Lebens und des Erlebens, der Kultur und Geschichte, wie sie in Recht, Staat, Sitte, Wirtschaft, religiösen Formen usw. zu objektiver Gestaltung kommen, unter individual- wie völkerpsychologischem Gesichtspunkt durch den methodischen Begriff der Entwickelung zu konstituieren und durch diesen Begriff wissenschaftlich erfaßbar zu machen.[1])

[1]) Vgl. z. B. W. Wundt, Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwickelungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. 2 Bände, 1900 f. In diesen Zusammenhang sei die Bemerkung eingefügt, daß es unzutreffend ist, wenn behauptet wird, das Verfahren der entwickelungsgeschichtlichen Untersuchung sei ursprünglich rein inmitten der Naturwissenschaften und lediglich auf Grund naturwissenschaftlicher Interessen entstanden, und es sei von hier aus künstlich und beinahe gewaltsam auf die Geisteswissenschaften übertragen worden. Eher trifft das Umgekehrte zu. Schon David Hume versuchte die entwickelungsgeschichtliche Betrachtung für das Verständnis der Religion auszunutzen, sie also auf ein Gebiet geisteswissenschaftlichen Charakters anzuwenden. Und welche außerordentlich große Rolle spielte bereits im 18. Jahrhundert der Begriff der Entwickelung! Ihm werden keineswegs nur die Gebiete der Natur unterstellt, sondern mit nicht geringerem Nachdruck und Eifer wird er überhaupt auf das ganze Gebiet der Geschichte und der Kultur ausgedehnt, d. h. er wird bereits damals für das Verständnis der gesamten Wirklichkeit verwendet, sowohl um die Wirklichkeit gedanklich zu konstruieren, als auch

Nur darf man sich über die durchgehende Bedeutung, die der entwickelungsgeschichtlichen Betrachtung für jede psychologistische Analyse innewohnt, nicht dadurch hinwegtäuschen lassen, daß im Einzelnen die Formulierung und Kennzeichnung des methodischen Prinzips wechselt, daß z. B. von einigen Vertretern der historischen Forschung der Nachdruck mehr auf die Bedeutung überragender Individuen, von anderen das Schwergewicht auf die Bedeutung der Masse gelegt wird, daß der eine Historiker mehr die egoistischen Motive, der andere mehr die sozialen Gesichtspunkte betont, dieser eine ethisierende Geschichtsbeurteilung, jener mehr eine politische Geschichtsschreibung vertritt, und daß demgemäß das geschichtliche Leben mehr nach dieser oder nach jener Seite hin behandelt oder gedeutet wird. Darin sind sie doch alle einig, daß das geschichtliche Leben etwas ist, das sich entwickelt, das einen Zusammenhang von Wirkungen und Gegenwirkungen, von Strömungen und Gegenströmungen, von Versuchen und Leistungen, von Ansätzen und Ausführungen, von Siegen und Niederlagen darstellt. Die kausale, wie die teleologische, die optimistische, wie die pessimistische Geschichtsbetrachtung, die metaphysische Geschichtsinterpretation und die moralisierende Geschichtsbeurteilung: für alle diese Standpunkte und Auffassungen ist die Geschichte Leben und Bewegung, und sollte es auch die Bewegung sein, die in der Wiederkehr des ewig Gleichen bestehen soll.

---

um sie auf Grund dieser gedanklichen Konstruktion zu begreifen. Vgl. die umfassende, alle Verzweigungen und Anwendungen dieses Gedankens im 18. Jahrhundert berücksichtigende Darstellung bei Paul Menzer, Kants Lehre von der Entwickelung in Natur und Geschichte, 1911. Den bedeutsamsten Ausdruck dieses spekulativen, die ganze Wirklichkeit umfassenden Rationalismus bildet das System von Leibniz. Bekannt ist die epochemachende Anwendung des entwickelungsgeschichtlichen Verfahrens besonders auf die Gebiete der Poesie und Sprache u. a. durch Herder, der jenen gewaltigen Gedanken von Leibniz dadurch fortführt, daß er ihn aus seiner spekulativen Höhe herunterholte, ihn auf bestimmte Gebiete der konkreten Kultur bezog und ihm dadurch die Möglichkeit seiner empirischen Verifikation und Beglaubigung verschaffte. Und das 19. Jahrhundert, man denke vornehmlich an Hegel, glaubte in dem Begriff der Entwickelung geradezu die Zauberformel gefunden zu haben, um alle Zusammenhänge und Systeme, in die sich die Wirklichkeit gedanklich auseinanderlegen läßt, auch gedanklich bemeistern zu können.

3. Erlebnis und Erkenntnis.

Wenn nun in dem Begriff der Entwickelung der psychologische Grundwert des Lebens zu begrifflicher, erkenntnismäßiger Bestimmtheit gebracht werden soll, so schließt sich an die soeben behandelte Frage weiterhin die Frage nach dem Verhältnis zwischen Erlebnis und Erkenntnis an.

In diesem Verhältnis ist ein doppeltes Problem enthalten.

Erstens: In welcher Weise, mit welchen Mitteln ist es der Erkenntnis möglich, sich des Erlebnisses zu bemächtigen und es zu logischer, zu erkenntnismäßiger Bestimmung zu bringen, also den in ihm enthaltenen Komplex von Problemen wissenschaftlich zu klären und aufzulösen?

Zweitens: Wenn die psychologische Geltungsargumentation im Erlebnis den fundamentalen psychologischen Geltungswert erblickt, wie stellt sich dann das Erlebnis gerade in dieser seiner fundamentalen Gültigkeit zu dem Problem der Erkenntnis? Ist das Erlebnis auch der Erkenntnis gegenüber der fundamentale Geltungswert in dem Sinne, daß es ein oder sogar das Fundament der Erkenntnis abzugeben vermöchte?

Diese beiden Fragestellungen werden bei der Untersuchung des Verhältnisses zwischen Erlebnis und Erkenntnis nicht immer scharf genug auseinander gehalten. Und dadurch fließt dann in die betreffende Untersuchung eine eigentümliche Unbestimmtheit und Unentschiedenheit ein. Die erste Frage geht von der Erkenntnis aus, ihr Standpunkt ist der der Erkenntnis, ist der der Logik. Hier wird die Erkenntnis als ein in sich gefestigter, autonomer Zusammenhang vorausgesetzt, und von dieser Voraussetzung aus richtet sich die Frage auf die wissenschaftliche Erfaßbarkeit des Erlebnisses, auf die Möglichkeit, es begrifflich zu bearbeiten, es theoretisch zu verarbeiten. Diese Problemstellung ist logisch völlig klar, völlig einwandfrei. Es ist eine Problemstellung theoretischer Natur, prinzipiell analog der nach den Bedingungen der logischen und wissenschaftlichen Bearbeitung etwa der Geschichte. Da nun das Erlebnis der tragende Geltungswert aller psychologischen Reihenbildung ist, da sich im Erlebnis die psychologische Reihenbildung krystallisiert und zusammenfaßt, so bezeichnet im letzten Grunde jene Frage nichts anderes als das Problem der Möglichkeit der Psychologie als Wissenschaft. M. a. W.: Die kritische Problem-

stellung richtet sich, genau ebenso wie sie auf das Faktum der Mathematik, der mathematischen Naturwissenschaft oder der Geschichtswissenschaft bezogen wird, auch auf das Faktum der Psychologie. Und diese kritische Untersuchung entwickelt dann eben diejenigen Bedingungen, durch welche der umfassende psychologische Tatbestand des Erlebnisses seine wissenschaftliche Formung, seine Erhebung zu gesetzlicher Bestimmtheit empfängt.

Ganz anders, in theoretischer Hinsicht ganz anders, steht es nun mit der zweiten Frage. Ja, diese ist gar keine eigentlich theoretische mehr. Denn sie erwägt, ob und wie einem psychologischen Geltungswert, eben dem Erlebnis, grundlegende Bedeutung auch für den Zusammenhang der Erkenntnis zugesprochen werden könne. Würde diese Frage bejaht, dann wäre die Erkenntnis ihrer Autonomie beraubt. Dann wäre sie von einer Instanz abhängig gemacht, die prinzipiell nicht theoretischer, nicht logischer, nicht rationaler Natur ist, ja, die ihrer ganzen Artung und Tendenz nach grundsätzlich garnicht in den Erkenntniszusammenhang einbegriffen und einbegreifbar ist. Im Erlebnis die Grundlage der Erkenntnis sehen, das würde bedeuten, dem logischen Zusammenhang einen alogischen Unterbau, einen Unterbau von irrationaler Wertstruktur geben, das würde die prinzipielle Preisgabe des Standpunktes der Erkenntnis bedeuten.

Von dem psychologischen Geltungswert des Erlebnisses führt kein gerader, kein konsequenter Weg zu dem Geltungszusammenhang der Erkenntnis. Es liegt stets eine Erschleichung, eine methodische Entgleisung, ein Verrat an der Autonomie des Logos zu Grunde, wenn man vorgibt, vom Erlebnis zur Erkenntnis gelangen zu können, wenn man im Leben ein Prinzip der Erkenntnis, ein Argument erblickt. „Das Leben ist kein Argument".[1]) Es ist ein nicht nur alogisches, sondern geradezu antilogisches Beginnen, die Erkenntnis als Erkenntnis auf den psychologischen Tatbestand des Erlebnisses zurückführen und begründen zu wollen. Es gilt vielmehr, beide Geltungssphären, beide Grundarten des Geltungsgedankens streng auseinander zu halten und eine jede in ihrer Eigenart und Eigengesetzlichkeit zu erkennen.

Man kann die methodische Unmöglichkeit, das Erlebnis zum Grundmittel der Erkenntnis zu machen, an einem besonderen Kriterium zu voller Deutlichkeit bringen. Die Erkenntnis ist, wie

---

[1]) Nietzsche, W. W., Bd. 5: Die Fröhliche Wissenschaft, S. 159.

sich noch im zweiten Teil dieser Arbeit des Genaueren ergeben wird, ihrem Begriff und Sinn nach auf den Begriff des Systems bezogen. Erkenntnis bedeutet, einmal kurz gesprochen, System, bedeutet logisch eindeutige und logisch notwendige Beziehung aller Teile zur Einheit, bedeutet logische Wurzelhaftigkeit aller Teile in der Einheit. Die grundlegende methodische Geltung des Systemgedankens abschwächen, ist gleichbedeutend mit der Gefährdung und Verdunkelung des Erkenntnisbegriffes.

Und nun erwäge man die Beziehung zwischen dem Erlebnis und dem Systembegriff. Trägt das Erlebnis, wenn man es, wie es geboten ist, in der vollen Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit seiner psychologischen Tatsächlichkeit nimmt, etwa eindeutig systematischen Charakter? Sind die Momente, aus denen es sich zusammensetzt, eindeutig und logisch notwendig miteinander verbunden? Stellt es etwa einen Zusammenhang dar, dessen Glieder in eindeutiger Relation zu einander stehen, und in dessen Aufbau jeder Schritt mit der Sicherheit und Bestimmtheit logischer Reihenbildung erfolgt?

Keine dieser Fragen ist zu bejahen. Man vergegenwärtige sich mit voller Eindringlichkeit die Heterogeneität derjenigen Momente, aus denen sich die polyphone Symphonie des Erlebnisses zusammensetzt. Man vergegenwärtige sich die wirbelnde Fülle dieser Momente, ihre unfaßbare Flüssigkeit und den außerordentlichen Mangel an Eindeutigkeit ihrer Beziehungen zueinander. In der Totalität des Erlebnisses stehen nicht Momente ein und derselben psychologischen Natur miteinander in Beziehung, nicht Willensmoment schließt sich an Willensmoment, nicht Gefühlserregung an Gefühlserregung u. s. f., sondern es findet eine bunte, manchmal allzu bunte Mischung der verschiedenartigsten Erlebnismomente zu einer nur relativen Einheit statt. Diese Mischung ist bei weitem nicht hinreichend dadurch gekennzeichnet, daß man sie als Kreuzung der mannigfachsten Reihen auffaßt. Denn keine einzige dieser Reihen ist in ihrer Struktur eindeutig bestimmt; keine einzige dieser Reihen bildet eine mit der systematisch-logischen Einheit auch nur annähernd vergleichbare Ordnung.

Natürlich soll damit nicht behauptet werden, daß sich in der Totalität des Erlebnisses keine Zusammenhänge entwickeln, daß in ihm nur das Chaos herrsche. Gesetze walten auch hier. Die Psychologie hat deren eine ganze Anzahl entdeckt. Aber diese Gesetze sind von anderer Struktur und anderer Geltung als die, in und nach denen sich das Gefüge der Erkenntnis entwickelt. Es ist eine

Einheit, die bald mehr religiöser, bald mehr künstlerischer, bald mehr intellektualistischer Färbung ist, oder in der sich auch alle möglichen Farben und Töne verbinden. Der Einfluß ferner von Klima und Bodenbeschaffenheit, von Milieu und Geschichte, von wirtschaftlichen Momenten, von rechtlichen Institutionen, und welches sonst noch die tausend Möglichkeiten und Umstände sind, unter denen sich das Leben gestaltet, verhindern die Gestaltung des Erlebnisses zu einer solchen Einheit, wie diese als Grundlage und als Gesichtspunkt der Erkenntnis unumgänglich notwendig ist.

Mit dieser Überlegung aber dringen wir nun erst zu demjenigen Punkte vor, an dem sich prinzipiell die Untauglichkeit des Erlebnisses, als Begründungsinstanz der Erkenntnis zu dienen, offenbart. Wir sprechen so ohne Weiteres von Leben und Erlebnis,[1]) als ob Leben und Erlebnis in fester begrifflicher Bestimmtheit, in begrifflicher Einheit gegeben wären. Wie läßt sich auf das Unerklärte und Ungeklärte, ja, bis in hohem Grade Unerklärbare eine Erklärung, ein Begreifen, also eine Erkenntnis stützen? Leben und Erleben sind Probleme, Rätsel, also zu nichts weniger geeignet als zu methodischen Ausgangspunkten und Grundlagen der Erkenntnis. Jedes Erlebnis ist und bleibt doch schließlich eine große Inkommensurabilität.

Wo aber in der Wissenschaft und in der wissenschaftlichen Technik der Ausdruck: „Erlebnis" gebraucht wird, da ist die Unmittelbarkeit, gleichsam die Frische und Naivität des Erlebens schon in einem ganz bedeutenden Umfange abgeblaßt, da ist garnicht diese Frische und Naivität aufrechterhalten, sie kann ja garnicht mehr aufrechterhalten bleiben. Es handelt sich garnicht so einfach um das Erlebnis, sondern die Fülle der in ihm verbundenen Momente und Richtungen wird auf die Einheit des Begriffes, sie muß auf die Einheit des Begriffes bezogen werden. Jene Fülle von Momenten und Richtungen muß zur Einheit zusammengefaßt, sie muß dem Gesichtspunkt der Einheit unterstellt werden, damit auch nur der Ausdruck: „Erlebnis" zur Verwendung kommen kann. Das Erlebnis, von dem als solchem in der philosophischen Literatur, besonders in der der Gegenwart, so oft die

[1]) Vgl. auch die späteren Ausführungen, wo die oben gegebene Kritik des Erlebnisbegriffes im Anschluß an die Darstellung der Philosophie Diltheys noch ergänzt wird; ferner Ad. Lasson, Der Wertbegriff in der Ästhetik; Bericht über den Kongreß f. Ästhetik u. allg. Kunstwissenschaft, Stuttgart 1914, S. 154 u. ö.

Rede ist, ist stets auf den Gedanken der Einheit bezogen.[1]) Es ist also im letzten Grunde nicht das inkommensurable „Erlebnis" mit seinen fließenden und verschwimmenden Konturen, das man im Sinne hat, sondern es handelt sich hier mit Notwendigkeit um den durch den Gedanken der Einheit erzeugten Begriff des Erlebnisses. Mit der oft betonten Irrationalität des Erlebnisses kann die Erkenntnis in keiner Weise etwas anfangen. Sie muß diese Irrationalität umschmieden und läutern zur Rationalität. Sie nimmt sie auf in ihren systematischen Zusammenhang und gestaltet sie zur rationalen Einheit. Damit aber vollzieht sie an dem psychologischen Erlebnisbestand die allertiefste Umbildung: sie erhebt die Fülle von Erlebnismomenten und Erlebnisrichtungen zur Bestimmtheit des Begriffes. Und nur mit dem Begriff des Erlebnisses, nicht aber mit jenem rätselhaften, irrationalen, so außerordentlich abgestuften, hin und her spielenden Wechselbestand verschiedenartigster Bewußtseinsstücke hat die Erkenntnis es zu tun. Wo die Beziehung auf das Denken fehlt, da fehlt der Begriff. Und fehlt der Begriff, so fällt das Erlebnis rundweg aus der wissenschaftlichen Beachtung und Beachtungsmöglichkeit aus. Es gilt nichts mehr für die Erkenntnis; es fehlt ihm jedes methodische Recht zu einer solchen Geltung; es fehlt ihm die logische Möglichkeit, um eine solche Geltung zu beanspruchen.

Diesen oder jenen Teil des Erlebnisses, sagen wir etwa eine Farbe, einen Ton, kann ich freilich erleben, kann ich empfinden. Die Tatsächlichkeit des Erlebens und Empfindens soll nicht im allermindesten angezweifelt werden. Aber um zu bestimmen, daß ein Teil des Erlebnisses eine Farbe, ein anderer ein Ton sei, oder daß wir hier zwei Erlebnisteile erleben, die sowohl aufeinander bezogen als auseinander gehalten werden, dazu bedarf es doch mehr als des bloßen Erlebens jener Teile.[2]) Und dasselbe gilt, wenn wir sie einem Ganzen zuordnen, also eine Fülle von

[1]) Die hier versuchte kritische Analyse des „Erlebnisses" deckt sich, auch in ihrer ablehnenden Tendenz, mit der ausgezeichneten Kritik, die Schopenhauers Lehre von dem Willen und dessen Geltung als Grundwert bei Alois Riehl, Einführung S. 219 ff. erfährt. Auch darf hingewiesen werden auf die Kritik, die der Begriff der Kraft, in welcher eine bestimmte Richtung der Metaphysik das ens a se, das absolute Wesen, erblickte, durch D. Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand (Philos. Bibliothek Bd. 35. Übersetzt von Raoul Richter, 7. Aufl. 1911, S. 74 ff.) erfährt.

[2]) Vgl. auch Bauch, Studien, S. 243.

einzelnen Empfindungen, die mit größerem oder kleinerem zeitlichen Abstand voneinander auftreten, deren Auftreten sich vielleicht über Jahre und Jahrzehnte verteilt, zu einer Einheit zusammenfassen. Unser eigenes Leben und Erleben, aber auch das der anderen Menschen ist doch in keiner Weise eine bloße Erlebenstatsache, in keiner Weise ein unbewußtes Hinnehmen und Aufnehmen. Sondern wie es selber überall vom Wissen durchsetzt ist, so richtet sich auch immerfort auf dasselbe das Bemühen, es wissenschaftlich zu erfassen. Schon das bloße Sagen und Anerkennen, daß etwas Leben und Erleben ist, daß irgendwo und irgendwie ein Lebenszustand auftritt, ein Lebensbezug sich abspielt, ist ein Ausdruck des Wissens um das Leben und Erleben, ist ein Eingehen in den Begriff.

Diese prinzipielle und methodische Abhängigkeit des Erlebnisses von dem Begriff des Erlebnisses bedeutet im Grunde nichts anderes als die Abhängigkeit des Erlebnisses von dem System der Erkenntnis, so gewiß als jener Begriff, wie überhaupt jeder Begriff, nur im System der Erkenntnis möglich ist. Wo und wie immer der Versuch unternommen wird, eine Philosophie des Erlebens zu entwickeln, da ist ein solcher Versuch nur möglich unter der prinzipiellen Voraussetzung und Zugrundelegung des theoretischen Systembegriffes. Eine Philosophie, die vom Leben, Erleben, Schaffen, Handeln usw. ausgeht, und die in ihnen Grundlagen und Kriterien für ihren Aufbau und für ihre Geltung erblickt, gehört ihrem Sinn und Gehalt nach in den Ideenkreis der Romantik. Wie die Philosophie überhaupt, so sind aber auch alle ihre romantisierenden Spielarten begrifflich nur möglich auf der Grundlage der Theorie und des theoretischen Systembegriffes. Nur auf der Voraussetzung des Einheit stiftenden Logos und nur durch ihn gewinnt das Erlebnis seine wissenschaftliche Reife und Qualifikation, gewinnt es philosophische Geltung, genießt es überhaupt logisches Geltungsrecht.

4. Das Verhältnis zwischen Sein und Geltung in der psychologischen Geltungsargumentation, d. h. unter der Bedingung des Erlebnisses.

Die Herausstellung des Erlebnisses als des grundsätzlichen Geltungswertes der psychologischen Geltungsreihe läßt auch ein besonderes Licht auf jenes Verhältnis zwischen Sein und Geltung

fallen, wie es in der psychologischen Reihe und unter dem entwicklungsgeschichtlichen Geltungsgesichtspunkt besteht.

Man pflegt einen besonderen Vorzug der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung darin zu erblicken, daß sie eine streng einheitliche Auffassung der Wirklichkeit ermögliche. Die ganze Sphäre des Seins wird nämlich dem Gedanken der Entwickelung unterstellt, und zwar in der Weise, daß das Sein eben dadurch, daß es sich entwickelt, und weil es sich entwickelt, und nur insofern als es sich entwickelt, als ein wahrhaft seiendes Sein begriffen wird. Was sich nicht mehr entwickelt oder sich überhaupt nicht entwickeln kann, das hat nicht nur kein Sein, sondern das gilt nicht, das hat keinen Wert, keine Geltung, keinen Gehalt. Nur das sich entwickelnde Sein erscheint als wertvolles, werthaltiges, geltungshaltiges Sein. So werden geradezu Geltung und Entwickelung identifiziert. Durch die entwickelungsgeschichtliche Betrachtung wird gleichsam das ganze Sein aufgesogen und durch das Moment der Entwickelung zur Geltung erhoben. Als die einzig selbständige Größe gilt in dieser ganzen Betrachtung nur der Begriff der Entwickelung, während Sein und Geltung als abhängig von ihm, als durch ihn gesetzt, durch ihn begründet und durch ihn gerechtfertigt erscheinen.

Diese Gedanken beschäftigten uns schon einmal, als auf das Verhältnis zwischen Erleben und Entwickelung Bezug genommen wurde. Hier kommen wir mit Notwendigkeit zu denselben Ergebnissen. Denn das, was hier als „Sein" bezeichnet wird, ist ja nichts anderes als das Erleben, als das Leben; kein anderes „Sein" als das Leben kommt in diesem Zusammenhang überhaupt in Frage. Wir fanden die Identität von Leben und Entwickelung (S. 28 ff.); wir fanden, daß das Leben den psychologischen Geltungswert darstelle. Ferner erwies sich das Leben als das Sein, auf das sich alle psychologische Argumentation bezieht, und so ergibt sich hier mit Notwendigkeit die Identität von Sein (Leben) und Geltung.

Aber dieses durch den psychologisch-entwickelungsgeschichtlichen Gesichtspunkt begründete Identitätsverhältnis von Sein und Geltung hat einen ganz besonderen Charakter. Jene Identifizierung vollzieht sich nämlich derart, daß nicht die Geltung gilt, weil sie ein Sein ist, sondern umgekehrt: das Sein gilt und ist hier nur, weil und sofern es als geltend gesetzt und anerkannt wird. Der Entwickelungsbegriff umschließt und trägt zunächst den Begriff des Lebens als Geltung. Das sich Entwickelnde erscheint hier

nicht zunächst als ein Seiendes, sondern als ein Wertvolles, ein Geltungshaltiges, als ein Geltungsbehaftetes; das Sein ist hier nicht seiendes Sein, sondern geltendes Sein.[1])

Dieses Verhältnis zwischen Sein und Geltung erwächst in folgerichtigem Zusammenhang mit seiner eingangs dieses Kapitels besprochenen psychologischen Fundierung. Als erste, als ursprüngliche Setzung und Verursachung einer Geltungsreihe ist, so sahen wir, das menschliche Wollen, Wünschen und Fühlen zu betrachten. Für dieses Wollen und Fühlen gibt es nichts Geltungsindifferentes, gibt es nichts, was zunächst nur „ist" und nicht zunächst gilt. Die ganze Bahn und Betätigung des Wollens und Fühlens ist vielmehr durchtränkt und durchsetzt von Geltungsverleihungen, von Geltungsintrojektionen, die mit elementarer Macht aus der Tiefe des Erlebens hervorgehen. Jeder Akt des Wollens und Fühlens ist auf eine Geltung bezogen, er bejaht eine Geltung, er setzt einen Wert, und zwar aus dem Grunde, weil er unweigerlich ein Erlebnis ist, dem für unser psychisches Sein irgend eine Geltung, irgend eine Bedeutung zukommt. Der ganze Verlauf des Wollens und Fühlens ist etwas, weil er etwas für unser Leben bedeutet. Die psychologische Geltungsordnung bildet ihrem ganzen Sein nach, und zwar sowohl in bezug auf die ihr immanenten Werterlebnisse als auch in bezug auf diejenigen Gegenstände, auf die sich jene Erlebnisse richten, einen Akt unmittelbarer Bewertung, instinktiver, utilitaristischer und pragmatischer Wertstellungnahme.

5. Die pragmatische Einstellung der psychologischen Geltungsordnung.

Die Struktur der psychologischen Geltungsordnung zeigt nun überhaupt eine bestimmte Anlage und Verfassung im Sinne des Utilitarismus und Pragmatismus. Dieser pragmatische Charakter tritt sowohl in den einzelnen Stufen und Leistungen des Lebenszusammenhanges als auch in dem Ganzen der Kultur und Geschichte, zu

[1]) Ich weise auf dieses Verhältnis darum besonders hin, weil hier ein bezeichnender Unterschied gegenüber jenem Verhältnis zwischen Sein und Geltung vorliegt, wie dieses sich unter dem metaphysischen und weiterhin unter dem logischen Gesichtspunkt darstellt.

dem sich diese Stufen und Leistungen zusammenschließen, deutlich hervor.[1]) Und aus dieser pragmatischen Struktur des Lebenszusammenhanges ergibt sich, daß auch die Art und Weise, wie er interpretiert und zum Gegenstand der Erkenntnis gemacht wird, an dem pragmatischen Gesichtspunkt orientiert ist. Nur pragmatisch läßt sich der Geltungszusammenhang des Lebens fassen und erfassen. Die rein naturwissenschaftlich-mechanistische Betrachtung wird der eigentümlichen Natur dieses Zusammenhanges nicht gerecht. Sie versagt gerade an dem entscheidenden Punkte, nämlich da, wo es gilt, den Lebenszusammenhang als Lebenszusammenhang, als auf Zweckerfüllung hinzielende und Zwecke erfüllende Verbundenheit zu begreifen.

Von dieser Erkenntnis aus hat Wilhelm Dilthey gegen die Übertragung der naturwissenschaftlichen Methode auf die Geschichtswissenschaften unermüdlich seine Stimme erhoben: das ist das Berechtigte an seinem Kampf gegen die Alleinherrschaft der mechanischen Erklärung, wie immer man zu seinem Versuch, im Erleben und im Verstehen des Erlebens den Geschichtswissenschaften eine eigene, selbständige Grundlage zu schaffen, Stellung nehmen mag. Dilthey zeigt, daß in den Geschichtswissenschaften die geistige Welt in der Form „teleologischer" (besser: pragmatischer) Wirkungszusammenhänge, wie solche sich im Zeitverlaufe herausbilden, erfaßt wird und von hier aus zu verstehen ist.[2])

Der Wirkungszusammenhang, auf dem die geistige Welt sich aufbaut, und in welchem sie zu empirischer Darstellung und Festigung gelangt, ist aber ein so komplexes Gebilde, daß es unmöglich ist, ihn in seiner Gesamtheit mit einer einzigen Formel erschöpfend bestimmen zu können. Um nun doch zu irgend einer wissenschaftlichen Erfassung desselben zu kommen, müssen wir ihn gedanklich auflösen u. z. durch solche Mittel, die seinem Wesen angemessen sind, d. h. wir müssen ihn analysieren unter Gesichtspunkten pragmatischer Methodik, indem wir seine einzelnen

---

[1]) Vgl. von den auf diesen Punkt bezüglichen Arbeiten W. Diltheys besonders: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1890 und Derselbe: Der Aufbau d. geschichtl. Welt in den Geisteswissenschaften, ebend. 1910.

[2]) Dilthey, Der Aufbau S. 79: „So enthalten die systematischen Geisteswissenschaften die Aufgabe einer Begriffsbildung, welche die dem Leben einwohnende Tendenz, seine Veränderlichkeit und Unruhe, vor allem aber die in ihm sich vollziehende Zwecksetzung zum Ausdruck bringt."

Richtungen je nach ihrer Verbundenheit zu einzelnen Wirkungseinheiten und Zweckleistungen aus dem Ganzen herausheben und voneinander absondern, ohne aber zu vergessen, daß diese einzelnen Richtungen von Wirkungszusammenhängen doch wieder umschlossen und getragen werden von jenem ungeheuren Gesamtgebilde, das wir Leben, das wir Geschichte nennen.[1])

Versucht man also die Systeme: Staat, Recht, Religion, Sitte, Literatur, Philosophie usw. psychologisch zu begründen, d. h. diese Systeme ihrer psychologischen Struktur nach und in psychologischer Form zu analysieren, so fügt man stets und unweigerlich in diese Analyse pragmatische Wertungs- und pragmatische Auswahlgesichtspunkte ein. Die naturwissenschaftliche Betrachtung dieser Systeme ist natürlich in keiner Weise entbehrlich. Sie hat die Aufgabe, durch die Herstellung der Kausalitätszusammenhänge jener Systeme für die pragmatische Interpretation überhaupt erst einmal die Unterlage zu liefern.

Aber ebenso wie es gilt, darauf zu achten, daß jene Betrachtungsweise das eigentliche Problem, welches in der irrationalen Struktur der psychologischen Geltungsreihe steckt, nicht zu meistern vermag, ebenso ist es nötig, daß man bei der Heranziehung der pragmatischen Interpretation sich ihrer Selbständigkeit und ihrer Unabhängigkeit der mechanisch-kausalen Erklärung gegenüber bewußt bleibt und die Grenzen und die Kompetenzen beider wissenschaftlichen Verfahrungsweisen wahrt. So darf die Einsicht in die Notwendigkeit einer Verbindung beider Verfahrungsweisen nicht hinwegtäuschen über ihre methodische Verschiedenheit. Darüber aber zu streiten, welche Methode die wissenschaftlich allein berechtigte ist und zu den zuverlässigeren Ergebnissen führt, ist müßig, und jede entweder nach der einen oder der anderen Seite sich neigende Entscheidung zweifellos einseitig.

---

[1]) Dilthey, Der Aufbau S. 89 f. „Der Ausgangspunkt für seine Feststellung (nämlich des Wirkungszusammenhanges) ist eine einzelne Wirkung, zu welcher wir — rückwärts schreitend — die wirkenden Momente aufsuchen. Unter den vielen Faktoren ist nun nur eine begrenzte Zahl bestimmbar und für diese Wirkung von Bedeutung. Wenn wir etwa für die Veränderung unserer Literatur, in welcher die Aufklärung überwunden wurde, das Ineinandergreifen der Ursachen aufsuchen, dann unterscheiden wir Gruppen derselben, wir suchen ihr Gewicht abzuwägen, und wir grenzen irgendwo den unbegrenzten ursächlichen Konnex nach der Bedeutung der Momente und nach unserem Zwecke ab. So heben wir einen Wirkungszusammenhang heraus, um die in Frage stehende Änderung zu erklären."

Dagegen ist einem anderen Punkte eine strengere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Das ist die gerade gegenwärtig häufiger zu beobachtende Vermischung von Pragmatismus und Teleologismus, die angesichts der Renaissance, deren sich die Teleologie in der jüngeren philosophischen Forschung wieder erfreuen darf,[1]) in ein gleichsam akutes Stadium getreten ist. Während erst an späterer Stelle der Unterschied zwischen Pragmatismus und Teleologismus im Einzelnen entwickelt werden wird, sei hier nur Folgendes bemerkt.

Jene soeben erwähnte Vermischung ist nur darum möglich, weil man gewöhnlich zwei verschiedene Bedeutungen, die dem Zweckbegriff eigen sind, nicht genügend auseinanderhält: Zweck im Sinne des praktischen Nutzens, der realen Befriedigung eines Bedürfnisses, und Zweck im Sinne der reinen Kategorie, im Sinne eines reinen, in der theoretischen Funktion der Vernunft selbst enthaltenen Prinzips. In jener Hinsicht gebraucht der Pragmatismus (Utilitarismus), in dieser die kritisch-theoretische Teleologie den Zweckbegriff.

Daß mit jeder psychologistischen Geltungsinterpretation die pragmatische Einstellung verbunden ist, leuchtet wohl, zumal nach allem oben Ausgeführten, leicht ein. Nur darf man natürlich den Begriff des Nutzens nicht in gar zu grobem und robustem Sinne nehmen. Denn die Effekte, die durch das Gefüge und Geschiebe der psychologischen Abläufe im Bewußtsein des Menschen ausgelöst werden, sind oft so zarter, verwehender Art, daß es begreiflich ist, wenn man sich dagegen sträubt, auf sie die harte Bezeichnung „Nutzen" anzuwenden. Und doch liegen, psychologisch gesehen, jene Effekte auf der gleichen Linie wie jede andere Wunschbefriedigung, bis hin zu denen nackter sinnlicher Natur. So kann man also auch umgekehrt sagen: die pragmatische Betrachtungsweise ist ein Ausdruck und Kennzeichen psychologistischer Einstellung. Ohne Mitberücksichtigung der zweifellos vorhandenen pragmatischen Tendenz der psychologischen Prozesse ist eine umfassende adäquate Erfassung dieser Prozesse nicht erreichbar. Und dieser Umstand spricht wenigstens in einer Hinsicht für die Anwendung der pragmatistischen Betrachtung.

Aus diesem Umstand aber ergibt sich ferner, daß der Pragmatismus als Methode der Untersuchung unter einem bestimmten Gesichts-

[1]) Vgl. Christoph Sigwart, Kleine Schriften, 2. Reihe, 2. Aufl., 1889. „Der Kampf gegen den Zweck" S. 24—67; auch H. Cohen, Logik S. 302 ff. u. ö.

punkt auch in bezug auf das Problem der Erkenntnis gültig ist, dann nämlich, wenn es sich nicht um das Problem der Erkenntnis im Sinne des Systems der objektiven Wissenschaft, also wenn es sich nicht um ein kritisch-logisches Problem handelt, sondern wenn (nicht die Erkenntnis sondern) das Erkennen in seiner zeitlich-assoziativen Verknüpfungsform, wie es im Menschen oder in der ganzen Menschengattung entsteht und sich entwickelt, untersucht werden soll, wenn es sich also um die anthropologische und biologische Betrachtung des Erkennens handelt. Ebenso wie es das Kennzeichen des Psychologismus ist, das Problem des Begriffs der Erkenntnis gegen das Problem der Genesis des Erkennens zu vertauschen, so ist es auch sein Kennzeichen, daß er die genetische Betrachtung mit der pragmatischen verbindet. Genetische Erkennenslehre, Psychologismus, Pragmatismus: das sind innerlich zusammengehörige Teile einer und derselben Bewußtseinsstellung, einer und derselben Argumentationsart.

Aber mit dieser Anerkennung der relativen wissenschaftlichen Gültigkeit der soeben genannten drei Momente ist nicht etwa ihre prinzipielle, systematische Unabhängigkeit ausgesprochen. Unter prinzipiellem Gesichtspunkt muß unbedingt allererst die Frage nach dem Geltungssinn, der den Begriffen: Entwickelung, Nutzen usw. zugeteilt werden kann, erledigt sein, bevor man diese Begriffe als wissenschaftlich legitimiert und sichergestellt betrachtet. Die kritische Begründung jener Begriffe muß ihrer einfachen Anwendung innerhalb der genetischen Theorien schon aus dem besonderen Grunde voraufgehen, um unbedingt zu verhindern, daß nicht der Begriff der Entwicklung zu jener geheimnisvollen Kraft umgebogen wird, die hinter den Prozessen, von denen die Rede war, ihr Spiel treiben soll, und damit nicht im Nutzen ein mystisches Ding gesehen wird, das jene Kraft treibt und anstößt. Es läßt sich sehr oft beobachten, wie ohne diese kritische Sicherung eine Entgleisung des Psychologismus und Pragmatismus in die Ontologie und Metaphysik hinein stattfindet, wie es auch weiterhin zu den Grundleistungen der kritischen Philosophie gehört, daß sie umgekehrt die psychologische Abhängigkeit jeder Metaphysik von vitalen psychologischen Gebilden und Vorgängen aufdeckt. So führt uns die kritische Methodik zum nächsten Punkt, d. h. zur Aufdeckung der bereits kurz berührten psychologischen Substruktion der Metaphysik.

c) Erlebnis und Metaphysik.

1. Der metaphysische Geltungsbegriff.

Jedes metaphysische System ist zunächst ein Ausdruck und Erzeugnis unmittelbarer und unstillbarer Bedürfnisse des Gemütes. Und als solches gehört es zu den ursprünglichen und natürlichsten Schöpfungen der menschlichen Seele, der menschlichen Kultur. Die Metaphysik läßt sich geradezu auf eine besondere psychologische Wurzel und Ursache zurückführen, auf eine besondere Sehnsucht des Menschen, sich von dem Bruchstückartigen und Episodenhaften der gewöhnlichen empirischen Betrachtungsweise und von der Nüchternheit und scheinbaren Äußerlichkeit aller rein wissenschaftlichen Arbeit und Forschung zu einer die ganze Wirklichkeit als Einheit begreifenden, lebendigen Gesamtanschauung zu erheben.[1]) Dieses naturhafte metaphysische Streben, alle Erscheinungen in Natur und Geschichte als Momente eines realen Zweckzusammenhanges aufzufassen, gehört zu den elementaren Äußerungen der menschlichen Seele. Und es ist gerade Kant, der, so energisch und zwingend er auch den Anspruch der Metaphysik, als Wissenschaft zu gelten, zurückgewiesen hat, trotzdem mit voller Gerechtigkeit ihre unaufhebbaren subjektiven Gründen erkennt und würdigt und damit ihre tiefe psychologische Verwurzelung hervorhebt.[2])

Wächst somit aus dem psychologischen Trieb und Bedürfnis nach Einheit, nach Erfassung der Totalität der Wirklichkeit die metaphysische Spekulation hervor, so tritt bei dieser Spekulation selber, in ihrem Fortgang und Ausbau, für das Bewußtsein der psycholo-

---

[1]) Vgl. die eindrucksvolle Studie von Ferd. Jakob Schmidt, Der philosophische Sinn, 1912.

[2]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, Einleitung, S. 65. „Metaphysik ist, wenngleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage (metaphysica naturalis) wirklich. Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne daß bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfnis getrieben, bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können; und so ist wirklich in allen Menschen, sobald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen und wird auch immer darin bleiben."

gische Trieb als solcher doch zurück, so wirksam und so unentbehrlich er auch fort und fort in ihr ist. Bewußt verwendet wird in diesem Aufbau nur der Inhalt, der Gegenstand jenes Triebes, dasjenige, auf dessen Hervorbringung er sich richtet, also der Gedanke der Einheit oder des Zusammenhanges als einer Realität. Er gibt die Bedingung und die heuristische Maxime für die metaphysische Spekulation ab. Sie operiert mit diesem Gedanken, der ihr auf dem Wege der Intuition und Synopsis geliefert zu werden pflegt,[1]) wie mit festen Größen, wie mit festen Dingen. Er ist ihre Invariable.

Dieser Gedanke der Einheit ist nun die erste grundlegende Geltungsbestimmung, an dem die metaphysische Argumentation und die metaphysische Reihenbildung erkennbar sind. So unterscheiden sich schon die Versuche der jonischen Naturphilosophie von den einzelnen empirischen Beobachtungen dadurch, daß sie Ein Prinzip als herrschend und alles Einzelne tragend ansetzen, wie überhaupt unter metaphysischem Gesichtspunkt alles Einzelne als seiend und geltend nur darum anerkannt wird, weil es sich zur Einheit des Seins zusammenschließt. Etwas metaphysisch auffassen, heißt zunächst nichts weiter, als es unter den Gesichtspunkt der Einheit rücken, allerdings nur zunächst.

Denn dieser Einheitsgedanke gewinnt in der metaphysischen Argumentation erst durch die Aufnahme von zwei Merkmalen seine volle Eigenart. Wenn nämlich von „Einheit", von „Zusammenhang" gesprochen wird, so ist noch keineswegs ausgemacht, daß damit schon eine metaphysische Geltungssetzung vollzogen ist. Kennt doch auch die Logik den Begriff der Einheit. Nun aber versteht sie unter diesem Begriff den Begriff der notwendigen gedanklichen Synthese. In metaphysischem Betracht dagegen wird unter „Einheit" keineswegs ein solcher gedanklicher Vollzug verstanden. Denn dann wäre Einheit die Einheit der Erkenntnis, die Einheit der logischen Reihenbildung; dann wäre der Begriff der Einheit, kurz gesprochen, eine Größe von kategorialer und methodischer Natur. Daß damit noch nicht der Sinn der metaphysischen Einheit getroffen ist, leuchtet ohne weiteres ein. Und doch ist ihre genauere Bestimmung gerade erreichbar durch ihre Unterscheidung von dem kritischen Begriff der Einheit, d. h. der Einheit der Erkenntnis.

---

[1]) Vgl. Henry Bergson, Einführung in die Metaphysik; autorisierte Übersetzung 1909, S. 57 f.; vgl. auch Albert Steenbergen, Bergsons intuitive Philosophie, 1909, S. 25 ff.

2. Der metaphysische Geltungsbegriff und das Problem der Erkenntnis.

Das eine der beiden konstitutiven Merkmale des metaphysischen Einheitsbegriffes ergibt sich aus seiner Unterscheidung von der logischen Einheit und zwar insofern, als jene Einheit nicht in rein logisch-kategorialem, nicht in rein logisch-methodischem Sinne, sondern in ontologischem Sinne aufgefaßt wird. M. a. W.: Die Geltung der metaphysischen Einheit hat die Bedeutung der über den einheitlichen Erkenntniszusammenhang hinausliegenden, von ihm unabhängigen, ihm prinzipiell übergeordneten und ihn deshalb angeblich gewährleistenden absoluten Realität. Das Absolute im transzendenten Sinne: das ist die Geltung der metaphysischen Einheit. In einem realistisch und substantialistisch gedeuteten Absoluten, bzw. in einer Mehrheit solcher absoluten Größen von substantialistischem Charakter hat die metaphysische Argumentation ihre Voraussetzung.[1])

Die metaphysische Auffassung befindet sich somit in einem doppelten Gegensatz zur logisch-kritischen.

Erstens: Unter logischem Gesichtspunkt erfaßt der Verstand die Einheit, indem er sie im Vollzug des Denkens setzt und schafft. So haben hier Verstand und Denken die Priorität. Nach der metaphysischen Auffassung hingegen erfaßt der Verstand die Einheit, indem er sich einer ihm selbständig gegenüberstehenden Realität zuwendet, indem er nur das nimmt und aufnimmt, was schon außer ihm und unabhängig von ihm da ist, und von ihm als unabhängig daseiend auch anerkannt wird. Damit ist er zu der sekundären Rolle der Rezeptivität herabgedrückt.

Zweitens: Der Verstand erfaßt nach der logisch-kritischen Auffassung die Einheit als Begriff, er gebraucht sie als Kategorie, er sieht in ihr die logische Grundlage für seine Operationen. Damit ist gesagt, daß diese Einheit nur in der Begriffswelt gesetzt und lediglich für diese gültig ist. Sie bezieht sich nicht auf die Dinge, sondern auf die Erkenntnis der Dinge, sie bezieht sich auf das System der begrifflichen Erfassung. Nach der

---

[1]) Vgl. Ed. Husserl, Logische Untersuchungen Bd. II, 1901; Cassirer, Substanzproblem S. 25 ff., 33 f., u. a. a. O., auch das Schlußkapitel der vorliegenden Arbeit.

metaphysischen Auffassung dagegen gilt die Einheit als Ding als dem logischen Vollzug gegenüber unabhängige Wesenheit. Der ontologische Zusammenhang schenkt angeblich dem Verstande ein adäquates Abbild seines Selbst, und diesem Abbild wird im Hinblick auf jenen Zusammenhang dinghafte Gültigkeit zugesprochen.

Erst durch diese ontologisierende und hypostasierende Auffassung des Einheitsbegriffes gewinnt dieser seine volle Gültigkeit und Bedeutung innerhalb der metaphysischen Ordnung und für diese Ordnung. Erst wenn er nicht bloßer Begriff ist und bleibt, sondern „Wirklichkeit" bedeutet, wenn der „Logos" die Weltsubstanz, die Weltrealität darstellt, erst dann ist der Begriff nach metaphysischer Auffassung in seiner Bedeutung gesichert, in seinem Wesen begründet. Die Metaphysik bleibt nicht bei der logischen Grundlegung und Begründung stehen; sie fragt weiter nach dem transzendenten Grunde der Begriffe, nach dem transzendenten Grunde der Erkenntnis. Und diesen Grund soll nun das „Sein" abgeben. Das Sein der Grund der Erkenntnis: In diesem Gedanken vollzieht und charakterisiert sich jegliche metaphysische Grundlegung und Geltungssetzung. So wird hier das Sein als Grundwert ausgezeichnet, als Grundwert aufgestellt und anerkannt.

Wie die Erkenntnistätigkeit selber, so wird natürlich auch der Gegenstand der Erkenntnis substantialisiert. Etwas erkennen, heißt unter metaphysischem Gesichtspunkt es als Substanz erkennen, es als etwas Substantielles auffassen. Und nur von dem, das als Seiendes, als Substantielles erkannt und anerkannt werden kann, gibt es nach metaphysischer Auffassung eine wahre, eine gültige Erkenntnis: das Nichtseiende dagegen, der Schein, das bloß Fingierte läßt keine eigentliche Erkenntnis zu. Das Seiende allein ist nicht nur das Erkenntnismögliche, es gilt auch als das allein Erkenntniswürdige. Deshalb treten in jeder Metaphysik, entsprechend dem Dualismus von Sein und Nicht-Sein, oder besser: von Sein und Un-Sein, zwei Reihen von Erkenntnissen auf: die wahre und eigentliche und die trügerische und haltlose Erkenntnis.

Das also ist für die Metaphysik kennzeichnend, daß sie sich bei ihrer Behandlungsart des Erkenntnisproblems garnicht auf den Standpunkt der Erkenntnis stellt. Sondern sie behandelt und entwickelt das System und die Kategorien der Erkenntnis von einem der Erkenntnis prinzipiell transzendenten Standpunkt aus. Dieser Standpunkt dient ihr, wenngleich oft unbewußt, als Ausgangspunkt und Fundament selbst für den Fall, daß sie die Kate-

gorien ihrer erkenntnistheoretischen Funktion nach untersucht. Denn stets erblickt sie in ihnen selbständige Wesenheiten, reale Kräfte; sie sind ihr Attribute eines metaphysischen Grundprinzips. Dieses erschafft sich in ihnen, so lehrt sie, die Voraussetzungen für seine Realität und die Ecksteine für den Bau der Welt, die garnicht zunächst die Welt der Erkenntnis, garnicht die Welt der Wissenschaft ist. In diesem Sinne sagt einer der bedeutendsten metaphysischen Bearbeiter der Kategorienlehre, Eduard von Hartmann, in Bezug auf die Kategorie der Substanz: „So erweist sich die Substanz als die oberste und höchste Kategorie, oder als der Gipfel des Systems der Kategorien. Unter denjenigen logischen Determinationen, die auf Bestimmung der Funktion oder Tätigkeit gerichtet sind, hatte die Beziehung der Finalität sich als die höchste erwiesen; aber über allen diesen steht diejenige Beziehung des Logischen, die nicht mehr auf die Tätigkeit, sondern auf das ihr zu Grunde liegende Tätige gerichtet ist. — Die Substanz liegt hinter der logischen Essenz ebenso wie hinter der Willensessenz; d. h. sie ist metalogisch und metathelisch. — Das Logische kann und muß sich zu dem Metalogischen in Beziehung setzen, aber auch dieses nur, wenn es erst einmal aus der Ruhe in Tätigkeit versetzt ist. Die dann entfaltete Beziehung ist eben diejenige, welche von der Seite des Logischen gesehen Inhärenz, von der Seite des Metalogischen betrachtet Substantialität oder Subsistenz heißt. Wie das Wesen die Grundlage der Erscheinungswelt, so bildet die Substanz die Grundlage der Wesenheiten. Die Substanz ist deshalb auch nicht mit dem Absoluten zu identifizieren, da sie nur das Subsistierende oder den metalogisch-metathelischen Urgrund im Absoluten bildet.“[1]) Und deshalb wird den Kategorien auch ein „metaphysischer Ursprung“ zugesprochen. Sie stammen aus dem Logischen und aus dem Unlogischen, sie besitzen also einen doppelten Ursprung. „Nur der erstere weist ihnen den kategorialen Charakter an; aber der letztere gibt ihnen erst den terminus ad quem, ohne den es zu keiner Beziehung, also auch zu keiner Kategorie käme. Deshalb darf auch der letztere nicht völlig ausgeschieden werden, wenn man nicht überhaupt auf Kategorien verzichten und sich auf das Logische in seiner nackten Leerheit reduzieren will.[2])

---

[1]) Eduard von Hartmann, Kategorienlehre, 1896, S. 541 f.

[2]) v. Hartmann, Kategorienlehre, S. 543 f.

Hier zeigt sich deutlich das Verfahren des Metaphysikers. Denn das ist seine Eigenart, daß er „seine Gedanken zu Sachen macht und sie hypostasiert".[1]) Anstatt die Kategorien, wie es erkenntnistheoretisch richtig wäre, von der Seite der Erkenntnis aus nur als deren Funktionen zu betrachten, werden sie vom ontologischen Standpunkt her, vom Absoluten aus als dessen Werkzeuge, als schaffende Potenzen, als Zwischenglieder zwischen dem ureinen Grundprinzip und der flüchtigen Fülle der einzelnen Dinge, als die Klammern, die diese mit jenem verketten, aufgefaßt.

3. Das Verhältnis zwischen Sein und Geltung in der metaphysischen Argumentation.

Ganz allgemein wird nun überhaupt von der Metaphysik jeder Wert, jeder Ausdruck von Gültigkeit, von Bedeutung, von Sinn auf das Sein bezogen und im Sein begründet und gesichert. Wir stoßen hier bezeichnenderweise auf das gerade umgekehrte Verhältnis, wie in der psychologischen Ordnung und Argumentation. (S. 36 ff.) Erwies sich in dieser der Geltungsgedanke und die Setzung eines Geltungswertes als grundlegend für das Sein, das Sein als bedingt und gewährleistet durch jene, so übt in der metaphysischen Ordnung das Sein die Begründung, und jegliche Geltung gilt hier überhaupt erst, weil und insofern als sie als Sein aufgefaßt werden kann und die Bedeutung einer Realität besitzt. Allein durch die Beziehung aller Geltungen, aller Werte, aller Wertsysteme auf das Sein soll die Realität jener Systeme auf das Sicherste verbürgt sein. So erscheint z. B. das System der Religion nur durch die ontologische Auffassung des Gottesbegriffes begründet. So erscheint es von diesem Standpunkt aus ferner notwendig, das System der Ethik und den Begriff des Guten ontologisch und substantialistisch zu begründen; auch das Gute und Sittliche, das moralisch Wertvolle wird als ein Seiendes, als eine selbständige Realität gefaßt, und das Gute gilt nur insofern, als es als ein Seiendes gilt. So lautet ein typisches Wort des bekannten Metaphysikers der Renaissance, Giovanni Pico, daß das esse naturale das fundamentum bonitatum sei, und daß ein Ding nur insofern

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft. 1. Aufl., S. 761.

gut ist, als es überhaupt ist (unum quodque quod est, eatenus esse bonum quatenus est).[1]) Und was in Bezug auf Religion und Sittlichkeit gilt, das gilt für die metaphysische Interpretation aller Systeme der Kultur. Sie alle werden durch eine pragmatische Ontologie begründet, d. h. durch die Vorstellung eines realen Zusammenhanges existenter Werte, durch den Gedanken einer Ordnung von Wertwesenheiten.

Damit ist das zweite Merkmal angegeben, das für den metaphysischen Zusammenhang und für die metaphysische Einheit bezeichnend ist (vgl. S. 44). Diese Einheit gilt notwendig als substantielle Werteinheit, als substantieller Wertzusammenhang. Aus dem Wesen des metaphysischen Seins als des Inbegriffs aller möglichen Realität und aller Realitätssysteme, wie sie in Natur und Geschichte auftreten, versucht die Metaphysik die einzelnen metaphysischen Werte und die einzelnen Systeme, in denen solche Werte zu objektiver Darstellung gelangen, zu deduzieren. Welche logische Geltung diese Begründungsversuche haben, ist eine Frage für sich; wir weisen hier nur auf die Tatsache hin. Und diese Tatsache zeigt, daß für die metaphysische Auffassung zwischen Sein und Geltung eine immanente psychologische Beziehung besteht, daß jedes Sein erlebt wird als ein Zusammenhang, als ein System von Geltungswerten, als eine irgend wie wertvolle, irgend wie bedeutsame Realität.

In dem Erlebnis, auf Grund dessen die Wirklichkeit von dem Metaphysiker als substantielle Werteinheit gleichsam hellseherisch erfaßt wird, ist schließlich jedes metaphysische System psychologisch verankert. Und auf diese substantielle Werteinheit bezieht er alle einzelnen Erscheinungen, von ihr sieht er sie alle getragen und gesichert. Diese substantielle Werteinheit, diese Hypostase der absoluten Werteinheit ist die feste Voraussetzung, die der Metaphysiker oft stillschweigend, oft auch unbewußt macht. Sie ist jenes „Vorurteil", dessen Berechtigung er bei der Durchführung seines Systems, mag diese nun in der alten deduktiven Form, wie bei Plotin, Spinoza u. a., oder in der moderneren induktiven Form, wie bei Fechner, v. Hartmann, Paulsen u. a. erfolgen, unter Zuhilfenahme bestimmter theoretischer Wissenschaftsmittel und bestimmter theoretischer Wissenschaftsergebnisse darzutun sucht.

---

[1]) Giovanni Pico von Mirandula in der Schrift „De Ente et Uno", Opera Basel, 1557, S. 253; vgl. Arthur Liebert, G. Pico von Mirandula, Ausgewählte Schriften, übersetzt und eingeleitet, 1905.

4. Der Einfluß des Erlebnisses auf die metaphysische Geltungsreihe.

α) Die psychologisch-metaphysische Begründung der Sittlichkeit.

Nun sind jedoch noch zwei Punkte zu beachten, in denen der eigentümliche Einfluß, den die psychologische Grundlage der Metaphysik auf dieselbe übt, zu charakteristischem Ausdruck kommt. Zunächst sei die praktische Bedeutung ins Auge gefaßt, die das Erlebnis auf die innere seelische Konstitution des Metaphysikers und auf seine Einstellung in Bezug auf die Dinge ausübt.

Wenn der Metaphysiker von der Grundlage des Erlebnisses her die Einheit der Wirklichkeit erschaut, so ist für seine Persönlichkeit diese Einheits-Schau kein beliebiger psychologischer Vorgang, der sich all den anderen seelischen Aktionen wie einer ihresgleichen einordnete, oder der seinem ganzen Gehalt nach ihnen gleichwertig wäre. Vielmehr ist mit dieser Intuition ein außerordentlich gesteigertes Wertgefühl verbunden. Sie gilt dem Metaphysiker als die höchste Bereicherung des Lebens, als das Erklimmen der höchsten Wertstufe alles Daseins, als die Erreichung des Punktes, wo alle zeitlich-räumliche Enge und Beschränkung des individuellen und empirischen Daseins überwunden, wo alle sittliche Unzulänglichkeit abgestreift ist, und sich der Weg zum Ewigen und Vollkommenen unmittelbar öffnet.[1])

[1]) In der Literatur der Metaphysik, besonders in der der Mystik, ist jener höchste Daseinszustand nicht selten geschildert worden. Häufig wird er geradezu als Deïfikation bezeichnet; und auch der Weg zu jenem höchsten Wertpunkt — itinerarium mentis ad Deum, um mit Bonaventura zu sprechen — hat in der Mystik seine Darstellung gefunden. Bis in die höchste Stufe der Erhebung hinein, in der schon alles Menschliche und Sinnliche abgetan zu sein scheint, ist die Energie des Erlebens wirksam; auch hier sind die emotionalen und gefühlsmäßigen Hintergründe, auf denen die Metaphysik sich aufbaut, noch zu spüren. Ein klassisches Beispiel dafür ist Spinoza, dessen Lehre so oft als der reinste und vollendetste Ausdruck rationalistischer Geisteshaltung bezeichnet wird. Und doch läßt sich in jeder Linie dieser Lehre die intuitiv-mystische Grundlage aufweisen; selbst auf dem Höhepunkt der Spekulation, in dem amor Dei intellectualis, haben wir eine Durchdringung der Erkenntnis in ihrer höchsten Form, dem intellectus, mit mystisch-irrationalistischen Tendenzen. Vgl. für die Mystik des Mittelalters und der Renaissance Arthur Liebert, Monismus und Renaissance, in: Der Monismus, herausgeg. von A. Drews, Bd. II, 1908, S. 1 ff.; für die

Diese Schätzung der Intuition hat gewiß auch künstlerischen, sie hat auch religiösen, ganz besonders aber hat sie sittlichen, Charakter. Schließlich gilt dem Metaphysiker die Intuition der Einheit als der einzige Daseinswert, als der sittliche Wert schlechthin. Die höchste Erhebung der metaphysischen Spekulation wird als Vollendung der Sittlichkeit gestempelt, sie ist ihm schlechthin die Tugend, sie ist das Gute. Und von hier aus gilt sie auch als unbedingter Wertmaßstab für jeden anderen Wert.

Gerade an diesem Punkte springt die psychologische Grundlegung, die in dem metaphysischen Geltungszusammenhang auch die Theorie der Sittlichkeit erhält, mit aller Deutlichkeit in die Augen. Das im metaphysischen Sinne höchste Gut und unbedingt Wertvolle ist nichts anderes, als der Ausdruck der subjektiven Funktion des psychologischen Werterlebens und Werterteilens;[1]) es ist nichts anderes als die Hypostasierung dieses Werterlebens und Werterteilens. Nicht auf eigener Gesetzlichkeit erbaut die Metaphysik die Theorie der Sittlichkeit; was innerhalb ihrer als eine solche Theorie auftritt, das hat in der Psychologie, in der Biologie, in der Anthropologie seine Voraussetzung, seine Grundlage.[2])

β) Die psychologisch-metaphysische Begründung der Wahrheit.

Gemäß der für jede metaphysische Argumentation grundlegenden Voraussetzung des Erlebnisses und gemäß der in jener Argumentation herrschenden Tendenz tritt nun in der Metaphysik auch eine ganz eigentümliche Behandlung des Problems der Wahrheit auf.

griechische Philosophie vgl. Heinrich Gomperz, Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit, 1904.

[1]) Vgl. Felix Krueger, Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Philosophie, 1898, S. 60 f.

[2]) Wieder kann Spinoza hier als aufklärendes Beispiel dienen. Ist es doch außerordentlich bezeichnend, daß er seiner eigentlichen Moralphilosophie, die er im 4. und 5. Teil seiner „Ethik" entwickelt, eine Theorie „Von der Natur und dem Ursprung des menschlichen Geistes" und „Von der Natur und dem Ursprung der menschlichen Affekte" voranstellt. Überhaupt ist Spinozas ganze Philosophie ein musterhaftes Paradigma für die Behauptung, daß die Metaphysik nur der verdinglichende Ausbau und die verdinglichende Ausnützung anthropologisch-biologisch-psychologischer Überzeugungen darstellt.

Zunächst zeigt sich, daß unter dem Einfluß der Erlebnisgrundlage das Problem der Wahrheit nicht im theoretischen Sinne aufgefaßt und nicht im theoretischen Sinne entschieden wird. Es ist hier im letzten Grunde nicht mehr die Rede von dem Begriff, sondern von dem Gefühl der Wahrheit. In einem Gefühlszustand und von einem Gefühlszustand aus wird die Bestimmung des Wahrheitsproblems in Angriff genommen und von dieser gefühlsmäßigen Grundstellung aus auch durchgeführt.

Gewiß sind für die metaphysische Bearbeitung des Wahrheitsproblems auch logische Faktoren, auch wissenschaftliche und theoretische Gesichtspunkte maßgebend. Aber diese Mitwirkung theoretischer Momente bleibt nicht logischer Natur. Sondern jede logische, jede theoretische Bestimmung wird einer ganz merkwürdigen und tiefgehenden Umgestaltung unterworfen. In das Gefüge der Begriffe werden gefühlsmäßige, durchaus irrationale Momente hineingetragen, es wird eine bildhafte Verdeutlichung der Begriffe unternommen, und dabei soll dann doch deren abstrakte Form bestehen bleiben. Die Begriffe werden auf diese Weise zu Symbolen, und sie sollen doch auch Erkenntnis sein. Sie sind Begriffe, und sie wollen und können doch nicht bloß Begriffe sein. In ihnen wird ein eindeutig bestimmter logischer Sinn festgelegt, oder ein solcher soll doch zum Wenigsten festgelegt werden, und dabei fließen sie gerade in Rücksicht auf ihren metaphysischen Sinn über den Rahmen ihrer logisch geschlossenen Bedeutung nach allen Richtungen hinaus.

Beachten wir nun im Besonderen die Gestaltung, die unter metaphysischem Gesichtspunkt dem Problem der Wahrheit zu Teil wird. Die Intensität des Erlebnisses, ferner die unendlich komplizierte Natur dieses Erlebnisses, endlich die elementare Gewalt, mit der es hervorbricht und seinen Weg verfolgt, alle, alle diese Momente bedingen eine eigene, von der theoretisch-wissenschaftlichen Gewißheit stark unterschiedene Überzeugungskraft. Das innerhalb dieser eigenartigen psychischen Welt auftretende Wahrheitsgefühl beruht nicht auf strengem und genauem methodischen Aufbau, und sein eigentlicher Gehalt entwickelt sich nicht in dem Geflechte langwieriger und feinverästelter logischer Schlußformen. Es ist in diesem Sinne bezeichnend, daß man in der Metaphysik oft von der „Unmittelbarkeit“ spricht, mit der hier die Wahrheit aufleuchtet und sich Geltung schafft. Dieser in den Wissenschaften, in dem Bereich der Theorie und in ihrem methodischen Fortgang völlig unbrauchbare Begriff wird z. B. gerade von Spinoza — doch könnte

man mit Leichtigkeit auch andere nennen — zum Merkmal (signum) der Wahrheit gestempelt: „Wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich, daß er eine wahre Idee hat, und er kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln.“ [1]) Die Berufung auf das Überzeugungsgefühl ist hier wie allerorten das Kennzeichen metaphysisch-mystischer Gesinnung. Irgendwo wird in jeder Metaphysik die letztgültige Begründung ihrer Wahrheit und ihrer theoretisch-intellektuellen Berechtigung aus der begrifflich-diskursiven Erkenntnis herausgenommen und einem Vernunftglauben, einem mystischen Schauen, einer intellektuellen Anschauung anheimgestellt.

So wenig sich der Metaphysiker auch der Verpflichtung entschlagen kann, sein Grunderlebnis und seine Intuitionen mit den Mitteln der Logik zu durchdringen und es zu wissenschaftlicher Gestalt zu formen, so wenig ist der Wahrheitswert seiner Metaphysik in dieser begrifflichen Entwickelung beschlossen. Nicht der methodische Entwurf, nicht der systematische, durch bestimmte logische Grundsätze gestützte Zusammenhang, nicht ein in jedem Punkte kritisch begründetes Ganzes von Begriffen und begrifflichen Sätzen sichert hier, wie es in der eigentlichen Wissenschaft der Fall ist, der Wahrheit ihren Platz und ihre Geltung. In allen Kategorien der Metaphysik ist deutlich der Einfluß zu verspüren, der aus einem bewegten, zu den höchsten Eingebungen sich erhebenden Gefühlsleben stammt. Und durch dasselbe wird der wissenschaftliche Verstand von seiner eindeutig formalen Richtung abgelenkt, und der kritische Begriff der Wahrheit, der sich einzig und allein auf den systematischen Zusammenhang der Erkenntnis bezieht und nur in ihm Geltung hat, wird dadurch aufgehoben. Dem Metaphysiker gilt die Wahrheit garnicht als Begriff, nicht als begriffliche und ideelle Zusammenfassung der Erkenntnis. Vielmehr erfaßt er als Wahrheit einen gefühlsmäßigen Zustand oder Akt und zwar den, in dem sich die „Wesenheit“ aller Dinge in rätselhafter Weise dem Geiste des Denkers einverleibt. Oder anders ausgedrückt: Der Geist des Denkers muß aus sich heraustreten und eine unmittelbare Beziehung zu dem ewig Seienden gewinnen. Er muß die einschränkenden Bedingungen, an die das menschliche Erkennen gebunden ist, von sich werfen. Er muß sich zum Weltgeiste

[1]) Spinoza, Ethik; Teil II, Lehrsatz 43.

weiten und dessen ewige Formen in sich selbst erleben.[1]) Und eben dieses mystische Innewerden ewiger Wesenheiten gilt ihm als Wahrheit. So ist die Wahrheit hier eine der logischen und rationalen Funktion und Stellung prinzipiell enthobene Erfassung des absoluten Wesens aller Dinge, ein geheimnisvolles, der adäquaten Aussagbarkeit nicht mehr unterworfenes Einswerden der Seele des zu mystischer Schau Befähigten mit dem essentiellen Urgrund der Wirklichkeit.

Wie bei der Behandlung des Sittlichkeitsproblems, so mündet auch bei der Behandlung des Wahrheitsproblems die Metaphysik notwendig in die Mystik und Romantik ein. Die Wahrheit ist hier ebenso höchstes Erlebnis, wie es die Sittlichkeit ist. Sie liegt in der Sphäre, in dem Dunkel des „nicht zu Betretenden"; es ist „ein Weg ins Unerbetene, nicht zu Erbittende", um mit Mephisto zu sprechen.

So hat Hermann Cohen nur zu sehr Recht, wenn er die Romantik in der Philosophie als die schwerste Gefahr der reinen Menschenvernunft bezeichnet.[2]) Aber auch sonst sind aus dem Munde der Klassiker der Philosophie energische Absagen erfolgt gegenüber jedem Versuch einer Begründung der Wahrheit auf das Erlebnis, d. h. auf das Gefühl. Nicht bekannt genug sind die im Tone der Ironie, aber auch des Verdrusses geäußerten Worte mit denen Kant, die Art, „durchs Gefühl zu philosophieren", abfertigt. Und es ist gerade heute, da die Romantik sich wiederum auf dem Felde der Philosophie anzusiedeln und auf ihm zu prinzipieller Bedeutung zu gelangen sucht, recht notwendig auf jene Absage hinzuweisen, mit der der Kritizismus dem drohenden Einbruch der „Mystagogen" und „Kraftmänner" in das Gebiet der Philosophie entgegentrat. Diese Absage an die romantisierende und mystisierende Neigung in der gegenwärtigen Philosophie scheint „mir jetziger Zeit nicht überflüssig zu sein, wo Ausschmückung mit dem Titel der Philosophie eine Sache der Mode geworden, und der Philosoph der Vision (wenn man einen solchen einräumt) wegen der Gemächlichkeit, die Spitze der Einsicht durch einen kühnen Schwung ohne Mühe zu erreichen,

---

[1]) Vgl. Heinrich Gomperz, Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. Anhang: Einige Beiträge zum Verständnis der Mystiker (1904) S. 305 f.

[2]) Hermann Cohen, Ästhetik I, 30.

unbemerkt einen großen Anhang um sich versammeln könnte (wie denn Kühnheit ansteckend ist), welches die Polizei im Reiche der Wissenschaften nicht dulden kann".[1]) Sich auf die Intuition, auf die Ahnung verlegen, das bedeutet „Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei",[2]) das bedeutet den „Tod aller Philosophie".[3])

Mit allem dem soll kein Wort gegen die Romantik und Mystik als Kulturerscheinungen geäußert sein. Als solche haben sie das gleiche Recht wie jede andere Kulturerscheinung. Denn sie gehen mit voller Notwendigkeit und Natürlichkeit aus dem Wesen des Menschen hervor, und sie sind ein zwingender Ausdruck seiner Bedürfnisse und Sehnsüchte. Nur dagegen muß immer aufs Neue und mit immer gleicher Dringlichkeit Verwahrung eingelegt werden, daß man diese Erscheinungen nunmehr in irgend einer Form zur Grundlage der Philosophie zu machen und in das Gefüge der philosophischen Prinzipien als Prinzipien der Erkenntnis, als Funktionen von prinzipieller Gültigkeit miteinzubeziehen sucht. Dieses Gefüge muß in jedem Punkt, in jeder Linie, in jedem Maße, in jedem Zuge von rationalistischer Geltung und theoretischer Struktur sein. Als Objekt der philosophischen Untersuchung, als Objekt für die kritische Geltungsanalyse haben Mystik und Romantik, hat die sogenannte „Gefühlsphilosophie" volle Geltung und gutes Recht. Stellt aber streng genommen der Ausdruck: „Gefühlsphilosophie" nicht eine Contradictio in adjecto dar?

Und auch der besondere Grund, der die Gefühlsphilosophen zur prinzipiellen Annahme und Anerkennung des Gefühls führt, daß nämlich allein durch das Gefühl die großen Werte der Individualität gerechtfertigt und erfaßt werden, jene Werte, an denen der nur auf die Aufstellung von Allgemeinheiten, auf die Erfassung genereller Gesetzlichkeiten bedachte Verstand gleichgültig und ohnmächtig vorübergehe, auch dieser Grund ist nicht stichhaltig. Denn prinzipiell kann die Philosophie nicht jene Forderung außer Acht lassen oder sie auch nur in einem Punkte einschränken, die in der Herstellung einer einheitlichen Gesetzlichkeit ruht. Es handelt sich für sie unbedingt darum, systematische Zusammenhänge herzu-

---

[1]) Kant, Über einen neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie S. 20 f. (Ausg. d. Philos. Bibliothek.)

[2]) Ebenda S. 13.

[3]) Ebenda S. 14.

stellen, eine Erkenntnis in systematischer Form und aus systematischem Geiste heraus zu bieten und in diese Systematik auch das Individuelle zu verflechten, es in sie logisch einzubeziehen.[1])

[1]) Vgl. auch Kurt Sternberg, Zur Logik der Geschichtswissenschaft (Vortrag 7 der Vorträge der Kantgesellschaft) 1914, S. 25 ff., 41 ff.; vgl. die Polemik gegen die Gefühlsphilosophie von Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften § 447 Schluß. Philosoph. Bibliothek, Band 33, herausg. von Georg Lasson, 1905, S. 388: „Wenn ein Mensch sich über etwas nicht auf die Natur und den Begriff der Sache oder wenigstens auf Gründe, die Verstandesallgemeinheit, sondern auf sein Gefühl beruft, so ist nichts anderes zu tun, als ihn stehen zu lassen, weil er sich dadurch der Gemeinschaft der Vernünftigkeit verweigert, sich — — — — — — — — — — in seine isolierte Subjektivität, die Partikularität, abschließt."

II. Historischer Teil.

Einleitung.

An die systematische Kennzeichnung der psychologistisch-biologistischen Geltungsreihe soll sich nun eine gedrängte Darstellung einiger typischer und markanter Vertreter dieses Geltungsstandpunktes aus der jüngsten Vergangenheit und aus der Gegenwart anschließen. Auf diese Weise soll das, was auf rein logisch-kritischem Wege unter Außerachtlassen jeder historischen Bezugnahme nur im Hinblick auf den Begriff der psychologischen Geltungsdignität entwickelt wurde, durch die Geschichte der Philosophie seinen historisch-empirischen Beleg erhalten. Es soll gezeigt werden, wie für eine bestimmte Gruppe von Denkern die oben herausgehobenen psychologischen Geltungsgedanken grundlegende und konstruktive Bedeutung haben, und die gemeinsame Basis und den gemeinsamen Leitgedanken für den Aufbau ihrer Systeme bilden, deren Zusammengehörigkeit nicht ohne Weiteres in die Augen tritt, ja, zwischen denen man bei äußerlicher Betrachtung kaum eine unmittelbare Beziehung vermuten sollte.

Doch erst sei eine Zwischenbemerkung geschichts-philosophischer Natur eingeschoben. Indem wir die vorausgehende prinzipielle Analyse des psychologischen Geltungsgedankens für die historische Darstellung moderner psychologistisch begründeter und psychologistisch gerichteter Geltungstheorien fruchtbar machen, können wir ganz allgemein an einem besonderen Falle die grundlegende Geltung aufhellen, welche überhaupt die systematische Analyse eines Problems für die Auffindung und Darstellung des historischen Zusammenhanges besitzt, in welchem das Problem empirisch zur Aufstellung und stufenweise zur Auflösung gelangt.

Ohne zuerst die systematischen Bedingungen und den prinzipiellen Kern eines Problems in einheitlicher Methode zu entwickeln, ist es nicht möglich, das betreffende Problem in seiner historischen

Gestaltung und Entwickelung überhaupt zu erkennen und zu fassen; man kann sonst in seine inneren Bedingungen und in die Momente seiner systematischen Entfaltung garnicht eindringen, die über die zeitliche Bedingtheit ihrer Einkleidung zu ewiger, zu systematischer Gültigkeit hinausragen. Die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie setzt voraus, daß ihr eine auf das Einheitlich-Systematische und Prinzipielle der Probleme und ihrer Entfaltung gerichtete Gedankeneinstellung zur Seite gehe.[1]) Denn die „Geschichte" der Philosophie ist erst „möglich" unter der Voraussetzung systematischer Kategorien und unter Zugrundelegung der Idee der systematischen Einheit; ohne diese Voraussetzung würde sich jener Inbegriff von Ereignissen, den wir Geschichte nennen, in eine völlig unverständliche Diskontinuität auflösen. Auch die Aufstellung historischer Zusammenhänge findet nicht in der chronologischen Überlegung, sondern allererst bei der Orientierung an der Idee der systematischen Einheit ihre innere Festigung und Begründung.

---

a) Der Pragmatismus.

1. Allgemeines.

Die Ausbildung des Pragmatismus steht in Verbindung mit zwei allgemeinen, einflußreichen Bewegungen auf dem Gebiete der Wissenschaft. Die eine dieser Bewegungen bildet die negative, die andere die positive Bedingung des Pragmatismus.

Jene negative Instanz liegt in der Abwehr und Widerlegung, die der Pragmatismus gegen den Kritizismus versucht.

---

[1]) Ein lehrreiches und nachahmenswertes Beispiel dieser Art, Philosophiegeschichte zu treiben, bietet Bruno Bauch, Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit, 1910. Vgl. auch den trefflichen Aufsatz von Nikolai Hartmann, Zur Methode der Philosophiegeschichte, Kantstudien XV, 1910, Heft 4, S. 459 ff., bes. S. 470, 477; ferner Wilhelm Loew, Das Grundproblem der Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu Kants Ethik. Kantstudien Bd. XIX, Ergänzungsheft 31 S. 1 ff. u. ö.

Im Zusammenhang und in Übereinstimmung mit der allgemeinen empiristischen und positivistischen Entwickelung der Wissenschaften im 19. Jahrhundert erwuchs der Glaube, man müsse auch eine empiristische und positivistische Grundlegung der Wissenschaften erreichen. So entstand der Gedanke, dass in der empirischen Psychologie und ihrer Methode das Mittel für die Durchführung jener Grundlegung gegeben sei. Und an Hand dieses Verfahrens ging man nun auf den empirisch nachweisbaren, psychologisch tatsächlichen Bestand des seelischen Lebens zurück. Gegen die kritische, gegen die kantische Art der Wissenschaftsbegründung wurde eingewendet, dieselbe fuße auf dem gleichsam fatalistischen Glauben an die Existenz eines unveränderlichen Apriori, das der Seele von Anbeginn der Dinge angeboren sei, das in seiner Form immer gleich bleibe, und in mechanischer und stereotyper Manier alle die reichen und wechselnden Inhalte, die uns die Sinne liefern, verarbeite und zerarbeite. Der Kritizismus übersähe in seinem leeren Formalismus und bei seiner nivellierenden Tendenz die Vielgestaltigkeit und Veränderlichkeit der Erfahrung und ihrer Einwirkungen auf den Menschen. Besonders dadurch erweise er seine Unfruchtbarkeit, daß er in der Hauptsache an den großen Errungenschaften der positiven Wissenschaften und den an dieselben sich anschließenden, einschneidenden erkenntnistheoretischen Problemen — hier wird besonders auf das Mißverhältnis zwischen dem Gedanken der Entwickelung und dem vom Kritizismus als unveränderlich behaupteten Apriori hingewiesen — teilnahmslos vorübergegangen sei.[1]) Kurz: Man tadelt an der kritischen Erkenntnistheorie ihren Dogmatismus, der sie veranlasse, an einem dem Flusse des Lebens enthobenen, zu einem Unbedingten und Entwickelungslosen gestempelten, abstrakt rationalistischen Schema festzuhalten.

In bestimmten Gegensatz zu dieser „idealistischen Vernunftlehre“[2]) des Kritizismus, die wie ein Atavismus aus der Zeit des Rationalismus und der Aufklärung in unser Jahrhundert hineinrage,

---

[1]) Vgl. z. B. Julius Schultz, Das Verhältnis des „reinen“ Kritizismus zum Phänomenalismus. Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie und Soziologie XXXV, Heft 4 Seite 484 ff., ferner Derselbe, Über die Bedeutung von von Vaihingers „Philosophie des Als Ob“ für die Erkenntnistheorie der Gegenwart. Kantstudien XVII, 1912 Heft 1—2 S. 85 ff.

[2]) Dilthey, Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Sitzungsber. der Kgl. Preuß. Akad. d. W. 1905 XIV, S. 12.

in dem der Gedanke der Entwickelung zu siegreichem Durchbruch gelangt sei, handele es sich um die strenge Berücksichtigung des Erlebbaren und seiner konkreten, gegenständlichen Inhalte. Es gelte auf die lebendige, bewegungsreiche, in immer neuen Gestaltungen hervortretende seelische Aktivität und auf die durch sie bewirkten wechselnden Formen und Zustände zurückzugehen; denn nur von ihr aus sei die Begründung der Erkenntnis zu unternehmen, nur von ihr aus könne man zu dem wahren Verständnis des Wesens der Erkenntnis vordringen.

Verankerung und Aufbau dieses empirischen Grundlegungsversuches erfolgen nun unter dem Einfluß einer Wissenschaft, die im Laufe des 19. Jahrhunderts immer stärker das wissenschaftliche Interesse erweckt hat, und die zu immer größerer Geltung gediehen ist. Dies ist die Biologie. Ihre Berücksichtigung bildet die andere, die positiv wirksame Instanz, die zu einer biologischen Erkenntnistheorie geführt hat, wie sie u. a. in Machs: „Analyse der Empfindungen“ (1886) und in Avenarius': „Kritik der reinen Erfahrung“ (1888) vorliegt. Der Biologismus erblickt in der Erkenntnis eine Funktion, eine bestimmte utilitaristische Aktionsrichtung des Lebens, die demnach den biologischen Gesetzen untersteht. Da nun die Biologie nachweist, daß die primäre und grundlegende Form und Entfaltung des Lebens auf willentlichen Momenten, auf Wollungen, Begehrungen, Strebungen beruht, so bekommt die biologistische Erkenntnistheorie einen starken voluntaristischen Einschlag und Unterbau.

Diese biologistisch-voluntaristische, also ganz ausgesprochen psychologistische Grundlegung bezeichnet man als Pragmatismus oder Psychologismus. Sie betont in erster Linie, daß sie das Spiel und den stetigen Fluß des Lebens berücksichtige und ihn auch an Hand ihrer Methode berücksichtigen könne. Sie zeige, daß der Besitz des Geistes kein ruhender, kein fester, kein ein für alle Male abgeschlossener sei, sondern daß auch der Geist eine Anpassungsfähigkeit bekunde, die derjenigen des körperlichen Organismus keineswegs nachstehe: nicht nur Wollungen, Gefühle, nicht nur die einzelnen Erkenntnisse, sondern auch die logischen Grundbegriffe entwickeln sich und setzen sich schließlich durch, wenn sie sich als taugliche Glieder für den Bestand und die Fortführung des seelischen Lebens erweisen; sie werden unterdrückt und getilgt und verlieren jede Bedeutung, sobald sie unbrauchbar und obsolet geworden sind.

In diesem evolutionistisch-utilitaristischen Hauptgesichtspunkt des Pragmatismus und Psychologismus ist nun eine besonders beachtenswerte Nuance enthalten. Das ist die für ihn charakteristische Abbiegung aus der Theorie in die Praxis. Oder eigentlich: Er hat im Grunde den Standpunkt der reinen Theorie nicht eigentlich innegehabt, er ist nicht von diesem ausgegangen. Denn für ihn ist das Denken keineswegs das Prius, so wenig wie es das Ultimum des geistigen Lebens bedeutet. Macht er es doch abhängig von den Tendenzen und Interessen der Praxis, erkennt er doch dem Leben die Autonomie gegenüber dem Denken zu und verleiht diesem Leben eine auch in Rücksicht auf das Denken grundlegende Bedeutung.[1]) So erhebt er das Leben geradezu zum Maßstab für das Denken.

Und von dieser Grundposition aus wird dann auch der pragmatistische oder psychologistische Wahrheitsbegriff bestimmt. Als wahr gilt, was sich als nützlich, als förderlich für die Tendenzen des Lebens erwiesen hat. So sagt Schiller, wahr sei das, was erfolgreich »wirke«[2]) und James formuliert: The truth of an idea is constituted by its workings.[3])

Die leitenden und grundsätzlichen Gesichtspunkte des Pragmatismus sind altbekanntes Erbgut einer bestimmten Richtung der Philosophie. Protagoras ist der Ahnherr dieser Richtung, und der Pragmatismus ist nichts anderes als die in das Moderne übersetzte und durch biologische Einsichten etwas bereicherte Sophistik.[4])

[1]) Zur Literatur über den Pragmatismus vgl. außer den Werken von James, Dewey und Schiller noch Günther Jacoby: Der Pragmatismus, 1909; Th. Lorenz, das Verhältnis des Pragmatismus zu Kant, Kantstudien XIV, 1909, Heft 1; W. Switalski, Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James, 1910, gibt neben trefflicher Kritik auch sorgfältig Literatur an; M. Frischeisen-Koehler, Wissenschaft und Wirklichkeit, S. 346 ff., Emile Boutroux, William James, autoris. deutsche Ausgabe von Bruno Jordan, 1912; Paul Carus, Truth on Trial 1911. Eine umsichtige Darstellung und Kritik bietet auch Werner Bloch, Der Pragmatismus von James und Schiller, 1913, der auch weitere Literatur anführt.

[2]) Vgl. Lorenz, Kantstudien S. 24. [3]) Vgl. Boutroux-Jordan, S. 88 f.

[4]) Vgl. Frischeisen-Koehler, Wissenschaft und Wirklichkeit, 1912, S. 346, und Bauch, Die Diskussion eines modernen Problems in der antiken Philosophie, Logos Bd. V, 1914. So kann man auch vom Pragmatismus nicht behaupten, er sei Ausdruck und Anwendung eines spezifisch-modernen Gesichtspunktes, wie Vaihinger angibt, S. 191 u. a. a. O. Ihn haben nicht nur die Sophisten Griechenlands, sondern die Sensualisten und Empiristen aller Zeiten vertreten. Francis Bacon und die Wortführer der englischen und französischen Aufklärung sind deutliche Beispiele dafür.

Er hat nicht allein in Amerika und England, die man gewöhnlich allein als Heimat des Pragmatismus ansieht, seine Wiedergeburt erlebt, wir haben auch auf dem Kontinent zahlreiche Denker, die, bisweilen ohne dessen gewahr zu werden, prinzipiell auf dem Boden des Pragmatismus und Psychologismus stehen. Auf einige der bedeutendsten kontinentalen Vertreter dieses Standpunktes sei im Folgenden eingegangen, nicht nur darum, weil der Pragmatismus Amerikas und Englands häufiger als der festländische dargestellt und kritisch beleuchtet wurde, sondern besonders deshalb, weil bei ihnen der wertpsychologische Gesichtspunkt in ungleich mannigfacherer und umfassenderer Weise zum Ausdruck gelangt als bei den amerikanischen Vertretern. —

Gemeinsam ist ihnen allen die Begründung des Denkens und der Wissenschaft auf die Psychologie; gemeinsam ist ihnen ferner die mit jenem Begründungsgedanken in Zusammenhang stehende Überzeugung, daß das Denken nicht den Charakter der Autonomie habe, daß es seine Kriterien und Bürgschaften nicht allein aus sich selber zu schöpfen vermöge, daß es sich nicht restlos aus sich selber begründen könne, sondern von Etwas außerhalb seiner abhängig sei, daß es sich auf ein „Wirkliches" beziehe, daß es in einem unmittelbaren, durch Utilitätsrücksichten bestimmten Erleben, das allem Denken gleichsam vorgelagert sei, sein Fundament besitze.

2. Vaihingers Philosophie des Als Ob.

α) Darstellung.

Wohl die umfassendste und vielseitigste, zugleich auch die hervorstechendste Anwendung des psychologistisch-biologistischen Gesichtspunktes in der Philosophie der Gegenwart liegt in dem Werke von Hans Vaihinger: „Die Philosophie des Als Ob" vor.[1]) Wenn hier nun, gleichsam im Sinne programmatischer Einführung mitgeteilt wird, die Untersuchung gehe von dem Gewahrwerden der eigentümlichen Funktion aus, die die Partikelverbindung „als-ob" in dem Haushalt der Erkenntnis einnehme,

[1]) Hans Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Berlin 1911, 2. Aufl. 1913.

so mag das als empirischer und historischer Ansatz zutreffen. Ihrem Prinzip und ihrer Struktur nach aber ist diese Philosophie in jeder Linie, in jeder Begriffsbestimmung, in jeder Argumentation durchaus abhängig von der Biologie und ihrer Methode. Deutlich genug betont Vaihinger selber den schlechthin allmächtigen und grundlegenden Einfluß, den die biologische Wissenschaft und Betrachtungsart auf ihn ausgeübt habe. Durch die Anerkennung der Biologie als Grunddisziplin, durch die Befolgung der biologischen Methode ist Vaihingers Stellung prinzipiell festgelegt; zugleich ist damit das Recht gegeben, ihn in methodischer Beziehung als Psychologisten und Pragmatisten zu bezeichnen.[1]) Nur von hier aus erfaßt man den Mittelpunkt seiner Überzeugung und die treibenden Energien für die Entwicklung und Begründung seiner Gedanken. —

Der höchste, der fundamentale Geltungswert, durch den alle einzelnen Geltungsordnungen gesichert und letztlich gebunden sind, ist das Leben. Das heißt: Leben nicht als Beschaulichkeit, nicht als Passivität oder Kontemplation, sondern als Handeln, Leisten, Schaffen, Erringen, Siegen. Der Mensch ist Drängen zur Tat, er ist Wille zur Macht. Hier, in diesem Kernpunkt seiner Theorie, tritt ganz deutlich Vaihingers Abhängigkeit von Schopenhauer und besonders von Nietzsche hervor. Der Mensch ist ihm seiner Natur, seiner eigentlichen und tiefsten Wesensrichtung nach wollendes Wesen.

Dieser praktische, positivistische und voluntaristische Gesichtspunkt leitet den Aufbau und Ausbau der Philosophie des Als Ob. So steht eigentlich gar nicht das wissenschaftliche, das theoretische Problem der Wahrheit im Vordergrunde, sondern das durchaus praktische Problem des zweckmäßigen, möglichst erfolgreichen Handelns. Und deshalb ist weder die Grundfrage des ganzen Werkes noch die Art ihrer Lösung zutreffend mit der Formulierung bezeichnet, die an den Eingang der ganzen Untersuchung gestellt ist: „Wie kommt es, daß wir mit bewußtfalschen Vorstellungen doch Richtiges erreichen?“[2]) Denn „Richtiges“ im strengen, theoretischen Sinne dieses Begriffes soll nach Vaihinger

[1]) Daß sich Vaihinger gelegentlich gegen die amerikanische Form des Pragmatismus wendet und seine Abweichung von diesem Standpunkt betont, können wir hier außer Betracht lassen. Denn in prinzipieller Hinsicht stimmt er doch mit jener amerikanischen Form durchaus überein.

[2]) Vaihinger, Vorwort S. VII u. ö.

garnicht, ja, kann nach ihm garnicht erreicht werden. Ist es doch geradezu ein Hauptziel seiner Philosophie, nachzuweisen, daß der Gedanke, als könnten wir Menschen je eigentlich Wahres und Richtiges erreichen, eine „Fiktion“ ist. So also zielt die ganze Absicht auf die Untersuchung der Frage hin: Wie müssen tatsächlich „unsere Vorstellungen“ eingerichtet werden, um mit ihnen und aus ihnen das primär geforderte Maximum an Nutzeffekten zu ziehen, um mit ihnen die größten Erfolge zu erzielen? Das aber bedeutet die Frage nach der Möglichkeit der Herrschaft des Menschen über die Natur. Sie ist von grundlegender und heuristischer Bedeutung für die ganze Untersuchung. Der Mensch will, davon geht Vaihinger aus, handeln und herrschen, er will gelten, er will etwas erreichen, ja: nicht nur etwas: sondern möglichst viel, möglichst alles. Wie aber kann er das? Durch welche Mittel vermag er seinen Herrscherwillen durchzusetzen und sich zum Herrn der Schöpfung zu machen? Um dieses Zieles willen verfährt er bei der Wahl und Fügung seiner Mittel nicht wählerisch, nicht ängstlich, nicht pedantisch: Wenn sie überhaupt nur helfen, wenn sie nur in ausgiebigem Maße zur Erreichung des Zieles dienen, dann sind sie in ihrem Rechte begründet, dann sind sie „wahr“.

Nun kann der Mensch die Wirklichkeit nicht so leichter Mühe, nicht leichten Kaufes bewältigen; sie gibt sich ihm nicht so ohne Weiteres hin. Ein Umstand hindert in erster Linie an einem leichten und unmittelbaren Erfolge; das ist die überwältigende Fülle und Vielgestaltigkeit der Wirklichkeit, es ist dies die an sich garnicht zu übersehende Mannigfaltigkeit und Heterogeneität von Eindrücken, Gestaltungen, Manifestationen irgend welcher Art, auf die der Mensch allerorten stößt, die von allen Richtungen her auf ihn einstürmen, denen er zunächst ratlos gegenübersteht, und die ihm die Durchsetzung seines Willens immerfort zu durchkreuzen drohen. Deshalb ist es zunächst für ihn geboten, die Mannigfaltigkeit der Phänomene zu vereinfachen und zu gliedern, er muß dem Chaotischen Maaß und Ordnung aufprägen, denn nur auf diese Weise vermag er das Wirkliche zu bemeistern und mit ihm fertig zu werden.[1])

Dieses Ziel jedoch ist nicht unmittelbar zu erreichen. Es muß vielmehr ein Umweg eingeschlagen werden. Das Denken

[1]) Vaihinger, S. 469 u. a. a. O.

muß Hilfsmittel erfinden, Handhaben, Kriegslisten ersinnen, es muß sich verschlungener Hilfsvorstellungen, ingeniöser Angriffswaffen als Verfahrungsweisen bedienen, um das angedeutete Ziel zu erreichen.

Diese Hilfsmittel haben den Charakter theoretischer Fälschungen, intellektueller Veränderungen des Wirklichkeitsbestandes. Der Geist formt das Wirkliche so um, daß er am bequemsten mit ihm fertig zu werden und sich mit ihm in erfolgreicher Weise auseinanderzusetzen vermag. Wie sich dieser Bestand an sich verhalte, davon sieht das Denken, so weit als es ihm zweckmäßig und ratsam erscheint, ganz ab. Es denkt ihn so um, wie es am besten, d. h. am nützlichsten ist. Es konstruiert mit immanenter Zielstrebigkeit solche Formen, es stellt in einem verblüffenden Prozeß von pragmatischer Kombination solche Vorstellungsgebilde auf, die nicht der Natur des zu erfassenden und auch wieder nicht zu erfassenden Wirklichen, sondern der Absicht des Denkens am meisten entsprechen, mit denen es am zweckmäßigsten vorzugehen vermag.

Um welchen Wirklichkeitsbestand aber handelt es sich? Wie ist dessen Natur und wie sind dessen Grenzen zu bestimmen? Das Ansich der Dinge vermögen wir nicht zu erfassen. Gegen die Möglichkeit einer wie immer gearteten Metaphysik richtet Vaihinger zahlreiche und energisch durchgeführte Einwände. Jede Metaphysik ist ihm nur der Ausdruck kritikloser Spekulation, ist dogmatische Verdinglichung der subjektiven Denkformen, ist die Verwechselung von an sich berechtigter dichterisch-romantischer Schwärmerei und Phantastik mit positiver Erkenntnis. Das Wirkliche, mit dem allein wir Menschen es zu tun haben, ist die Totalität der von äußeren Gegenständen ausgehenden, auf uns, auf unseren Willen, auf unsere Sinnlichkeit einwirkenden Einflüsse derselben, und die auf Grund dieser Einwirkungen entstehenden Empfindungen. Somit umfaßt die für uns in Betracht kommende, die uns interessierende Wirklichkeit den positiven Bestand der physischen und der psychischen Natur, wie diese sich dem sie apperzipierenden Menschen darbietet; sie bedeutet den ganzen Bestand der bloß körperlichen, dann aber auch der geistigen Dinge, wie diese in den verschiedenen Kultursystemen der Religion, des Rechtes, des Staates, der Wirtschaft usw. zu objektiver Erscheinung und zu objektiver Bedeutung für den Menschen gelangen. Auf alles das, was den Menschen freundlich oder feindlich berührt, auf alles, was Gegen-

stand seiner willentlichen, gefühlsmäßigen und wissenschaftlichen Absicht sein kann, auf alles, was Gegenstand von Operationen, Aktionen, Interessen zu sein vermag, bezieht sich das Denken, an allem diesem versucht es sich, um es dem Machtbereich des menschlichen Willens ein- und unterzuordnen, auf alles, was mit dem Menschen in geistige wie physische Beziehung tritt und treten kann, ist das Bemühen des Menschen gerichtet, alles das ist für ihn das Wirkliche.

Diese durchaus materielle Interessen-Beziehung zwischen dem „Wirklichen" und dem dieses Wirkliche aufnehmenden und verarbeitenden Menschen darf nie beeinträchtigt oder gestört werden. Denn alles Wissen von diesem Wirklichen und alles Eingehen auf dasselbe ist abhängig von dieser Beziehung. Wenn und wo der Mensch keine realen Beziehungsfäden herzustellen vermag, da ist auch von diesem Wirklichen in keiner Weise die Rede. Die Absichten und Interessen des menschlichen Geistes und im Zusammenhang damit auch der menschliche Leib und seine Bedürfnisse sind die Voraussetzungen und Grundlagen für alles Wissen von dem Wirklichen und für alle Beziehung auf dasselbe.

Dieser anthropologische, ja, anthropozentrische und subjektivistisch-egoistische Gedankengang wird durch die Erwägung verstärkt, was denn dem Menschen von dem transsubjektiven Wirklichen unmittelbar gegeben sei, was er in sich, in seiner Psyche als unmittelbares, der Selbstbeobachtung ohne Weiteres sich darbietendes Wissensmoment in Bezug auf das Wirkliche vorfinde. Die Antwort ist: Das sind „einzig und allein die Empfindungen, welche da sind, welche gegeben sind, aus denen die ganze subjektive Welt aufgebaut ist in ihrer Scheidung in eine Welt physischer und psychischer Komplexe".[1]) Die Empfindungen sind die Urtatsachen, die unaufhebbaren psychischen Grundrealitäten, die metalogischen, die prologischen Gegebenheiten, auf die sich alle Beziehungen zur Welt stützen und begründen. Die begrifflichen Bestimmungen dagegen sind lediglich Gestaltungen, Bearbeitungen dieses autochthonen Empfindungsbestandes, in dem sich dem Menschen das Wirkliche unmittelbar manifestiert.

Aber wie die Empfindungen den Ausgangspunkt aller theoretischen und praktischen Stellungnahme des Menschen bilden, so stellen sie auch den Endpunkt und das Ziel aller Arbeit dar. „Ich

[1]) S. 115, u. a. a. O.

will ja schließlich immer wieder Empfindungen haben und berechnen, nicht jene Begriffe und Kategorien; nicht „Zucker" will das Kind, sondern die Empfindung des Süßen — der Begriff des Zuckers fällt weg. Wenn die Gleichheitsmittelpunkte ihren Dienst getan haben, fallen sie hinweg, logisch, nicht psychisch; oft auch historisch".[1])

Bringt man diese utilitaristisch-eudämonistischen Bemühungen des Denkens auf eine Formel, so kann man sagen: das Denken fingiert einen solchen Bestand, es fingiert eine solche Ordnung und Sachlage der Dinge, es bildet sich eine solche Auffassung über den Verlauf und Zusammenhang der Geschehnisse, daß es ihm auf Grund einer solchen Fiktion möglich wird, die Dinge zu meistern, in erfolgreicher Weise zu ihnen Stellung zu nehmen. Es probiert so lange und mit so großer Geschicklichkeit und Kunstfertigkeit an ihnen herum, bis ihm die Bildung einer solchen zweckmäßigen Fiktion gelingt. Und es strebt, immer zweckmäßigere, der praktischen Absicht der Psyche immer gemäßere herzustellen; es sucht die tauglichsten zu behalten, sie zu vervollkommnen, minder taugliche, wie unbrauchbar gewordene Geräte und unhandliche, durch die technische Entwickelung überholte Werkzeuge bei Seite zu tun. Mit einem Worte: Es tut so, **als ob** die Dinge sich so verhielten, wie es für die praktische Lebensabsicht des Menschen am zuträglichsten ist.

Das als Fiktion bezeichnete psychische Gebilde enthält also zwei konstitutive Merkmale; erstens: in logischer Hinsicht ist es eine bewußte, eine absichtliche Erdichtung, Verfälschung, Umformung der Wirklichkeit, es ist eine bewußte, absichtliche Abrückung von ihr; zweitens: es ist aber eine Erdichtung, Verfälschung, die zu den fruchtbarsten Folgen in der Praxis führt und lediglich um dieser Folgen willen erzeugt wird. „Alle Fiktionen sind Betätigungen der organischen Zweckmäßigkeit der logischen Funktion."[2]) Zusammenfassend werden das Wesen der Fiktion, die Beweggründe ihrer Entstehung und die Tendenz ihrer Funktion folgendermaßen formuliert: „Unter der fiktiven Tätigkeit innerhalb des logischen Denkens ist die Produktion und Benützung solcher logischen Methoden zu verstehen, welche mit Hilfe von Hilfsbegriffen — denen die Unmöglichkeit eines ihnen irgendwie entsprechenden objektiven Gegenstandes mehr oder weniger an die Stirn geschrieben

[1]) S. 185. [2]) S. 65 u. a. a. O.

ist — die Denkzwecke zu erreichen sucht; anstatt sich mit dem gegebenen Material zu begnügen, schiebt die logische Funktion diese zwitterhaften und zweideutigen Denkgebilde ein, um mit ihrer Hilfe ihre Ziele indirekt zu erreichen, wenn die Sprödigkeit des entgegenstehenden Materials ein direktes Vorgehen nicht gestattet. Mit einer instinktiven, fast möchte ich sagen, verschmitzten Klugheit weiß die logische Funktion diese Schwierigkeiten durch diese Hilfsgebilde zu umgehen".[1]) —

Um nun Vaihingers Gedanken thesenmäßig darzustellen, so scheinen mir vier Punkte für sie charakteristisch zu sein.

1. Die Erfassung der Erkenntnisprozesse als Lebensfunktionen und damit die Unterstellung der Denkprozesse unter die Gesetze der Lebensvorgänge. Mit diesem Gedanken ist die Heteronomie des Denkens und die Autonomie des Lebens, die Herrschaft des praktischen Handelns und Willens über das Denken ausgesprochen. Alle „Richtigkeit" der logischen Formen und das, was sonst in theoretischem Sinne als wahr bezeichnet wird, ist in die Hand der Praxis gelegt;[2]) nur die praktische Erprobung bietet die entscheidende und grundlegende Bürgschaft für die logische Arbeit.[3]) An sich hat die begriffliche Erkenntnis gar keinen Wert, auch keinen wissenschaftlichen. „Der eigentliche Zweck des Denkens ist nicht das Denken und seine Produkte selbst, sondern das Handeln und in letzter Linie das ethische Handeln."[4]) Und diese ihm vorgeschriebene Aufgabe kann das Denken nur dadurch erfüllen, daß es Fiktionen, künstliche Hilfskonstruktionen erzeugt, wie solche auf allen Gebieten der Praxis und in allen Wissenschaften auftreten.

2. So äußert sich der zweite charakteristische Punkt darin, daß auf allen Gebieten der Kultur, in allen Richtungen, in denen der Menschengeist tätig ist, dieser Arbeitsweise gehuldigt, daß überall dasselbe experimentelle und utilitaristische Verfahren angewendet wird. Im rechtlichen und staatlichen Leben, im religiösen und sittlichen Handeln, kurz: in jeglicher Lebensbetätigung und Lebensäußerung operiert der Mensch mit Fiktionen; der Eid, der Begriff der Omnipotenz des Staates, der Glaube an Gott, der Begriff der Freiheit: alle diese, die einzelnen Kulturgebiete begründenden Voraussetzungen sind fiktiver Natur. Überall zeigt sich die Notwendigkeit, mit Voraussetzungen und Gesichtspunkten zu

---

[1]) S. 19. [2]) S. 7 u. a. a. O.
[3]) S. 5 u. a. a. O. [4]) S. 93; auch a. a. O.

arbeiten, Konstruktionen ins Spiel zu bringen, die ihrer ganzen Struktur nach nicht rationaler Art sind, sondern denen der Stempel der Irrationalität, der begrifflichen Widersinnigkeit, der wissenschaftlichen Unvollziehbarkeit deutlich aufgeprägt ist. Aber ohne solche irrationalen Gebilde, ohne solche „edelen Täuschungen“ [1]) sind weder Wissenschaft noch Leben in höchster Form möglich. Ein Beispiel dafür, wie tief die Fiktion in das praktische Leben hineingreift, ist der Eid. „Bei der gegenwärtigen Eidformel macht jeder, der auf sie schwört, ohne an Gott zu glauben, eine erlaubte Fiktion. Die Wendung: Ich schwöre bei Gott dem Allmächtigen — heißt dann: Ich schwöre, als ob es ein Gott hörte. Solche Fiktionen sind nicht blos erlaubt, sondern geboten in gewissen Fällen, und ein Sträuben dagegen ist lächerlich.“ [2]) Und eine andere, noch berühmtere und ungemein folgenreiche Fiktion ist die Freiheit. Dieser „Begriff widerspricht nicht nur der beobachteten Wirklichkeit, in der Alles nach unabänderlichen Gesetzen folgt, sondern auch sich selbst: denn eine absolut freie, zufällige Handlung, die also aus Nichts erfolgt, ist sittlich gerade so wertlos wie eine absolut notwendige. Aller dieser Widersprüche ungeachtet, wenden wir diesen Begriff nicht nur im täglichen Leben bei der Beurteilung der moralischen Handlungen an, sondern er bildet auch die Grundlage des ganzen Kriminalrechtes: ohne jene Annahme wäre eine Strafe für etwas Getanes undenkbar vom sittlichen Standpunkt aus; dann ist eben Strafe nur eine Vorsichtsmaßregel, um die Anderen vor dem Verbrechen zu schützen. Aber auch die Beurteilung unserer Nebenmenschen hängt so vollkommen von diesem Begriffsgebilde ab, daß wir es nicht mehr entbehren können: die Menschheit hat dieses wichtige Begriffsgebilde im Laufe der Entwicklung mit immanenter psychologischer Notwendigkeit gebildet, weil nur auf seiner Grundlage höhere Kultur und Sittlichkeit möglich ist: allein das hindert nicht, einzusehen, daß dieses Begriffsgebilde selbst eine logische Monstrosität ist, daß es ein Widerspruch ist, kurz, daß es nur eine Fiktion, keine Hypothese ist.“ [3])

3. Wie die Arbeit mit Fiktionen notwendigerweise über das ganze Gebiet der Kultur ausgebreitet ist, so ist nun auch innerhalb der Theorie selber, innerhalb der Erkenntnis, innerhalb der begrifflichen Arbeit die Unabweisbarkeit der Fiktion eine leicht nachweisbare Tatsache. In der Mathematik und Physik, in der

[1]) S. 143 u. a. a. O. [2]) S. 142. [3]) S. 59 f.

Volkswirtschaftslehre, in der Botanik und Zoologie, in der Sprachgeschichte, in der Rechtstheorie, in der Religionsphilosophie, in der Ethik und Ästhetik, ja in der Logik und in der allgemeinen Erkenntniswissenschaft selber, kurz, sowohl in der Erkenntnis als positiver Forschung als auch in der Theorie der Erkenntnis, überall treten uns Fiktionen nicht nur nebenbei und nicht nur als gelegentliche Zusatzbestimmungen für die Behandlung von Spezialfragen, sondern sie treten uns in den Grundlagen dieser Wissenschaften selber entgegen. Auf die ungeheure Fülle des aus allen Zonen des Globus intellectualis zum Erweis beigebrachten Materials können wir hier nicht im Einzelnen eingehen. Für den Zusammenhang unserer Untersuchung ist nur der Gedanke von Wichtigkeit, daß auch die logischen Grundbestimmungen selber, daß auch die apriorischen Gerüststücke der Erkenntnis fiktiver Natur sein sollen.

Besonders an diesem Punkte zeigt sich Vaihingers entschiedener Geltungsirrationalismus, wenn sogar die Kategorien als „imaginative Vehikel des Denkens“ [1]) bezeichnet werden, die unter theoretischem Gesichtspunkt ebenso wertlos als unter praktischem unentbehrlich seien. Ihre reale Basis, ihren lebendigen Quell sollen die Kategorien allein in den menschlichen Empfindungen und in den Sinneseindrücken besitzen. „Die Empfindungsverhältnisse legen es der logischen Funktion nahe, verschiedene Analogiebeziehungen zu denken; — — — ursprünglich waren es sicher viel mehr solcher Analogieverhältnisse; allein durch die natürliche Tendenz, möglichst wenige zu haben, werden die nicht recht passenden eliminiert und die passenden immer feiner und abstrakter. Man muß sich aber nur nicht durch die abstrakte Höhe dieser Kategorien täuschen lassen: frägt man sich selbst und Andere nach der eigentlichen Bedeutung derselben, so schlüpft doch schließlich irgendeine sinnliche Analogie heraus.“ [2]) So hat z. B. die Kategorie der Kausalität ihre Wurzel in den Erfahrungen des Willens und Gefühls, kurz in „Sensationen“ und den ihnen folgenden Wirkungen. Was sich von diesem Boden abgelöst hat, was nicht aus ihm heraus sich zu begründen und zu rechtfertigen vermag, sondern mit begrifflicher Eigenexistenz sich brüstet, das hat nur den Wert einer Täuschung. Reine, in sich gegründete Begriffssysteme sind willkürliche, dem unausbleiblichen Untergang verfallene Artefakta. „Es ist eine durch die Erkenntnistheorie allmählich immermehr zur Geltung und An-

[1]) S. 325 u. ö. [2]) S. 314.

erkennung gebrachte Wahrheit, daß unsere ganze Weltvorstellung einzig und allein aus transformierten Sensationen besteht. Ist dies der Fall, so folgt daraus unmittelbar die Richtigkeit der Theorie des Relativismus; denn da die Sensationen nichts sind, als unsere eigenen Veränderungen, so hat alle unsere Erfahrung nur in Beziehung auf uns Gültigkeit und Wert."[1]) Um die Energie zu zeigen, mit der dieser anthropomorphistische, psychologistische, sensualistisch-relativistische Standpunkt entwickelt wird, sei eine umfangreiche Stelle im Zusammenhang mitgeteilt. „Die Kategorien sind für die Menschheit schließlich doch nur rein psychologische und mnemonische Hilfsmittel, wie sie beim Kinde in Anwendung kommen zur Erleichterung der Erziehung. Daß das Resultat des Denkens der Wirklichkeit entspricht, beruht darauf, daß die eigentlich wertvollen Elemente des Wirklichen, nämlich die unabänderliche Sukzession und Koexistenz, mit in das Denken aufgenommen sind unter den Bildern der Kausalität, der Substantialität usw. Das eigentlich Wertvolle an den logischen Formen und Gesetzen ist aber immer nur das empirisch Beobachtete, nämlich das Vorhandensein unabänderlicher Sukzessionen und Koexistenzen, nicht aber die spezielle Form, in welche diese Beobachtung gekleidet ist, nämlich die kategorialen Analogien. Diese sind nur Vehikel zur Einleitung und Führung des Prozesses der Vorstellungsbewegung."[2])

4. Aus diesen und noch mehreren anderen Stellen geht deutlich hervor, daß Vaihinger selber seine ganze Theorie der Fiktion als eine psychologistische und psychogenetische erkennt. Ja, er verlangt ausdrücklich eine „solche historisch-genetische, psychohistorische und psycho-genetische Ableitung der höheren Vorstellungswelt, der höheren Begriffsorganismen,"[3]) und er bemerkt, eine solche Ableitung „verhält sich zu der Kantischen Leistung etwa ähnlich wie der moderne Darwinismus zu Goethes Ideen."[4]) „Die Untersuchung der (subjektiven) denkmechanischen Vorgänge ist doch schließlich das Ziel der logischen Wissenschaft, und nur die Psychologie kann darüber Aufschluß geben."[5])

---

[1]) S. 379 f. [2]) S. 327. [3]) S. 183.
[4]) S. 183. [5]) S. 183.

β) Zur Kritik.

Mit dem zweiten Satz in dieser Formulierung berichtigt Vaihinger selber den ersten, berichtigt er auch andere Kennzeichnungen seiner Theorie, nach denen er eine logische, eine erkenntnistheoretische Theorie der Fiktionen und im Zusammenhang damit überhaupt aller Kategorien zu geben meint. Denn tatsächlich ist seine Untersuchung keine logische, keine wissenschaftstheoretische. Sie kann es nicht sein, da dem Logos, der Ratio jegliche grundlegende Geltung abgesprochen wird, da irrationalen alogischen Momenten und Tendenzen die Rolle begründender Prinzipien zuerteilt wird.[1])

Jene alogischen, irrationalen Gründe werden in dem schimmernden Problemkomplex, dem man den Namen „Leben" gibt, zusammengefaßt; auf das Irrationale par excellence wird das Rationale,

[1]) Vaihinger nennt selber einmal diejenigen Momente und Richtungen, die für die Grundlegung und Durchführung seiner Gedanken maßgebend gewesen seien. Er nennt den Voluntarismus, den Biologismus, die Philosophie Nietzsches und den Pragmatismus, zu denen seine Philosophie tief innerlichste Beziehungen habe. Methodisch gesehen liegen diese vier Standpunkte auf ein und derselben Linie, sind sie alle demselben Motiv und Gesichtspunkt der Untersuchung entsprungen, der biologistisch-psychologistischen Betrachtungsweise. — Die biologistisch-psychologistische Einstellung Nietzsches, wohl des geistvollsten aller Pragmatisten, ist zugleich mit kritischen Zusätzen herausgearbeitet in dem schönen Buche von Raoul Richter, Friedrich Nietzsche, Sein Leben und sein Werk, 1903, S. 160 ff., 275 ff. u. ö. In den „Vorbemerkungen zur Einführung" in die vor kurzem erschienene zweite Auflage der Philosophie des Als Ob formuliert Vaihinger auf S. X: „Das Wertvolle des kritischen Pragmatismus, das besonders von Schiller-Oxford weitergebildet ist, liegt in dem Kampf gegen einen einseitigen Intellektualismus und Rationalismus, der das logische Denken von seinem Mutterboden loslöst und diesem isolierten Denken allein Wert und Wahrheit zuschreibt." — Gerade im Hinblick auf Vaihingers Versuch einer biologistischen Begründung der Erkenntnis möchte ich u. a. auf die Kritik hinweisen, die Bauch, Studien S. 240 ff. an dem Unternehmen Ernst Machs übt, die Biologie zur philosophischen Grunddisziplin zu machen und alle Kategorien, wie Kausalität, Substanzialität usw., als Resultate biologisch-denkökonomischer Funktionen aufzufassen. Dieser Hinweis dürfte auch darum hier am Platze sein, weil Vaihinger selber den Positivismus Machs zu denjenigen Standpunkten zählt, auf die er sich bei seiner Philosophie des Als Ob stützt, und die er zu ihrer Begründung heranzieht. In gleicher Weise wie Bauch erheben durchschlagende kritische Einwände gegen Machs positivistischen Grundlegungsversuch und damit gegen allen Positivismus, Biologismus und Pragmatismus u. a. R. Hönigswald, Zur Kritik der Mach'schen Philosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie, 1903 und Herbert Buzello, Kritische Untersuchung von Ernst Mach's Erkenntnistheorie, Kantstudien 1911, Ergänzungsheft 23.

wird die Theorie, wird die Erkenntnis, wird das System der Erkenntnis gegründet. Das Ungreifbare, ewig Unbestimmte, das Unbegreifbare, ewig Unbestimmbare, wie es uns als Leben, als Empfindung und in den mehr oder minder lockeren Zusammenhängen der ewig flüssigen Empfindungen entgegentritt, soll die Grundlage für das Begreifen, für das Bestimmen — denn alles Begreifen ist Bestimmen — abgeben. Von dem Lebenswillen ausgehende Tendenzen sollen die Voraussetzungen und die Quellgründe für den Gedanken, für den Begriff, für die Erkenntnis bilden. Aber muß nicht allererst das Leben selber zur Höhe der Erkenntnis erhoben und im Begriff festgelegt sein, damit von ihm überhaupt die Rede sein kann, damit es überhaupt möglich ist, es als angeblichen Quellgrund der Theorie gedanklich anzusetzen?

Im Zusammenhang damit seien noch zwei andere prinzipielle Schwierigkeiten, die der Philosophie des Als Ob eigen sind, angemerkt. Als Fiktion wird ein solches Gebilde bezeichnet, das unter theoretischem Gesichtspunkt zwar falsch, irrig, dem betreffenden Tatbestande nicht gemäß, von der Wirklichkeit abweichend ist, das aber in praktischer Beziehung seine Rechtfertigung in dem Nutzen besitzt, den seine Anwendung für die Erkenntnis hat. Wie aber läßt sich eine gedankliche Abweichung von der „Wirklichkeit", eine gedankliche Umgestaltung der „Wirklichkeit" im Sinne der Fiktion behaupten, ohne daß eine auch nur ungefähre Erkenntnis der „Wirklichkeit" dieser Behauptung zu Grunde liegt? Der Ton dieses Einwandes liegt sowohl auf dem Begriff der Erkenntnis als auf dem der „Wirklichkeit". Denn ohne die Geltung der Erkenntnis bereits vorauszusetzen, ist eine Bestimmung und Aussage darüber, daß eine Vorstellung fiktiv sei, nicht möglich. Und ohne die Voraussetzung einer bestimmten Ansicht über das Wesen des „Wirklichen" ist die Behauptung nicht möglich, daß eine Vorstellung von der „Wirklichkeit" abweiche. In jener Hinsicht setzt also Vaihinger, wie es nicht anders möglich ist, die logische Geltung der Erkenntnis voraus, die er als eine nur fiktive entlarven will; in der zweiten Beziehung stützt sich seine Theorie zweifellos auf eine Metaphysik, da er doch genau wissen muß, wie das „Wirkliche" an sich ist, wenn er behauptet, ein Begriff oder eine Vorstellung stimme mit diesem Wirklichen nicht überein. Garnicht aufrecht zu erhalten scheint mir endlich noch der Begriff der Fiktion als eines von

der „Wirklichkeit“ abweichenden Vorstellungsgebildes in Bezug auf das Gebiet der Mathematik. Von welcher „Wirklichkeit“ sollen denn hier die mathematischen Fiktionen (z. B. eine Linie, ein Kreis) abweichen? Diese mathematischen „Fiktionen“ sind ja die „Wirklichkeit“ der Mathematik. Sie begründen, konstruieren und bilden diese „Wirklichkeit“ in völlig erschöpfender Weise, sodaß schon hier jener Dualismus, auf dem Vaihingers Philosophie beruht, in sich zerfällt. Anmerkungsweise aber sei auch noch auf die unaufhebbare Schwierigkeit hingewiesen, die in dem Gedanken liegt, den Begriff des Nutzens zu einem Kriterium zu machen. Ist der „Nutzen“ eine feste, eindeutig bestimmte Größe?

Die theoretischen Schwierigkeiten, die ganz allgemein jeder pragmatischen und psychologistischen Geltungstheorie unabstreifbar anhaften, werden uns noch genauer zu beschäftigen haben. Hier bleiben wir vorerst noch bei der Philosophie des Als Ob. Als Pragmatist, als Biologist, als Voluntarist in der Erkenntnistheorie ist Vaihinger Geltungsirrationalist: in außer-logischen Momenten und Kautelen soll die Philosophie begründet, in pseudologischen Momenten das System der Erkenntnis verwurzelt werden! Wie aber ist ein solcher Versuch wissenschaftlich durchführbar, wie ist er überhaupt denkbar, wenn alle Begriffe doch nur „Täuschungen“ und „Fälschungen“ sind?

Wenn jedwede Erkenntnis, jedwede Theorie durchaus nur von Fiktionen getragen wird und auf diese Weise nur fiktiven Charakters ist, welchen Wahrheitswert, welche wissenschaftliche Bedeutung hat dann die Theorie des Als Ob selber, die doch eine Theorie sein will? Über diesen Punkt später ausführlich. Hier sei nur der Einwand als solcher vermerkt.

Und ferner: Gemäß der Zurückführung der Erkenntnis auf die unbeständigen Willens- und Empfindungsmomente wird zu zeigen versucht, daß alle Begriffe, mit denen die Wissenschaften arbeiten, auf dem Wege allmählich sich vervollkommnender Anpassung an den zu behandelnden Tatbestand entstanden sind. Man verfolge einmal die Analyse des Begriffes des reinen, absoluten Raumes. „Der Begriff des reinen Raumes entsteht, indem das Verhältnis der Dinge festgehalten wird, während die Dinge selbst weggedacht werden; während wir die Materie und ihre Intensität allmählich bis zu 0 abnehmen lassen, behalten wir das Verhältnis

der materiellen Dinge zurück. Während der Raum strenggenommen in demselben Moment mit verschwinden sollte, in welchem die Materie zu 0 abgenommen hat und verschwindet, behalten wir das Verhältnis zurück, während die bezogenen Dinge verschwunden sind. Betrachtet man ein kontinuierlich ausgedehntes Ding, und läßt in Gedanken die Materie zu 0 abnehmen, sich immer mehr verdünnen, so ist der reine Raum die Grenze, wo die Materie im Verschwinden begriffen ist, — diesen Moment halten wir fest, im nächsten Moment träte schon das Nichts, die Null an Stelle der Materie ein, die in dem letzten Momente ihres Verfliegens und Verfließens erhascht wird."[1]) Dann aber wird ja nicht die Analyse des Begriffes des Raumes ins Auge gefaßt, es wird vielmehr der Weg beschrieben, den der psychologische Prozeß der Abstraktion — und die Abstraktion ist kein logisches, sondern ein psychologisches Verfahren — einschlägt, um die Grenzvorstellung des Raumes zu erreichen. Wir begegnen hier dem für allen Psychologismus und Pragmatismus charakteristischen Verfahren einer entwickelungsgeschichtlichen Betrachtungsweise. Nicht sowohl die prinzipielle Geltung, nicht sowohl die logische Dignität des Begriffes als vielmehr seine Geschichte, seine Entstehung bildet das Rückgrat und den Gegenstand der Untersuchung.

Aber unterliegt nicht jenes Verfahren der Abstraktion, durch das die genetische Bildung irgend eines Begriffes aufgedeckt wird, als Methode logischen Direktiven? Vollzieht sich jene Abstraktion in logischer Hinsicht bestimmungslos und richtungslos, nur geleitet von dem Nützlichkeitsstreben der Psyche? Wenn aber dies nicht der Fall sein kann, wer übt dann die Leitung und Bestimmung? Woher kommt es, daß am Schluß und als Ergebnis jenes psychologischen Prozesses gerade die Raumvorstellung herausspringt? Sollte nicht die Idee des Raumes als logisches Prinzip die immanente Leitung innehalten? Liegt nicht jenem Verfahren die Raumidee logisch zu Grunde? Beschreibt es nicht die Geschichte eines logischen Gebildes, dessen theoretische Bedeutung, dessen logische Geltung bereits feststehen, bereits im Zusammenhang der Erkenntnis gegründet sein muß, bevor die Arbeit jener geschichtlichen Beschreibung überhaupt einsetzen kann? — —

---

[1]) S. 501 f. u. a. a. O.

3. Bergsons Intuitivismus.

In einer von der Philosophie des Als Ob äußerlich stark abweichenden, im Prinzip und Kern mit ihr aber durchaus zusammenstimmenden Gestalt tritt der Geltungsirrationalismus und das Zurückgehen auf alogische Werte, tritt die Suprematie des Lebens über das Denken bei Henri Bergson auf. Hier ist der Psychologismus in das Licht und in den Schmelz französischen Esprits getaucht und dem Pragmatismus wird eine so energische Absage zu Teil, daß der Schein entsteht, als spiele er in der Philosophie des Intuitivismus überhaupt keine Rolle.

Ein zwar negativ gerichteter, aber wesentlicher Punkt des Intuitivismus Bergsons besteht in der scharfen Polemik gegen jegliche intellektualistische Erkenntnistheorie. Drei besondere Mängel und Halbheiten haften derselben an, die aber alle nur die Folge der grundsätzlich falschen und unangemessenen Einstellung dieser Theorie seien. Dieses Grundgebrechen bestehe darin, daß als das einzig wertvolle Erkenntnisorgan der diskursiv arbeitende Verstand und als die einzig wertvolle Methode die Analysis, die Zerlegung des Ganzen in isolierte Teile anerkannt werde. Aus der einseitigen und ungerechtfertigten, ja sachwidrigen Bevorzugung dieser Prinzipien sollen nun im Einzelnen die schweren Mängel der gewöhnlichen rationalistischen Untersuchungsart erwachsen.

Zunächst: Der Intellektualismus gibt nie die Substanz der zu erkennenden Dinge, nie das Eigentümliche und Wesentliche derselben, sondern nur Äußerlichkeiten, nur formale Durchschnittswerte, wie die zufällige Analysis sie liefert;[1]) er gibt stets nur das, was wir haben wollen, was uns unter einem bestimmten Gesichtspunkt gerade anzieht und beschäftigt. Die gewöhnliche Arbeit des Intellektes ist von praktischer Voreingenommenheit bestimmt; Interessenwirtschaft herrscht bei ihm. „Im Allgemeinen trachten wir nicht zu erkennen, um zu erkennen, sondern zu erkennen, um eine Partei zu ergreifen, um einen Vorteil daraus zu ziehen, kurz, um ein Interesse zu befriedigen".[2]) So gewinnen wir niemals Zu-

[1]) Henry Bergson, Einführung in die Metaphysik. Autorisierte Übertragung, Jena 1909; S. 1 ff.

[2]) Ebenda S. 25.

gang zu dem „innersten Sinn des Originals". Solange der Geist von den sekundären rationalistischen und damit — dieser Vorwurf berührt eigentümlich — von utilitaristischen Motiven geleitet wird, gelingt niemals die adaequate und restlose Aneignung des Originals; auf wirkliche vorurteilslose Einsicht, auf Wahrheit im Sinne unverfälschten und unmittelbaren Eindringens in das Wesen der Dinge ist bei dem stets mit äußerlichen Hilfsmitteln arbeitenden, nicht geraden Wegs, sondern auf Umwegen vorgehenden Verstande nicht zu rechnen.

Diese Unzulänglichkeit der Verstandesarbeit erwächst aus den Hilfsmitteln, deren sich die gewöhnliche Erkenntnis bedient. So kommen wir zu dem zweiten Vorwurf gegen den Intellektualismus. Die Hilfsmittel des Intellektes sind Begriffe, sind Verstandesformen und Kategorien. Diese jedoch sind nur Zeichen und Symbole, künstliche Zurechtmachungen und Netze, durch die die dürftige und kühle Logik den Gegenstand zu ergreifen glaubt. Diese „Begriffshäute" können „nur eine künstliche Rekonstruktion des Objektes geben, von dem sie nur bestimmte, allgemeine und gewissermaßen unindividuelle Ansichten symbolisieren können; umsonst also würde man glauben, mit ihnen eine Wirklichkeit packen zu können, deren bloßen Schatten sie uns bieten".[1]) „Unser Denken ist in seiner rein logischen Form unfähig, das wahre Wesen des Lebens, den tiefen Sinn der Entwickelungsbewegung vorzustellen." [2]) „Tatsächlich fühlen wir auch, daß keine unserer Denkkategorien: Einheit, Vielheit, mechanische Kausalität, vernünftige Zweckmäßigkeit — die Dinge des Lebens genau deckt." [3])

Also außer der Utilität des gewöhnlichen, verstandesmäßigen Erkenntnisverfahrens ist der rationalistisch-analytischen Methode auch theoretische Unangemessenheit und Unzulänglichkeit eigen. Das folge aus dem innersten Wesen der Analysis. Was diese gibt, ist nur Stückwerk. Endlos reiht sie Gesichtspunkt an Gesichtspunkt,[4]) unaufhörlich kombiniert sie Gedanken mit Gedanken[5]) und glaubt, in solchen Abstraktionen wirkliche Teile in der Hand zu haben, aus denen sie das Objekt zusammensetzen könnte.[6]) Niemals aber kann und wird es der Analysis aus sich heraus gelingen, ein

[1]) Ebenda S. 11.
[2]) Schöpferische Entwickelung, Übersetzung 1912, S. 1.
[3]) Entwickelung S. 2.
[4]) Metaphysik S. 20. [5]) Metaphysik S. 23.
[6]) Ebenda S. 17 f.

Ganzes in seiner Ganzheit, eine konkrete Einheit in ihrer Individualität zu begreifen. Ist aber nicht selbst das Universum eine solche konkrete Einheit, ist es nicht eine Individualität, nicht eine Einzigartigkeit? Die Begriffe, mit denen man gewöhnlich arbeitet, bleiben auf Grund ihrer schematischen, stereotypen Struktur außerhalb des zu Erfassenden, sie bedingen es, daß die auf sie sich stützende Erkenntnis den Charakter der Relativität trägt. Alle Züge z. B., die mir eine Person aus einem Romane beschreiben und schildern, die sie mir durch Vergleiche näherführen wollen, „sind Zeichen, durch die man sie mehr oder weniger symbolisch ausdrückt; — sie liefern mir von ihr nur das, was ihr mit anderen gemeinsam ist und ihr nicht als Eigenstes gehört. Aber was wirklich sie selbst ist, was ihr Wesen ausmacht, läßt sich nicht von außen wahrnehmen, da es seinem Begriffe nach innerlich ist, noch sich durch Symbole ausdrücken, da es jedem andern Ding inkommensurabel ist. Beschreibung, Geschichte und Analyse lassen mich hier im Relativen. Ganz allein das Zusammentreffen mit der Person selbst würde mir das Absolute geben".[1])

Der tiefste Grund für diese Unzulänglichkeit der begriffstheoretischen Konstruktionen liegt in ihrer vollständigen Unangemessenheit gegenüber dem eigentlichen Charakter der Wirklichkeit. Indem Bergson diesen dritten Mangel des Logismus entwickelt, wendet sich seine Theorie ihrem positiven Teile zu. Denn jene Behauptung der Unangemessenheit läßt sich nur dadurch aufstellen und rechtfertigen, daß dieser eigentliche Charakter der Wirklichkeit angegeben und die Bedingung für seine adaequate Erfassung positiv bestimmt wird.

Die Deutung der Wirklichkeit geht nun von dem aus, was der Mensch selber als sein eigentliches innerstes Wesen unmittelbar empfindet, unmittelbar erlebt. Bei unvoreingenommener Selbstbetrachtung erfaßt sich der Mensch als Aktivität, als Spontaneität. Dieses tiefste Wesen des Menschen, von dem alles ausgeht, was wir geistig und körperlich tun, bezeichnet Bergson als „Lebensschwungkraft". „Die Lebensschwungkraft, von der wir sprechen, ist im Grunde ein Verlangen nach Schöpfung. Sie kann nicht absolut schöpferisch sein, weil sie die Materie, d. h. die Umkehrung ihrer eigenen Bewegung vorfindet. Wohl aber bemächtigt sie sich dieser Materie, ihrer, die reine Notwendigkeit ist, und trachtet

[1]) Ebenda S. 2 f.

danach, eine größtmöglichste Summe von Indeterminiertheit und Freiheit in sie hineinzutragen." [1])

Und von hier aus interpretieren wir das wahre Wesen der Wirklichkeit nun als unendliches Leben, Wirken, Werden, Tätigkeit; sie ist Entfaltung des ihr innewohnenden Lebensdranges, des *élan vital*. „Das Leben geht hinaus über die Zweckmäßigkeit, wie über alle anderen Kategorien. Dem Wesen nach ist es ein durch die Materie geschleuderter Strom, der aus ihr zieht, was er eben kann".[2]) Die Wirklichkeit, wie wir sie unmittelbar in uns erfassen, diejenige Wirklichkeit, die unser eigentliches und tiefstes Wesen ausmacht, die Spontaneität, Aktivität ist, ist die wahre, ist die eigentliche Wirklichkeit. —

Die übliche Begriffsarbeit ist gänzlich von dem mechanistischen und formalistischen Gesichtspunkt geleitet: die Begriffe sind hiernach feste, stabile Größen, konventionelle Formen, unbiegsame Kapseln, festgefügte Schubfächer. So stehen sich der Begriffsmechanismus und der Wirklichkeitsdynamismus beziehungslos und einander ausschließend gegenüber. Abstrakte, allgemeine Ideen, schematische Bilder können nicht den unendlichen Fluß, sie können nicht die ewig rege Kontinuität der Wirklichkeit in sich aufnehmen, sie können sie nicht zu adaequatem Ausdruck bringen. Denken wir nur an unsere eigene psychische Wirklichkeit. Wie unzulänglich ist die Begriffssprache der gewöhnlichen Psychologie, um die Fülle von Bewegungen und Nuancen unserer Seele, um die Abgestuftheit unseres Erlebens wiederzugeben. Versucht man doch sogar in der Psychologie mit festen Zeitmassen zu arbeiten, zerspaltet man doch die unaufhörlich ineinander greifende Vielheit seelischer Aktionen in einzelne angeblich selbständige Vorgänge, die man mit mathematischer Genauigkeit bestimmen möchte. Man will das Unmeßbare messen, das Irrationale rationalisieren, das Dynamische mechanisieren, das Heterogene zur Homogeneität verfestigen. Die rationale Erkenntnis meint, durch ihre Formen das Flüchtige, das Eilend-Wechselnde vor dem Untergang zu bewahren. Tatsächlich aber ist diese begriffliche Festigung und Verewigung „eine Ewigkeit des Todes, denn sie ist nichts Anderes als die Bewegung, aus der die Beweglichkeit, welche sie zum Leben machte, getilgt ist".[3]) Es macht die Eigenart, zugleich aber auch das Schicksal der rationalen

[1]) Schöpferische Entwicklung S. 255.
[2]) Ebenda S. 269. [3]) Ebenda S. 37.

Methode aus, daß sie mit starren, unbeweglichen Gesichtspunkten und Größen zu arbeiten gezwungen ist,[1]) daß sie vom Unbeweglichen ausgeht und die Bewegung nur als Funktion der Unbeweglichkeit zu erfassen vermag.[2])

Wie aber vollzieht nun Bergson die Grundlegung und den Aufbau seiner Philosophie?

Für die Erfassung des dynamischen Charakters der Wirklichkeit, für die adäquate und unmittelbare, durch keine trübenden Medien verfälschte Erkenntnis des „Absoluten" ist es erforderlich, auf das eigene Ich, die eigene Persönlichkeit zurückzugehen, und deren Wesen in dem Akte des Erlebens und der Intuition inne zu werden. In diesem Akte vollzieht sich die einzig berechtigte Grundlegung und Sicherung der Metaphysik. Dieser Gedanke ist kennzeichnend für den ganzen irrationalistisch-individualistischen Dogmatismus. Bergson rügt es nämlich als schweren Fehler, wenn man durch eine künstliche Analyse, deren sachliche Unangemessenheit eigentlich ohne weiteres einleuchten sollte, den einheitlichen und fundamentalen Erlebnishintergrund spalte und auflockere, wenn man, statt die lebendige und aktive Persönlichkeit und die Totalität ihres Lebens zur Grundlage zu nehmen, zunächst an die Kritik des Verstandes gehe. Aber vom Denken auszugehen und mit der Kritik der Erkenntnis zu beginnen, sei nicht nur sachwidrig, da uns Realität, Wirklichkeit primär im Leben und Erleben gegeben ist, und da diese Gegebenheit über jede Kritik erhaben ist, sondern eine solche Stellungnahme im Denken und ein solches Vorgehen vom Denken aus hindert zugleich, über die theoretischen Schranken hinauszugelangen und den Rationalismus zu überwinden.[3]) „Es gilt, den Knoten zu durchhauen;" sagt Bergson einmal in „L'évolution créatrice", „durch einen Akt des Willens muß der Verstand aus sich heraus getrieben werden".[4]) „Nicht oft genug kann es gesagt werden, Intellekt und Instinkt sind im entgegengesetzten Sinne gerichtet, jener auf die tote Materie, dieser auf das Leben."[5])

---

[1]) Ebenda S. 34. [2]) Ebenda S. 41.

[3]) Vgl. Albert Steenbergen, Henri Bergsons intuitive Philosophie, Jena 1909; S. 11; auch Richard Kroner, Henri Bergson, Logos I, 1910, Heft 1 S. 125 ff.

[4]) Steenbergen, S. 11.

[5]) Bergson, Schöpferische Entwickelung, S. 181.

Die grundlegende und ausschlaggebende Bedeutung und Leistung der Intuition erweist sich genauer darin, daß in ihr der Zeugungsakt der Methode, der nur einen Augenblick dauert, liegt.[1]) Sie liefert den wahren und lebensvollen Empirismus, „der darauf ausgeht, das Original selbst so nahe wie möglich heranzuziehen, sein Leben zu ergründen und durch eine Art intellektueller Auskultation seine Seele pochen zu fühlen".[2]) Mit der Intuition ausgerüstet, kann nunmehr der Verstand „sich in der beweglichen Wirklichkeit niederlassen, ihre unaufhörlich wechselnde Richtung annehmen, kurz sie vermittelst jenes intellektuellen Mitlebens ergreifen, welches man Intuition nennt."[3]) Von dieser Grundlage aus gewinnt der Mensch das ersehnte unmittelbare Verhältnis zu dem wahrhaft Seienden. „Ins Innere des Lebens selber würde die Intuition, ich meine die uninteressierte, der seiner selbst bewußt gewordene Instinkt führen; er, der fähig wäre, über seinen Gegenstand zu reflektieren und ihn ins Unendliche zu erweitern."[4])

Nicht nur Verflüssigung der Begriffe, nicht nur Auflösung der starren und schwerfälligen Erkenntnisformen in Prozesse und weiche Kontinuitäten, sondern zugleich ein feinhöriges und labiles Einfühlen in das bewegte Leben, ein gefühlsmäßiges Sicheinschmiegen in die „Ströme der Wirklichkeit", die hinter allem scheinbar Starren pulsieren: das ist die Aufgabe der metaphysischen Erkenntnis, das ist der einzige Weg, um des absoluten Wesens der Dinge in restloser und adaequater Weise habhaft zu werden. „Der Philosoph muß weiter gehen als der Forscher. Mit allem aufräumend, was bloßes Bildsymbol ist, wird er die Welt sich auflösen sehen in ein reines Fließen, in eine Kontinuität des Fließens, in ein Werden, und er wird sich so dazu bereiten, die reale Dauer dort aufzufinden, wo sie zu finden noch tiefer not tut: im Reich des Lebens und des Bewußtseins".[5])

Nur von dieser Voraussetzung aus wird es möglich, die „Universal-Mathematik, diese Chimäre der modernen Philosophie",[6]) an deren Wert auch Kant noch glaubte,[7]) zu überwinden. Einzig und allein auf dem gewiesenen Wege gelingt es, die Metaphysik im

[1]) Bergson, Metaphysik, S. 45.
[2]) Ebenda, S. 23. [3]) Ebenda, S. 43.
[4]) Schöpfer. Entw., S. 181.
[5]) Ebenda S. 371.
[6]) Metaphysik S. 44. [7]) Ebenda S. 50.

Gegensatz zu den positiven Wissenschaften, denen der Charakter der Relativität unverlierbar anhaftet, zur absoluten Wissenschaft zu erheben und sie, was besonders betont wird, gegen alle kritischen Einwände Kants endgültig sicher zu stellen.[1]) Das Leben liegt dem Begriff voraus, es allein schafft überhaupt erst den Begriff. Nicht von der Analyse zur Intuition, sondern umgekehrt: von der schöpferischen Intuition, die ein unmittelbarer Ausdruck des Lebens ist, und die auch imstande ist, das Ganze des Lebens zu erfassen und in die Einheit seines Sinnes ungebrochen einzudringen, geht der Weg zur Analyse, zum Begriff, zu dieser sekundären, partiellen und im Partiellen bleibenden Funktion des Denkens.[2]) Jegliche Kritik muß sich notwendigerweise in den starren Formen der Abstraktion und des begrifflichen Denkens bewegen, sie reicht garnicht bis in die Höhe und Tiefe des Erlebens. Die Begriffe und Prinzipien der Kritik sind weiter nichts als spätgeborene Abstraktionen aus ihnen vorausgehenden Erlebnissen. Erst muß mittels der Intuition die Metaphysik geschaffen, erst muß sie als Realität hingestellt werden, um gegen sie kritisch vorgehen zu können.

Wie die Wirklichkeit als ein hin und her flutender Strom von Lebensbezügen, als ein niemals ruhender Prozeß von Entwickelungen, von Bewegungen aufgefaßt wird, so soll auch der Mensch sich dieser Wirklichkeit mit den feinsten, anschmiegungsfähigsten, labilsten Organen nähern, um sich ihr einzuschmiegen.

Und er vermag dies, ist er doch selber ein Teil des Lebensganzen. Im Erleben und Fühlen kann der Mensch sich des Alllebens bemächtigen, in der Intuition offenbart sich ihm dessen Geheimnis. „Dieser entschwindenden, dieser ihren Gegenstand nur je und je beleuchtenden Intuitionen muß die Philosophie sich bemächtigen; einmal um sie festzuhalten, zum anderen, um sie zu weiten und in eins zu versöhnen. Je weiter aber die Philosophie in diesem Werke fortschreitet, um so klarer erkennt sie, daß die Intuition der Geist selbst, ja in gewissem Sinne das Leben selbst ist: während sich der Intellekt in Nachahmung des die Materie erzeugenden Prozesses von ihm abschnürt".[3]) — —

---

[1]) Ebenda S. 55.
[2]) Ebenda S. 30.
[3]) Schöpf. Entw. S. 271 f.

Es ist leicht zu sehen, daß diese Gedanken zur Mystik führen oder aus ihr stammen. Bergsons Philosophie ist letzten Endes ein Sprößling des mystischen Geistes, wie denn seine außerordentlich nahe Verwandtschaft mit der romantischen Philosophie Deutschlands am Tage liegt.[1]) Das Leben, das sich ihm als der Grundwert darstellt, wird als ein logisch nicht ausdeutbares System überintellektualistischer Aktionen aufgefaßt. Die introspektive Psychologie, die die Grundlage dieses Systems, wie die aller Systeme der Mystik und Romantik abgibt, und die in der Selbstbeobachtung besonders die irrationalen, die voluntaristischen und gefühlsmäßigen Momente des Seelenlebens hervorhebt, entwickelt sich hier wie dort zu einer irrationalistischen Metaphysik. Die eigentlichen und letzten Geltungen, auf die die Philosophie der Intuition sich stützt, ergeben sich aus dieser irrationalistischen Psychologie.

Aber diese irrationalistisch-psychologischen Grundgeltungen werden nun zu absoluten metaphysischen Werten hypostasiert. Es vollzieht sich hier die bedeutungsvolle Rehabilitierung jenes mystisch-mythischen Wesens, der sogenannten Lebenskraft, die besonders von Schelling und seiner Schule zu einer metaphysischen Entität erhoben wurde, und gegen deren wissenschaftliche Verwendung sich von Seiten der Naturforscher in Deutschland vornehmlich du Bois, Helmholtz und Virchow, und von philosophischer Seite Lotze gewendet haben. Und ebenso wie die ältere, naturphilosophische Spekulation die Erfassung jenes Hintergrundes und Mittelpunktes alles Seienden auf intellektualistischem Wege nicht für möglich hielt, sondern auf die „intellektuale Anschauung" sich stützte, so verlegt auch Bergson sowohl den Gegenstand der

---

[1]) Ob eine mittelbare oder unmittelbare Abhängigkeit von Hamann, Herder, Jacobi, von dem Fichte der späteren Zeit oder von Schelling und Baader vorliegt, ist mir nicht bekannt. Wollte man aber eine Parallele zwischen Bergson und den Vertretern der deutschen Gefühlsphilosophie und Romantik ziehen, so würde man bis auf das Einzelne sich erstreckende Übereinstimmungen antreffen. Nicht wenige und nicht nebensächliche Ausführungen und Formulierungen bei Bergson, und zwar sowohl solche, die sich gegen den Rationalismus richten als auch solche, die die eigene Stellung verdeutlichen, scheinen aus den Schriften des „Magus des Nordens" zu stammen. Aber nicht nur die einzelnen Ausführungen und Formulierungen erinnern an diesen, in Bergson lebt der Geist und die ganze Kulturgesinnung Hamanns wieder auf, der so in der Tat, wie sein bester Biograph mit Recht bemerkt, den Vermittler zwischen den älteren irrationalistischen Strömungen und dem Irrationalismus des 19. Jahrhunderts darstellt; vgl. Rudolf Unger, Hamann und die Aufklärung; 1911, Bd. I, S. 580.

Metaphysik, als auch seine philosophische Behandlung prinzipiell in das Irrationale und Mystische. Alles Sein hat nur Wert und Geltung, weil und wofern es den Charakter der Irrationalität hat: das Sein ist ein irrationaler und inkommensurabler Wert. Und weil in das Irrationale aller Wert, alle Geltung und Geltungsentscheidung verlegt wird, geschieht die Absage an den Verstand, der stets darauf ausgehe, die Wirklichkeit zu berechnen, sie gewaltsam in feste Formen und Formeln zu pressen und damit ihr ewiges Fließen und Gleiten in naturwidriger Weise zu verfestigen. Der Verstand würdige das Leben zur Maschine herab, er mache aus dem Leben ein System von Klugheitsregeln, von Kunstgriffen, von praktischen Verhaltungsweisen und ziehe es so unweigerlich in das Banale herab. Vielleicht ist gerade dieser Umstand der letzte Grund dafür, daß Bergson den Verstand dem Gefühl unterordnet: nur dem Gefühl erschließen sich nach seiner Überzeugung Tiefe und Reichtum der Wirklickeit, nur vor dem Gefühl erweise es sich, daß die Wirklichkeit Gehalt und Sinn besitze.

Damit ist der äußerste Gegensatz zum Griechentum erreicht. Das Griechentum ist ganz und gar vom Intellektualismus beherrscht und darum verdankt ihm die Welt die Begründung der Philosophie und der Wissenschaft. Denn nicht in der „Unmethode des Ahndens und der Begeisterung", nicht in der „Ekstase", sondern in der „kaltfortschreitenden Notwendigkeit der Sache,"[1]) m. a. W. einzig und allein im Logos hat es den Grund und die Sicherung der Philolosophie erblickt. Die Werte aber, auf welche Bergson Philosophie und Wissenschaft begründen will, und durch die er sie endgültig sichern zu können meint, sind keine Wissenschaftswerte, sind keine logischen Größen, keine begrifflich legitimierbaren Arbeitsmittel.

4. Diltheys Philosophie des Erlebens.

α) Darstellung.[2])

Die Begründung der Philosophie auf über- oder unterlogische, jedenfalls auf nicht eigentlich logische Geltungswerte, das Zurück-

[1]) Hegel, Phänomenologie des Geistes S. 33, 7, 9, 10, 8, u. ö., vgl. auch Kroners genannten Aufsatz, S. 138 u. ö.

[2]) Eine erste umfassendere monographische Studie über Dilthey jetzt von Arthur Stein, Der Begriff des Geistes bei Dilthey. Bern 1913.

gehen auf ein irrationales Apriori, wie „das Leben" ein solches darstellt, ist auch für die nicht zu einem System zusammengeschmolzenen Studien charakteristisch, die in mannigfacher Form und Fassung Wilhelm Dilthey der Grundlegung der Geisteswissenschaften gewidmet hat. Denn wenn er auch vermieden hat, seinen irrationalistischen Grundgesichtspunkt durch alle Gebiete der Philosophie zu verfolgen, wenn auch, wie gesagt, sein Interesse im Besonderen auf die Grundlegung „der geschichtlichen Welt", auf die Fundierung des „historischen Bewußtseins" gerichtet ist, so vertritt doch auch er prinzipiell den Gedanken der psychologistisch-irrationalistischen Grundlegung, und es fehlen keineswegs Hinweise darauf, daß jene Grundlegung eine das ganze Gebiet der Philosophie umfassende systematische Geltung besitze. —

Mit dem ihn auszeichnenden Feinsinn hat Dilthey in ungemein reizvollen und anregenden Untersuchungen immer wieder den Gedanken betont und entwickelt, daß alles Verstehen, sowohl das des eigenen als auch das des fremden Lebens und schließlich überhaupt alles Erfassen der Wirklichkeit, auf das Erleben und auf das Nacherleben sich gründen müsse und sich tatsächlich auch gründe. Im Erleben liege ein primäres und elementares Verstehen, eine allererste, autochthone und autonome Stellungnahme des Menschen zur Wirklichkeit vor, während das begriffliche, das diskursive Erkennen erst eine spätere Stufe unseres geistigen Verhaltens zu ihr ist. Zugleich entspinnt sich im Erleben eine primäre Wertsetzung, eine primäre Werterteilung; in ihm und von ihm wird überhaupt jeder Wert geschaffen, durch ihn wird das Stumme, das Fremde, das Gleichgültige, das, was in naturwissenschaftlichem Sinne als lediglich seiend betrachtet wird, zu einem Werthaften erhoben, indem es in das wertverleihende Erleben eingetaucht wird.[1])

[1]) Der Grundstellung Diltheys steht nahe Max Frischeisen-Koehler, Wissenschaft und Wirklichkeit, 1912. Hier werden die bei Dilthey fast nur in fragmentarischer Gestalt entwickelten Ideen in eindrucksvoller Weise zu einem Ganzen abgerundet, auch wird die von Dilthey vermiedene kritische Auseinandersetzung mit dem reinen, logischen Idealismus, wie ihn die Marburger Schule vertritt, geboten (vgl. ebenda S. 60 ff.). Der leitende Gedanke des Werkes von Frischeisen-Koehler ist, „die Bedeutung der Erlebnisse für die philosophischen Grundlagen der Natur- und Geisteswissenschaften darzutun und den Zusammenhang von Wissenschaft und Leben, den keine Abstraktion aufzuheben vermag, aufzuweisen" (Vorwort III). „Und aus dieser lebendigen Erfahrung, die vor allem Denken Bestimmtheit besitzt, wenn auch das Denken sie erst wissenschaftlich fruchtbar machen kann, sind die Gesichtspunkte abzuleiten,

„Wir lesen in der Geschichte von wirtschaftlicher Arbeit, Ansiedlungen, Kriegen, Staatengründungen. Sie erfüllen unsere Seele mit großen Bildern, sie belehren uns über die historische Welt, die uns umgibt; aber vornehmlich bewegt uns doch in diesen Berichten das den Sinnen Unzugängliche, nur Erlebbare, aus dem die äußeren Vorgänge entstanden, das ihnen immanent ist, und auf das sie zurückwirken; und diese Tendenz beruht nicht auf einer von außen an das Leben herantretenden Betrachtungsweise: sie ist in ihm selber begründet. Denn in diesem Erlebbaren ist jeder Wert des Lebens enthalten, um dieses dreht sich der ganze äußere Lärm der Geschichte. Hier treten Zwecke auf, von denen die Natur nichts weiß. Der Wille erarbeitet Entwicklung, Gestaltung. Und in dieser schaffend, verantwortlich, souverän in uns sich bewegenden geistigen Welt und nur in ihr hat das Leben seinen Wert, seinen Zweck und seine Bedeutung.“ [1])

Achtet man auf das primär leitende Motiv in der ganzen Fragestellung Diltheys, so bemerkt man unschwer, daß der rein logische Gesichtspunkt nicht der herrschende ist. Eine solche Problemstellung und Problembehandlung wird als unzulässige intellektualistische Vereinseitigung und Verengung, als rationalistische Vergewaltigung des vollen und reichen, unendlich komplizierten Tatbestandes, den das geschichtliche Leben darstellt, ausdrücklich abgelehnt. Die Totalität dieses Lebens ist in angemessener Weise nur durch die Totalität des Nacherlebens, nur durch die uneingeschränkte Entwickelung unserer Fähigkeit zu allseitiger Teilnahme an jenem Leben zu erfassen. In der Geschichte treten uns Bezüge, Zusammenhänge, Kultursysteme, wie Religion, Philosophie, Gesellschaft usw. entgegen, die der restlosen Auflösung durch das Denken in hohem Grade trotzen, und deren Charakter man von Grund aus verkennen würde, wollte man versuchen, sie auf rationalistisch-analytischem Wege zu bewältigen und zu durchdringen. Wie die Geschichte selber eine unmittelbare Beziehung zum Leben hat, wie

---

welche in der wissenschaftlichen Natur- und Lebensbetrachtung fortwirken, indem sie ihnen Richtung und Gehalt verleihen“ (Vorwort S. V). Eine Zusammenfassung der ausführlichen Darlegungen seines Werkes gibt der Verfasser in: „Das Problem der Realität“, Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft, Vortrag 1—2, 1912.

[1]) Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften; 1910, S. 67. Der betreffende Satz von mir gesperrt; vgl. auch Rudolf Eisler, Der Zweck, 1914, S. 148 f.

sie auf das Leben gegründet ist und in ihren Erscheinungen bestimmte Formen und Fügungen dieses Lebens zum Ausdruck bringt, so müssen auch die geistesgeschichtlichen Wissenschaften, die das Verstehen jener Welt der Geschichte zur Aufgabe haben, dieses unmittelbare Verhältnis zum Leben aufrechterhalten, in ihm müssen sie den Ausgangspunkt, die Richtschnur und Maxime für ihre Forschung erblicken.[1])

Diese Grundlegung der Geisteswissenschaften wird verschärft durch den charakteristischen Gedanken, daß es das Individuum ist, von dem aus das Verständnis des geschichtlichen Lebens seinen Ausgang zu nehmen habe u. z. darum, weil dieses Leben selber auf der Wirksamkeit typischer Individualitäten beruhe. Es ist das geschichtliche Individuum, es ist eine zu einer bestimmten Zeit, unter bestimmten Umständen und Lagen lebende und mit Ansichten und Verhaltungsweisen, wie sie aus jenen individuellen Bestimmtheiten her sich notwendig ergeben, ausgestattete Einzelpersönlichkeit, die den Träger des geschichtlichen Verständnisses und damit den der Geisteswissenschaften bildet. Alle Begriffsarbeit der Geisteswissenschaften ist eingehüllt in diese Atmosphäre von Individualität und geschichtlicher Relativität;[2]) bis in die feinsten Verzweigungen ihres Baues ist jene individualistische Tendenz wirksam; sie ermangelt jener begrifflichen Allgemeingültigkeit, wie sie der Mathematik und den mathematischen Naturwissenschaften eigen ist. Darum widersteht sie auch der Zergliederung nach der transzendentalen Methode;[3]) sie geht „im Gegensatze zu der idealistischen Vernunftlehre nicht auf ein Apriori des theoretischen Verstandes oder der praktischen Vernunft, das in einem reinen Ich begründet wäre, sondern auf die im psychischen Zusammenhang enthaltenen Strukturbeziehungen zurück, die aufzeigbar sind.“[4]) „Wie diese Wissenschaften (sc. die Geisteswissenschaften) im Erleben und Verstehen begründet sind, so muß von hier aus ihr Aufbau — — aufgefaßt werden, und damit eröffnet sich der Einblick in die gänzliche Verschieden-

---

[1]) Vgl. M. Frischeisen-Koehler, Wilhelm Dilthey als Philosoph, Logos Bd. III, 1912, Heft 1, S. 29 ff.; Derselbe, Wilhelm Dilthey, Kantstudien XVII, 1912, Heft 1—2, S. 161 ff.

[2]) Vgl. Frischeisen-Koehler, Logos, S. 51.

[3]) Dilthey, Der Aufbau usw., S. 44, S. 94 u. ö.

[4]) Dilthey, Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, 1905, S. 12, Anmerkg.

heit dieses Aufbaus von dem dargelegten Aufbau der Naturwissenschaften."[1])

Aber wie im Leben und Erleben alles Verständnis des eigenen und fremden Lebens gegründet ist, so ruht auch der Sinn des Lebens, so liegen seine Größe und sein Reiz, schließlich auch das Schicksal des Lebens wieder nur im Leben und Erleben. Und es ist unverkennbar, daß die Neigung besteht, einem solchen Verstehen eine höhere wissenschaftliche Sicherheit und eine geschlossenere methodische Bedeutung als der naturwissenschaftlichen Forschungsweise zuzuweisen. Muß diese doch stets mit hypothetischen Annahmen arbeiten, während der Aufbau in den Geisteswissenschaften in völliger Hingabe an den Gegenstand von Realität zu Realität geht: „er ist ein Sich immer tiefer Einbohren in die geschichtliche Wirklichkeit, ein Immer mehr aus ihr Herausholen, Immer weiter sich über sie Verbreiten."[2]) Während „die Naturwissenschaften die Phaenomene durch Hinzugedachtes" ergänzen, während der Zusammenhang der Natur nur ein abstrakter ist, ist der seelische und geschichtliche lebendig, lebensgesättigt;[3]) „die Begriffe, die allgemeinen Urteile, die generellen Theorien (der Geisteswissenschaften) sind nicht Hypothesen über etwas, auf das wir äußere Eindrücke beziehen, sondern Abkömmlinge von Erleben und Verstehen. Und wie in diesem die Totalität unseres Lebens immer gegenwärtig ist, so klingt die Fülle des Lebens auch in den abstraktesten Sätzen dieser Wissenschaft nach."[4])

Wie also überhaupt unser gesamtes Verhältnis zur Welt, zu jeder Art von Realität auf emotionalen, auf vitalen Momenten beruht, wie wir ursprünglich überhaupt von einer Außenwelt nur durch die elementaren Erfahrungen von Impuls und Widerstand etwas wissen,[5]) und wie auf jenen Momenten alle Geisteswissenschaften ruhen, so muß auch die philosophische Theorie derselben jene Momente herausarbeiten und zu distinktem Bewußtsein bringen. Deshalb darf auch diese Theorie, also die des historischen Wissens, des Wissens von der Kultur, nicht von den formalen Bedingungen als den Voraussetzungen jenes Wissens ausgehen, auch nicht von

---

[1]) Dilthey, Der Aufbau usw., S. 46.

[2]) Ebenda, S. 46. [3]) Ebenda, S. 47. [4]) Ebenda, S. 47 f.

[5]) Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht. Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften XXXIX, 1890, S. 977 ff.

einer „Einheit, die durch einen Grundgedanken ausdrückbar wäre," es gilt vielmehr das geschichtliche Wissen zu begründen von dem „Gegebenen der geschichtlichen Lebensäußerungen" aus, von jenem geschichtlichem „Wirkungszusammenhang" aus, der die Grundlage, zugleich auch den Gegenstand der Geisteswissenschaften abgibt.

Dieser Wirkungszusammenhang wird nun nicht als methodisches Forschungsprinzip angesehen, er gilt vielmehr als Realzusammenhang, der wie eine Kette die Wirklichkeit der geistigen Welt durchzieht und in den Schöpfungen der geistigen Welt „enthalten ist." Er „unterscheidet sich von dem Kausalzusammenhang der Natur dadurch, daß er nach der Struktur des Seelenlebens Werte erzeugt und Zwecke realisiert. — Ich nenne dies den immanent-teleologischen Charakter der geistigen Wirkungszusammenhänge. Unter diesem verstehe ich einen Zusammenhang von Leistungen, der in der Struktur eines Wirkungszusammenhanges gegründet ist. Das geschichtliche Leben schafft. Es ist beständig tätig in der Erzeugung von Gütern und Werten, und alle Begriffe von solchen sind nur Reflexe dieser seiner Tätigkeit."[1])

Damit vollzieht auch Dilthey, wenngleich wohl unbewußt, die Metaphysizierung des Erlebnisses. Denn das, was im Grunde nur ein psychologischer Vorgang ist, d. h. das im individuellen Seelenleben sich abspielende Erleben und Nacherleben geschichtlicher Erscheinungen, wird zu einem realen Zweckzusammenhang zu einem teleologisch verlaufenden Energieprozeß hypostasiert.

Aber abgesehen von dieser Abbiegung in die Metaphysik, so tritt durch die Einführung des Erlebens in die Grundlage des geisteswissenschaftlichen Verstehens eine Auflockerung des ganzen theoretischen Fundamentes derselben ein. Der logische Gesetzeszusammenhang rückt in eine untergeordnete Rolle, er gilt als minderer Grad der emotionalen Lebensbetätigung.

So wird dem Erleben eine doppelte Leistung zugeschrieben: es sichert erstens überhaupt die Beziehung des Menschen zur Außenwelt, es setzt ihn in wurzelhafte und ursprüngliche Verbindung mit den von dem eigenen Ich unabhängigen Dingen und Vorgängen; zweitens aber bildet es auch die Grundlage für alle Erkenntnis der geistigen Welt; nicht der Logos, sondern das Er-

[1]) Dilthey, Der Aufbau usw., S. 85. Die betreffenden Worte von mir gesperrt.

leben ist von schöpferischer Bedeutung auch für die Wissenschaft von dieser. Darum muß auch die Theorie der Geisteswissenschaften dem Erleben die ihm gebührende Beachtung erweisen. Nur im Erleben ist die Realität ungeschmälert erfaßbar, nur Erleben ist schließlich überhaupt Realität.

Der tiefste Grund aber für die entscheidende Einbeziehung des Erlebens in das Fundament der Geisteswissenschaften liegt in dem eigentümlichen Charakter, den die Objekte der Geisteswissenschaften aufweisen. Während sich die naturwissenschaftlichen Erscheinungen aus allgemeinen Bestimmungen konstituieren und durch Begriffsgeneralisationen erkenntnismäßig festlegbar sind, zeigen diejenigen der Geisteswissenschaften durchgängig das Merkmal der Besonderheit, der Einmaligkeit, der Einzigartigkeit, der Singularität. Die Naturwissenschaft berücksichtigt nicht die besondere Art und Gestaltung eines Zustandes oder eines Vorganges; sie fragt nur nach dessen allgemeinen, unindividuellen Eigenschaften und versucht diese in allgemeinen Gesetzesformulierungen zu bestimmen. Das Interesse der Geisteswissenschaften ist dagegen auf die Herausstellung des Eigentümlichen und Besonderen gerichtet, wie sie denn überhaupt ihre Objekte unter dem Gesichtspunkte, was sie charakteristisch Individuelles haben, auswählt und bestimmt. Ja, nicht erst von sich aus unter diesem Gesichtspunkt auswählt und bestimmt, sondern als charakteristische Individuen und Individualitäten schon vorfindet. Jede philologische und historische Untersuchung hat zum Gegenstand einen individuellen Tatbestand, eine charakteristische Persönlichkeit oder einen eigentümlichen Zusammenhang von geschichtlichen Momenten, der sich von anderen Zusammenhängen deutlich abheben läßt, und dessen Besonderheit eben herauszuarbeiten ist.

So beziehen sich die Geisteswissenschaftler auf ein Objektgebiet, das mit den Mitteln des begrifflichen Denkens, mit den allgemeinen, logischen Gesetzesbestimmungen nicht bewältigt, nicht ungeschmälert erkannt werden kann. Zwar handeln auch die Geisteswissenschaften von Zusammenhängen, von Struktureinheiten innerhalb des Gesamtkomplexes der Geschichte, zwar suchen auch sie Gesetze für das Verständnis jener Struktureinheiten aufzustellen. Immer aber muß das Bewußtsein dafür lebendig bleiben, daß jene Zusammenhänge und Einheiten einen charakteristischen und individuellen Lebensbezug darstellen, daß in jeder derselben sich das geschichtliche Leben in neuer, eigentümlicher Form offenbart.

Und einem solchen individuellen Lebenszusammenhang kann man nur mit demjenigen Mittel näherkommen, das seinem Charakter gerecht wird, das fein und zart genug ist, um sich ihm an- und einzufügen und ihn in sich aufzunehmen. Dieses Mittel ist das Erleben, das Mit- und Nacherleben. Dieses Organ ist ungleich schmiegsamer, ungleich differenzierter als der harte, schematisch verfahrende, auf die Aufstellung von Formeln gerichtete Verstand. Da die Geisteswissenschaften ganz allgemein einen unmittelbaren Bezug auf das Leben haben und in jeder ihrer Disziplinen eine besondere Gruppe individueller Lebensgestaltungen behandeln, so muß auch die philosophische Theorie der Geisteswissenschaften dieser ihrer Eigenart Rechnung tragen, und sie muß, statt den Nachdruck auf die generellen, rationalen und intellektualistischen Momente im Bau der Geisteswissenschaften zu legen, gerade die emotionalen, der begrifflichen Bestimmung vorhergehenden und vorausliegenden individuellen Momente hervorheben. Die Eigenart der geisteswissenschaftlichen Objekte fordert die Wahl des für ihre Erfassung tauglichen Organs. — —

β) Kritik.

So sehr man auch die Freiheit und Weite des Blickes, die Dilthey für den Reichtum des geschichtlichen Lebens besitzt, anerkennen muß, so hoch man auch den ästhetischen Reiz seiner Studien werten mag, so wenig entspricht doch ihre Durchführung der ausdrücklich bekundeten Absicht, in ihnen auch den Geisteswissenschaften eine „erkenntnistheoretische", eine „kritische" Grundlegung zu bieten. Die Grenzverwischung zwischen der psychologisch-genetischen und der kritisch-logischen Untersuchung tritt offensichtlich hervor, ja, sowohl schon Diltheys Fragestellung als auch seine Methode sind nicht an erkenntnistheoretischen, nicht an «transzendentalen», sondern zunächst an psychologischen und historischen Gesichtspunkten orientiert. Denn Entwurf und Bearbeitung des Problems sind immer bestimmt durch das Zurückgehen auf die Innerlichkeit des Individuums, auf die Art seiner seelischen Struktur und auf die geschichtlichen Einflüsse und Verhältnisse, die für die Bildung dieser Struktur maßgebend sind bzw. waren. Gewiß, Dilthey hat Zeit seines Lebens sich um die Überwindung des Historismus gemüht

und mit seltener Stärke den Widerstreit gefühlt, der sich aus der Spannung zwischen dem menschlichen Verlangen nach der Geltung überpersönlicher Werte und der Einsicht unseres Verstricktseins in die geschichtliche Relativität ergibt:[1]) doch ist es ihm von seiner Grundstellung aus nicht möglich gewesen, dieses Problem aufzulösen, es einer logisch-kritischen Entscheidung näherzuführen. Ich glaube vielmehr, die Überwindung des Historismus, die Lösung jener Spannung ist auf Grund der von ihm befolgten Methode unmöglich. Das läßt sich aus dem oben Entwickelten schon erkennen; das zeigen aber seine Arbeiten selber, die, wie sie immer mehr in den Wissenschaftsrelativismus hineinführen, so auch ihre Bedeutung nicht in der Kraft zu systematischen und prinzipiellen Entscheidungen, sondern in der Zartheit und Feinheit ihrer psychologischen und historischen Analyse und in der Weite ihrer Perspektiven besitzen. —

Das Erleben ist ein psychologisches Datum und ein psychologisches Problem; die Logik kennt es nicht, kann es nicht kennen, weil sie es mit logischen, mit rationalen, d. h. mit eindeutig bestimmbaren, in der logischen Analyse verifizierbaren Größen zu tun hat und, wenn sie die Reinheit ihres Begriffes und die Bestimmtheit ihres Sinnes bewahren will, zu tun haben darf. Aber gerade das sind Momente, die das Erlebnis nicht aufweist und seiner ganzen Struktur nach nie aufweisen kann. Wird es jedoch in die Grundlegung irgend eines Wissenschaftsgebietes einbezogen, — und dieses sei, welches es wolle, so ist es doch ein Wissenschaftsgebiet, — und bedeutet Grundlegung die logische Klarstellung der Wissenschaftsbedingungen des betreffenden Gebietes, so ist deutlich, daß das Erleben jene logische Klarstellung durchbricht und gefährdet, daß mit ihm in die Wissenschaftstheorie ein nicht theoretisches Bestimmungsstück eingeführt wird. Mag sich ein Wissenschaftsgebiet auf noch so viel Erleben beziehen und noch so viel Erleben und Leben umschließen, so kann dieses Leben selber nicht in die Gruppe der Bestimmungen aufgenommen, nicht selber als Kategorie verwendet werden.[2]) Erstens ist es das zu Bestimmende, das erst durch den Vollzug des logischen Bestimmungsgeschäftes Festzulegende, logisch Auszudeutende, falls

[1]) So Frischeisen-Koehler, Kantstudien XVII, 1912, Heft 1/2, S. 167.

[2]) Vgl. auch die mit dieser Kritik übereinstimmenden Einwände gegen Dilthey von F. Münch, Das Problem der Geschichtsphilosophie, Kantstudien XVII, 1912, S. 376 f.

überhaupt Auszudeutende. Wie vermag es ferner die objektive Geltung der Urteile eines Wissenschaftsgebietes zu verbürgen? Wie vermag es dessen logische Realität zu gewährleisten? Untilgbar haftet ihm der Charakter der Subjektivität und Individualität an. Bei seiner Berücksichtigung gelangt man, streng genommen, niemals aus dem Bannkreis des Subjektivismus heraus. Statt mittels seiner der Realität habhaft zu werden, erfaßt man immer wieder Irrealitäten, Irrationalitäten, Subjektivitäten.

Im Grunde ist Diltheys Arbeit an der Grundlegung der Geisteswissenschaften nicht sowohl Arbeit an deren Theorie, als vielmehr Arbeit an der Geschichte der Geisteswissenschaften, Geschichte hier in jenem weiten Sinne genommen, daß unter ihm sowohl die Entstehung und Ausbildung dieser Wissenschaften innerhalb der allgemeinen Zusammenhänge und Strömungen der Kultur als auch ihre Fortbildung durch bestimmte Persönlichkeiten verstanden wird. Als Geschichtsschreiber der großen Kulturzusammenhänge und der Wissenschaften von diesen hat Dilthey Epochemachendes geleistet.[1]) Er hat, begabt mit einem wunderbar feinen Blick für das geschichtliche Leben, ausgestattet mit einer erstaunlichen Gabe zur Einfühlung in dasselbe und zu dessen voller Vergegenwärtigung, die allgemeinen Züge und Bedingungen aufzudecken verstanden, unter dessen dieser oder jener Zweig des geistigen Lebens und der Geisteswissenschaften entstand. Er wies, ausgerüstet mit einem fast unbegrenzten Spürsinn und einem beinahe hellseherischen Ahnungsvermögen, bis dahin noch nicht wahrgenommene geistige Zusammenhänge nach, die den einheitlichen Grund für das Leben und Leisten ganzer Kulturperioden bilden, und die hinter den ins offene Licht der Geschichte tretenden Erscheinungen wirksam sind. Er hat in meisterhaften, oft ergreifenden Schilderungen die psychologische Struktur zahlreicher großer historischer Persönlichkeiten aus dem Gebiete der Geisteswissenschaften gezeichnet — erinnert sei etwa an die Darstellungen Melanchthons, Francks, Schleiermachers, W. v. Humboldts, Rankes, Tocquevilles, Carlyles usw.; er hat gezeigt, wie mit Notwendigkeit aus einer solchen und solchen eigentümlichen seelischen Verfassung eine solche und solche eigentümliche Behandlung der Geisteswissenschaften hervorgehen mußte. Als Historiker gehört er selber zu

[1]) Vgl. den soeben erschienenen 2. Band seiner „Gesammelten Schriften", Teubner, Leipzig, 1914.

den großen Erscheinungen der Geisteswissenschaften; es ist nicht zu viel gesagt, wenn man ihn ein Genie der Geschichtsschreibung nennt. Doch die Logik und Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften haben durch ihn keine prinzipielle Förderung erfahren; die wiederholt von ihm angekündigte Methodologie der Geisteswissenschaften ist er schuldig geblieben, sie mußte er schuldig bleiben. Nur das Verdienst muß ihm zugewiesen werden, daß er einer der Ersten war, der überhaupt die Forderung nach einer Grundlegung der Geisteswissenschaften aussprach, allerdings zugleich dabei betonend, daß eine solche Grundlegung prinzipiell sowohl in ihrer allgemeinen methodologischen Fassung als auch in der besonderen Weise ihrer Begründung auf besondere geisteswissenschaftliche Kategorien von derjenigen der Naturwissenschaften abweiche.[1])

Deshalb erkannte er die kritische Logik Kants nur als bündig und gültig für die mathematischen Naturwissenschaften an, wenngleich er auch, allerdings nur gelegentlich, darauf hinwies, daß sie selbst für diese Wissenschaften nur in gewissem Sinne eine begründende Gültigkeit besitze. Was ihn zu einem Gegner der Transzendentalphilosophie machte, zwar zu einem äußerlich gelinden und zurückhaltenden, aber prinzipiell entschiedenen, das war sein Kampf gegen den Begriff des Apriori, wie er diesen verstand. In diesem Begriff erblickte er eine starre, ein Mal für alle Male unveränderlich festgelegte Form der Erkenntnis. Deshalb galt ihm dieser Begriff als Ausdruck eines Standpunktes, der durch die entwickelungsgeschichtliche Betrachtung und durch die „Kritik der historischen Vernunft“ abgelöst, ja überwunden sei. Eine solche Kritik als Ergänzung oder Ersatz für die Kritik der reinen Vernunft zu geben, war sein Ziel. Ihr galten alle seine Forschungen. Was er jedoch tatsächlich leistete, war keine Kritik, keine transzendentallogische Grundlegung der historischen Vernunft, sondern es war ein genialer Ansatz zu einer Psychologie der Geisteswissenschaften und bestimmter hervorragender Vertreter derselben und ferner eine weitgefaßte Skizze des historischen Ganges und Aufbaues dieser Wissenschaften.

Wo er bei dieser psychologisch-geschichtlichen Analyse auf das Leben stieß als auf ein Letztes und Ursprüngliches, das sich der weiteren Zergliederung und Bestimmung entzog, da glaubte er

[1]) Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, I. Band, 1883.

auch, auf ein prinzipiell Letztes, auf ein wissenschaftstheoretisches Grundelement, auf einen kategorial gültigen Grundwert der Erkenntnis zu stoßen. Der kritischen Philosophie im Sinne Kants hingegen ist das Leben weder ein Letztes noch ein Erstes; für dieselbe ist es überhaupt nicht, jedenfalls nicht anders denn als ein Problem. Indem es aber unter den Gesichtspunkt des Problems gerückt wird, wird es unter den begrifflichen, den logischen Gesichtspunkt gerückt, es büßt seine psychologische Ursprünglichkeit ein; es wird aus einer angeblichen Grundtatsache ein der logischen Bestimmung bedürftiges und so das System der Logik bereits voraussetzendes X.

B. Die Geltungsreihe der Erkenntnis.

I. Systematischer Teil.

a) Allgemein-Prinzipielles.

1. Der logische Sinn des Geltungsproblems.

Daß in dem Problem der Geltung, abgesehen von seiner psychologischen und psychologisch-metaphysischen Bedeutung, auch ein logischer Kern steckt, und daß die Bedeutung, die dem Problem unter logischem Gesichtspunkt zukommt, allererst den tiefsten Gehalt dieses Problems umfaßt, das ist es, was nun nachgewiesen und begründet werden soll.

Gerade die Untersuchung der logischen Seite der Frage ist für die Rechtfertigung des Problems als eines philosophischen von besonderer Wichtigkeit. Denn daß auch eine Logik des Geltungsproblems möglich sei, dagegen sind mannigfache Bedenken laut geworden. Man gesteht dem Geltungsgedanken wohl eine psychologische Bedeutung im Sinne des Wertes und diese in erster Reihe, und auch wohl eine metaphysische zu; d. h. man erkennt in der Geltungssetzung entweder eine rein subjektive Größe, bei deren Schöpfung und Ausgestaltung der Wille und das Gefühl die entscheidende Rolle spielen, oder man erblickt in ihr eine metaphysische Größe, eine Ur-Realität, wie eine solche z. B. in dem Begriffe „Gott“ aufgestellt wird.

Demgegenüber zeigt sich die logische Seite des Problems ungleich weniger behandelt und ungleich weniger geklärt. Es gilt daher zunächst einmal den begrifflichen Ort zu bestimmen,

in dem das Problem der „Logik der Geltung“ seine Wurzel hat; es gilt überhaupt erst den Zusammenhang zu zeigen, in dem sich dieser logische Sinn der ganzen Frage geltend macht, und für den er sich geltend macht, und in dem und für den dieser Sinn eben einen Sinn, eine Geltung hat.

Der logische Sinn des Geltungsproblems läßt sich zunächst negativ dadurch bestimmen, daß man ihn sowohl von dem subjektiv-psychologischen Vorgang, in welchem von dem Bewußtsein des Menschen Geltungen, Werte erlebt werden, als auch von der metaphysischen Geltungsverdinglichung, der gemäß Geltungswerte als absolute Realitäten, als transzendente Wesenheiten aufgefaßt werden, unterscheidet.

Aber diese Unterscheidung hat zugleich eine weitergehende positive Bedeutung. Denn diese Unterscheidung zweier verschiedenen Geltungszonen und die Charakteristik einer jeden dieser Zonen kann nur vorgenommen, kann nur klargestellt werden, wenn schon der Begriff der Geltung festgestellt, wenn bereits eine Erkenntnis der Geltung vorgenommen ist. Sonst schwebt diese ganze Unterscheidung theoretisch in der Luft. Um von einer psychologischen oder von einer metaphysischen Geltungsordnung sprechen, um mit diesen Bestimmungen einen faßlichen Sinn verbinden zu können, muß bereits eine begriffliche Festlegung des Geltungsgedankens erfolgt sein. Im letzten Grunde ist jegliche Geltungssetzung, jegliche Geltungsbestimmung ein Ausdruck logischer Funktion, so gewiss als überhaupt der Begriff der Geltung, des Sinnes, der Bedeutung außerhalb des Logos, d. h. unabhängig vom logischen Zusammenhang, jede Geltung, jeden Sinn, jede Bedeutung verliert, geltungs-, sinn-, bedeutungslos ist. Die Funktion des Logos, die Funktion des Begriffs, des Urteils, des Schlusses: das ist die Funktion der Erzeugung der Geltung; in, mit dieser Funktion allererst wird „Geltung“ gedacht und darum Geltung geschaffen. Im welchem besonderen Sinne sich diese prinzipielle Geltungserzeugung in der logischen Funktion vollzieht, in welchem Sinne sich diese Geltung des logischen Funktionalismus geltend macht, ist später genauer zu zeigen.

Wenn wir im Vorhergehenden von dem psychologischen Erleben von Geltungswerten und von der metaphysischen Setzung von Geltungswerten sprachen, so war demnach dabei prinzipiell die logische Ordnung des Geltungswertes bereits zu Grunde gelegt, so war dabei deren begriffliche Bedeutung und Tragweite notwendig vorausgesetzt. Diese Ordnung, auf die sich die psychologische Interpretation des Geltungsbegriffs ebensowohl wie die metaphysische stützt, ist also, kurz gesagt, das Gebiet oder die Ordnung der Erkenntnis. Diese Ordnung ist insofern also in fundamentaler und prinzipieller Beziehung verschieden von der psychologischen und von der metaphysischen Wert- oder Geltungsordnung, als sie es ist, die diesen Ordnungen das logische Rückgrat, das logische Fundament gibt.

So also haben wir schon immer unbewußt mit einem logischen Geltungswert gearbeitet und seine grundsätzliche Geltung anerkannt. Und es obliegt uns nun, den Sinn, die Bedeutung herauszuarbeiten, den die begriffliche Geltungsordnung eben als grundsätzliche Geltungsordnung besitzt. Es ist die Aufgabe, das Moment herauszuheben, das ihr jene fundamentale Geltungsbedeutung sichert und erhält. Gerade da der Begriff der Erkenntnis fundamentale und autonome Bedeutung hat und in seiner Entwickelung nur durch Gesichtspunkte bestimmt ist, die sich rein aus ihm selber ergeben, so ist es auch gewiß, daß sich aus dieser Ordnung eine Geltungsbestimmung heraussondern läßt, die der Eigenart dieser Ordnung angemessen ist, und in der die Eigenart und die grundlegende Bedeutung dieser Ordnung zu charakteristischem Ausdruck kommen. Die Unterscheidung der Ordnung der Erkenntnis von den beiden anderen Ordnungen und der Aufweis der unableitbaren theoretischen Kompetenz jener Ordnung vollziehen sich und können sich nur vollziehen an Hand eines für sie charakteristischen, weil aus ihrer innersten Natur heraus sich ergebenden Geltungsbegriffes. Alle Unklarheiten und Meinungsverschiedenheiten über den Begriff der Erkenntnis ergeben sich in letzter Linie aus der Unklarheit über den im Begriff der Erkenntnis gedachten Geltungswert der Erkenntnis. Besonders mißversteht oder verdunkelt man so oft die Frage nach dem Begriff der Erkenntnis dadurch, daß an die Stelle der Frage nach der logischen Gültigkeit und nach dem objektiven Geltungssinn der Erkenntnis entweder die nach der Genesis der Erkenntnis, d. h. nach der psychologischen Entwickelung der Erkenntnis, besser: des Erkennens, oder die nach der

Metaphysik der Erkenntnis, d. h. die nach der transzendenten Bedeutung der Erkenntnis geschoben wird.

Mit diesen Ausführungen ist zunächst das Eine erreicht, daß der logische Ort, der für den logischen Sinn des Geltungsproblems in Frage kommt, bezeichnet ist. In diesem logischen Sinn des Problems kristallisiert sich also nicht der psychologische Vollzug von Werterlebnissen, auch bedeutet er nicht die Hypostase von Geltungen. Diesen Anschauungen ist dadurch vorgebeugt, daß der Begriff der Geltung durchaus nur auf den Begriff und auf die Ordnung der Erkenntnis bezogen und lediglich als für diese Ordnung giltig gedacht wird. Wo diese Beziehung, besser: Bezogenheit, unterbunden oder übersehen und verkannt wird, da ist die Logizität des Geltungsgedankens und damit überhaupt sein „Sinn", seine „Geltung" in Frage gestellt.

Und das ist nun das Bemerkenswerte, daß sich dieser Geltungssinn, also der rein begriffliche, erst dann enthüllt, daß er erst dann geltende Erkenntnisbedeutung gewinnt, wenn wir gerade von dem psychologischen Vollzug des Erkennens, von dem psychologischen Mechanismns des Erkennens absehen, und die Erkenntnis als Erkenntnis reinlich aus ihrer psychologischen Einkleidung herausschälen.

Die Frage nach dem Begriff der Erkenntnis ist die Frage nach dem Begriff der Geltung der Erkenntnis, nach ihrer Bedeutung, nach ihrem Gehalt. Das ist die primäre, das ist die eigentlich erst philosophische Fragestellung. Und zugleich diejenige Fragestellung, die die allgemeinste prinzipielle Bedeutung besitzt. Mit der von dem Fundamentalbegriff der logischen Geltung schlechthin ausgehenden Analyse des Begriffs der Erkenntnis ist die Frage nach der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis untrennbar verbunden: Erkenntnis kann garnicht anders denn als objektiv geltend überhaupt gedacht werden, überhaupt gesetzt sein. Ihr Begriff ist der Begriff der objektiven Geltung dieses Begriffes. So kann die Deduktion der Erkenntnis logisch garnicht bei der „metaphysischen Deduktion", um mit Kant zu sprechen, stehen bleiben, denn das wäre nicht die Deduktion der Erkenntnis, sondern die psychologische Analyse des Erkennens; die Deduktion der Erkenntnis hat ihren Sinn, hat ihre Geltung allererst in der „transzendentalen" Untersuchung. In und mit der Konzeption des Begriffes der Erkenntnis wird der Begriff der Geltung dieses Begriffes der Erkenntnis mitkonzipiert. Diese

Konzeption ist nicht als eine psychologische zu denken; es handelt sich nicht um den subjektiv gültigen Konzeptionsakt, sondern um den Gedanken, daß im Begriff der Erkenntnis die Geltung der Erkenntnis gerade als Erkenntnis gedacht wird, daß jener Begriff der zusammenfassende Ausdruck aller derjenigen Merkmale ist, die für die Erkenntnis charakteristisch sind. Die innere und unlösbare Zugeordnetheit des Begriffes der Geltung zu dem Begriff der Erkenntnis und der durch diese Zugeordnetheit zum Ausdruck kommende logische Sinn des Geltungsproblems ist also so zu verstehen, daß, wo immer der Begriff der Erkenntnis gedacht wird, die Erkenntnis überhaupt als eine geltende gedacht wird.

Hat sich nunmehr ergeben, daß es der Begriff und das System der Erkenntnis ist, in denen der logische Sinn des Geltungsgedankens zur Geltung kommt, so entsteht nunmehr die Aufgabe, diesen Begriff des logischen Geltungszusammenhanges, m. a. W. den Begriff der Erkenntnis in Hinsicht auf seine eigentümliche logische Bedeutung und Tragweite näher ins Auge zu fassen, und die im Begriff und System der Erkenntnis zum Ausdruck kommende logische Geltungskraft genauer zu bestimmen.

2. Der Begriff des logischen Geltungszusammenhanges.

a) Der größte und entscheidende Fortschritt in der Aufdeckung und Entwickelung der in sich gegründeten und der Psychologie gegenüber durchaus selbständigen Geltungsreihe der Erkenntnis geschah durch die transzendentale Logik und durch die dieser eigentümlichen Methode.[1]) Will man den tiefsten Sinn und die tiefste Bedeutung der Transzendentalphilosophie in eine kurze Formel fassen, so wird man sagen dürfen, daß ihr eigentliches Wesen und ihr eigentümlicher Wert in dem Gedanken der unerschütterlichen Autonomie der Erkenntnis, in dem Gedanken der Eigengeltung und Eigengesetzlichkeit der Erkenntnis ruht. Diese Philosophie macht endlich rücksichtslos Ernst mit dem großen Ansatz des Descartes, daß das Sein auf das Denken sich gründe; sie bildet diesen Ansatz fort zu einem allbegründenden System, ohne daß auch nur an einem Punkte die methodische Selbständigkeit

[1]) A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, I, 1908, S. 1, 252 u. ö.

der Erkenntnis verleugnet oder abgeschwächt wird, die sich bei Descartes bekanntermaßen doch schließlich der transzendenten, der metaphysischen Dignität Gottes unterordnet.

Aber diese Autonomie der Erkenntnis wird von der Transzendentalphilosophie nicht einfach behauptet, sondern sie wird nachgewiesen, sie wird in ihrer autonomen Geltung begründet. In welcher Weise? So, daß der Standpunkt der Vernunft als Gesichtspunkt und Prinzip, als methodischer Leitfaden der Untersuchung selber zur Geltung kommt. M. a. W.: Die Erkenntnis gilt in der Transzendentalphilosophie nicht als ein einzelner Akt, nicht als ein Verband einzelner Akte, nicht als eine Summe einzelner Erkenntnisse und einzelner Erkenntnisstücke. Das hieße, die Erkenntnis abhängen lassen von dem Vorgang des Erkennens.[1]) Aber nicht um das Erkennen handelt es sich bei dem Problem der Transzendentalphilosophie. Denn sonst wäre die bloß geschichtliche Tragweite, die dem psychologischen Geltungsmoment zukommt, noch nicht im Prinzip überwunden. Und zugleich würde sich der emotionale Hintergrund des psychologischen Begriffs des Erkennens immer wieder merkbar machen. Damit aber wäre die Autonomie der Erkenntnis erschüttert. Beides aber, sowohl die Autonomie als die Erkenntnis (und nicht das Erkennen) ist ins Auge zu fassen und in ihrer Geltung zu erhellen. Es gilt im Gegensatz zu dem psychologischen Geltungswert des Erkennens, das den Charakter der Subjektivität unabstreifbar an sich trägt, den objektiven, wissenschaftlichen Geltungswert der Erkenntnis, ihren systematischen und prinzipiellen Gehalt zu bestimmen und zu würdigen, und zu zeigen, worin denn dieser objektive Geltungswert zum Ausdruck kommt, durch welchen Gesichtspunkt er seine Objektivität erweist, wodurch er sich als Erkenntnis rechtfertigt.

Zur Verdeutlichung dieses Punktes sei noch einmal eine Gegenüberstellung der transzendentallogischen Geltungsreihe und der psychologischen eingefügt.

Die psychologische Betrachtung des Erkennens untersucht nicht die Erkenntnis als solche, nicht die in ihr gedachte objektivgültige Verknüpfung von Einsichten, Urteilen, Schlüssen, sie hat es vielmehr mit dem Erkennen als Erlebnis zu tun, das als psychologische Tatsache oder Begebenheit in dem menschlichen Bewußtsein auftritt und unter den Bedingungen desselben, eben als

[1]) Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, 1902, S. 3.

eines menschlichen Bewußtseins, steht. Sie verfolgt also den empirischen Verlauf des Erkennens, ganz besonders — und darin kommt ein außerordentlich bedeutsamer Unterschied der erkenntniskritischen Analyse gegenüber zum Ausdruck — beachtet sie auch die Beziehungen, die der Vorgang des Erkennens zu den anderen Erlebnissen des Bewußtseins, also zu Willens- und Gefühlsäußerungen aufweist. Die Psychologie des Erkennens berücksichtigt im letzten Grunde stets die Totalität des Bewußtseins, ihr Objekt ist der vorstellend-wollend-fühlende Mensch, es ist der Mensch in der ungebrochenen Ganzheit seines Lebens und Erlebens.

Im genauen methodischen Gegensatz dazu sondert die erkenntniskritische Analyse aus jener Totalität einen bestimmten Geltungszusammenhang heraus; sie reflektiert nicht auf den erlebten und erlebbaren Erkenntnisakt, den sie in seinem Erlebnischarakter garnicht antastet, sondern sie bezieht sich auf den erkenntnismäßigen Gehalt, der, wenn man so will, in dem Erkenntniserlebnis, d. h. dem Erkennen, steckt; sie sucht die prinzipielle, die objektive Bedeutung auszuzeichnen, die gegenstandskonstituierende, wissenschaftermöglichende Geltung zu bestimmen, in der nicht sowohl das zum Ausdruck kommt, was das Bewußtsein erlebt, als dasjenige, durch welches alle empirische Tatsächlichkeit, somit auch die des Erlebnisses, gesetzmäßig begründet wird.

Der Begriff der objektiven Bedeutung der Erkenntnis bezieht sich also nicht auf das Erlebnis des Bewußtseins; es ist vielmehr die Gesetzlichkeit des Bewußtseins, die in diesem Begriff ausgezeichnet wird, und auf die sich der Begriff der objektiven Bedeutung der Erkenntnis bezieht. Selbst die Psychologie des Erkennens ist, da sie doch eine Erkenntnisart des Erkennens ist, als Erkenntnis, als Theorie, als Wissenschaft bezogen auf den Begriff der Gesetzlichkeit, d. h. sie ist logisch von ihm abhängig, sie ist ihm logisch untergeordnet. Um eine Aussage psychologischer Natur über das Erkennen zu machen, muß der Begriff der objektiven Geltung und der Begriff der Gesetzlichkeit dieser Aussage-Geltung unabweisbar vorausgesetzt werden. Diese Aussage selber ist ihrem Sinne nach nichts Psychologisches; sie ist eine Größe von objektiver, theoretischer Bedeutung. Und so ist, logisch gesehen, jegliche Bestimmung des Erlebnisses, jegliche Aussage über dasselbe, also überhaupt jede über den bloßen Zustand des Erlebens als solchen hinausgehende theoretische Kundmachung desselben geknüpft an begriffliche Bestimmungen, welche letzlich selber, wie sich noch

des Genaueren zeigen wird, an dem Begriff der Gesetzlichkeit, des gesetzmäßigen Zusammenhanges oder, wie man auch sagen kann, an dem Begriff des Systems orientiert sind und erst von dieser Grundlage aus die Geltung begriffsmäßiger Bestimmungen besitzen.

Dieser Begriff der Gesetzmäßigkeit oder des Systems erschöpft sich seinem prinzipiellen Gehalt und seiner Bedeutung nach keineswegs in dem erlebbaren Erkenntnisakt; vielmehr ist er in seiner sachlichen Geltung so sehr von ihm unterschieden, daß er prinzipiell überhaupt nichts mit ihm zu tun hat. Man kann vielleicht sagen, jener erlebbare Erkenntnisakt ist die psychologische Darstellung und Erscheinung eines Erkenntniswertes in dem menschlichen Bewußtsein. Aber die Erkenntniskritik reflektiert nicht auf diese Erlebniserscheinungen in dem menschlichen Bewußtsein; sie macht auch dieses Bewußtsein nicht zum Stützpunkt für ihre Deduktion, da dann stets nur eine „subjektive Einheit", um mit Kant zu sprechen, zu Grunde gelegt würde; die transzendentale Deduktion wird hingegen von dem Gesichtspunkt der Objektivität geleitet, und sie sucht in ihrem ganzen Vorgehen diejenigen Momente der Erkenntnis herauszustellen und als „Bedingungen" auszuzeichnen, die nicht subjektiv-empirische, sondern objektive, das heißt: allgemeingültige und notwendige Bedeutung für die Erkenntnis besitzen. So geht sie auch nicht zurück auf die subjektive Einheit des empirischen Bewußtseins, die nur einen subjektiv-psychologischen Wert darstellt, sondern auf „die transzendentale Einheit der Apperzeption", die als höchste und letzte Bedingung der Erkenntnis des Objekts den objektiv gültigen Grundwert der Erkenntnis darstellt.[1]) Diese Einheit ist nicht als der empirisch-synthetische Komplex der psychologischen Bewußtseinsvorgänge aufzufassen, sondern als die transzendental-synthetische Grundlage, als der Inbegriff und das Prinzip der „logischen Funktion der Urteile"; es ist diejenige Einheit, die sich dann in die Sonderwerte der einzelnen Synthesen, d. h. in die Kategorien und in die transzendentalen Grundsätze differenziert. In treffender Weise bezeichnet Eduard von Hartmann dieses Verhältnis zwischen der synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption und den einzelnen Synthesen als Selbstdifferenzierung

[1]) Streng genommen kann man überhaupt nicht von der subjektiven „Einheit" des Bewußtseins sprechen. Denn diese Einheit ist nur eine scheinbare, insofern als sie das veränderliche Resultat einer Vielheit veränderlicher psychologischer Faktoren darstellt.

der logischen Determination von den allgemeinsten Beziehungsformen zu immer spezielleren.[1])

Überhaupt ist die Erfassung einzelner psychologischer Wahrnehmungen, einzelner Vorstellungen, und um welche einzelnen Bewußtseinstatsachen auch immer es sich handeln mag, an die grundlegende Voraussetzung der Einheit gebunden. Zunächst muß die Einheit der Erkenntnis in ihrer Geltung gedacht werden, und dann erst kann von hier aus der Weg zur Bestimmung der einzelnen Bewußtseinsinhalte beschritten werden.

Die transzendentale Analyse sondert also die objektiv gültigen, d. h. die gesetzlichen Bedingungen der Erkenntnis aus dem empirisch-psychologischen Erkenntnisvollzug des Bewußtseins heraus, in der transzendentalen Einheit der Apperzeption und in den ihr ein- oder untergeordneten Synthesen (Raum- und Zeitanschauung, Kategorien, transzendentale Grundsätze) deckt sie solche Bedingungen und Grundlagen auf. Damit hat sie eine neue Geltungsordnung, eine selbständige Reihe von eigentümlichen Geltungswerten entwickelt. Damit hat sie einen Geltungszusammenhang von logisch-objektiver und objektiv-logischer Bedeutung nachgewiesen. —

b) Die Geschlossenheit und Selbständigkeit dieser Geltungsordnung muß nun gegen eine Überlegung gesichert werden, die mit Vorliebe dazu neigt, in den logischen Geltungszusammenhang ein nicht logisches Kriterium einzufügen, und zwar an grundlegender Stelle, und die auf diese Weise, zwar ganz unbewußt, die Geschlossenheit und damit auch die Autonomie der logischen Struktur auflöst und zersprengt.

Wenn von dem logischen Geltungszusammenhang gehandelt werden soll, so soll von einem Zusammenhang gehandelt werden, der theoretischen, begrifflichen, erkenntnismäßigen Charakter besitzt. Damit ist gesagt, daß in diesen Zusammenhang kein Glied eintreten, daß für ihn kein Gesichtspunkt gültig gemacht werden darf, der dem logischen Sinn dieses Zusammenhanges nicht innerlichst angemessen ist, daß besonders für seine Begründung und Sicherstellung kein Kriterium verwendet werden darf, das der theoretischen Geltungsbedeutung dieses Zusammenhanges widerspricht. Und doch hat die ältere, formale Logik ein solches Kriterium gerade für den Zweck der letzten Sicherstellung der Erkenntnis oft gebraucht.

---

[1]) Eduard v. Hartmann, Kategorienlehre, 1896, S. VIII, X.

Seit altersher wird nämlich das Gefühl der Evidenz als das entscheidende Wahrheitskriterium anerkannt. Hier seien nur zwei Vertreter dieses Gedankens angeführt: Spinoza und Sigwart. Spinoza sagt: „Wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich, daß er eine wahre Idee hat und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln".[1]) Ferner heißt es in seinen Briefen einmal: „Das Wahre ist der Prüfstein seiner selbst und des Falschen".[2]) Und Sigwart erklärt: „Ebenso wie das Gefühl der Gewißheit, welches auf logischem Gebiete das objektiv notwendige Denken scheidet von dem individuell zufälligen und durch wechselnde psychologische Motive bestimmten, ein Letztes ist, über das nicht zurückgegangen werden kann . . ."[3])

Aber das Gefühl der Evidenz zur Grundlage der logischen Geltungssphäre machen, das bedeutet immer wieder eine Konzession an den Psychologismus, das bedeutet, jene Sphäre an ihrem tiefsten Punkte, nämlich bei der Begründung ihrer Geltung, auf ein Moment psychologischer Natur stützen wollen. Abgesehen von der logischen Unbestimmtheit und Unfaßlichkeit des Evidenzgefühls ist überhaupt kein Gefühl, und sei es das höchste und stärkste, sachlich ausreichend für die logische Begründung eines Zusammenhanges. Keines Erlebnisses Gewalt und Universalität können im mindesten die theoretische, die logische Geltung, sei es eines ganzen Zusammenhanges, sei es eines Teilbegriffes, verbürgen. Man kann die Schönheit eines Kunstwerkes noch so tief empfinden — so hat doch diese Empfindung mit der rein theoretischen und erkenntniskritischen Aufgabe, die in der Grundlegung der Ästhetik besteht, nichts zu tun. Die Empfindung ist, wie jedes psychologische Phänomen, ein seelischer Tatbestand. Ein solcher vermag keine begründende Funktion zu übernehmen, ein solcher hat keinen logischen Geltungswert, bedarf er doch selber der erkenntniskritischen Begründung.

In der Abweisung der „unmittelbaren Gewißheit" als des Kriteriums für die Geltung der Wahrheit im theoretischen, wissenschaftlichen Sinne unterscheidet sich die Wissenschaft von der Praxis des Lebens, für die das Kriterium der

[1]) Spinoza, Ethik II, Lehrsatz 43: Qui veram ideam habet, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare; vgl. auch II, Lehrs. 21 Anm.

[2]) Spinoza, Brief 74: Est enim verum index sui et falsi.

[3]) Sigwart, Logik II, 3. Aufl., S. 755 f.

Evidenz fast immer die Bedeutung der endgültigen Sicherung und Besiegelung besitzt,[1]) unterscheidet sie sich auch von jeglichem Erlebnis, und sei es das tiefste und erhabenste. Die logische Geltung begründen, das heißt, die begründende, erkenntnisstiftende, also kategoriale und systematologische Bedeutung nachweisen, die Begriffe, Urteile, Schlüsse innerhalb des Erkenntniszusammenhanges besitzen, das heißt zeigen, daß und inwiefern diese Begriffe, Urteile, Schlüsse, indem sie in dem Erkenntniszusammenhang auftreten, konstitutive Bedeutung besitzen für den logisch-objektiven Aufbau des Erkenntniszusammenhanges. Und indem gezeigt wird, daß sich der Erkenntniszusammenhang in und mittels jener logischen Elemente systematisch entfaltet, wird auch seine logische Eindeutigkeit und Notwendigkeit und damit seine grundsätzliche Verschiedenheit von dem psychologischen Erlebniszusammenhang erwiesen. Der theoretische Zusammenhang, den die Erkenntnis darstellt, und der die Geltung der Erkenntnis darstellt, ist ein Zusammenhang, der in jedem Punkte, in jedem Schritt den Charakter der Objektivität und Allgemeingültigkeit besitzt, und der in dieser seiner Struktur einer Begründung durch das Evidenzgefühl unbedürftig ist. Die Autonomie der Erkenntnis, m. a. W.: die Autonomie des theoretischen Begründungszusammenhanges darf nicht angetastet werden, wenn nicht Philosophie und Wissenschaft ihren Begriff aufgeben wollen.

Aber sie kann im logischen Sinne auch garnicht angetastet werden. Denn um einen Zweifel an der Autonomie der Erkenntnis auszusprechen und diesen Zweifel irgendwie zu begründen, muß die autonome Geltung der Erkenntnis als solche vorausgesetzt werden, wenn anders überhaupt jener Zweifel einen theoretischen Sinn, eine theoretische Geltung haben soll. Auch der Zweifel

---

[1]) Sehr gute Ausführungen gibt in dieser Richtung W. Wundt, Logik, Band I, Erkenntnistheorie, 1906, S. 407 ff., besonders S. 410: „In der ungeheuren Mehrzahl der Menschen regt sich niemals der Gedanke, daß man andere Kriterien der Wahrheit als diese (sc. „unmittelbare Gewißheit") verlangen könne, und selbst ihrer werden sie sich nur unvollständig bewußt. — Die Wissenschaft gelangt aber bald zu der Überzeugung, daß, was für die Zwecke des praktischen Lebens als objektiv gegeben angenommen werden kann, dennoch nicht die zureichende Bürgschaft objektiver Gewißheit in sich trägt". Vgl. ferner Benno Erdmann, Logik I. Band, 2. Aufl. 1907, S. 525: „Die Selbstverständlichkeit fällt diesem ihrem Sinne nach mit der Notwendigkeit der Geltung nicht zusammen".

steht im System und in der Einheit der Erkenntnis, auch er ist nur ein Moment in der Erkenntnis.[1])

So steht die Erkenntnis vor uns als ein einheitlicher, autonomer, in sich gefestigter Begründungszusammenhang, dessen einzelne Glieder in der Form der Notwendigkeit zur Einheit der Erkenntnis zusammengeschlossen sind. Was im Begriff der Erkenntnis im letzten Grunde gedacht wird, das, was die innere Geltung, die logische Geltung dieses Begriffes ausmacht, ist der Gedanke des einheitlichen, streng geschlossenen, streng selbständigen Zusammenhanges der Erkenntnis, ist der Gedanke der objektiven Notwendigkeit dieses Zusammenhanges. Im Begriff der Erkenntnis werden alle einzelnen Erkenntnisse notwendig auf die Einheit, auf die einheitliche Ordnung der Erkenntnis bezogen. In ihm wird notwendig die Einheit der Erkenntnis und die Erkenntnis notwendig als Einheit gedacht. So bezieht sich die Geltung der Erkenntnis auf die Einheit der Erkenntnis, die als geltend gedacht wird. Und die Geltung der einzelnen Erkenntnisse und einzelnen Erkenntnisgebiete ist abhängig von der grundsätzlichen und grundlegenden Geltungseinheit der Erkenntnis; sie ist in dieser gesetzt und begründet. Die Erkenntnis überhaupt stellt eine Geltungseinheit dar, durch welche alle Teileinheiten der Erkenntnis ihre prinzipielle und methodische Sicherung erhalten.

Der Begriff des logischen Geltungszusammenhanges enthüllt sich uns somit als der Begriff der einheitlichen Geltung der Erkenntnis. Unter dem logischen Gesichtspunkt ist unter Geltung die objektive Geltung der Einheit der Erkenntnis zu verstehen.

Was aber heißt objektive Einheit der Erkenntnis?

---

[1]) Vgl. die soeben erschienene, ausgezeichnete Studie von R. Hönigswald, Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft, 1914, z. B. S. 14 f.: „Ein Zweifel, der auf Gründen beruht, wird nun mit Recht als ein Zweifel bezeichnet werden dürfen, der Wissenschaft zu seiner Voraussetzung hat. Er ist sicherlich ein Zweifel gemäß den Bedingungen der Wissenschaft; in solchem Sinn also auch ein Zweifel innerhalb der Wissenschaft"; vgl. ferner S. 17, 130 ff. u. ö.

b) Das System.

1. Der Systembegriff als logischer Geltungsbegriff.

a) Der Begriff der Erkenntnis, der Begriff der Wissenschaft ist mit dem Begriff des Systems unlösbar verbunden, er ist so mit ihm verbunden, daß Wissenschaft ohne Zugrundelegung des Systemgedankens nicht möglich ist.[1]) „Eine jede Lehre", so lautet eine grundsätzliche Entscheidung Kants, „wenn sie ein System, d. i. ein nach Prinzipien geordnetes Ganze der Erkenntnis sein soll, heißt Wissenschaft."[2]) Und ein anderes Mal definiert er, daß „die systematische Einheit dasjenige ist, was gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft, d. h. aus einem bloßen Aggregat derselben ein System macht."[3]) Die objektive Bedeutung d. h. die wissenschaftlich-logische Bedeutung einer einzelnen Erkenntnis ist durch den Umstand bedingt, daß ein solches Erkenntnisbruchstück der systematischen Einheit der Erkenntnis zugehört. Für etwa völlig vereinzelt auftretende Stücke der Erkenntnis, für einen einzelnen Begriff oder einen einzelnen Satz ist ihre objektive wissenschaftliche Geltung niemals nachweisbar, so groß auch ihre subjektive psychologische Bedeutung als Erlebnis, als Akt, als Vorgang in dem menschlichen Bewußtsein sein mag. Denn ein solches Bruchstück ist aus dem übergreifenden Gesamtzusammenhange der Erkenntnis herausgelöst, in dem jeder Teil allererst seine erkenntnismäßige Funktion betätigen, seine erkenntnismäßige Geltung erweisen kann, in dem er also allererst seinen erkenntnismäßigen Sinn gewinnt. Der

---

[1]) Über die immanente Beziehung zwischen dem Begriff der Wissenschaft und dem Begriff des Systems vgl. u. a. Johannes Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft, 1910, S. 11 f. und Richard Hönigswald, Zur Wissenschaftstheorie und -systematik, Kantstudien XVII, 1912, S. 28 ff.

[2]) Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, S. 467.

[3]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 685.

einzelne Begriff als einzelner ist ein ganz künstliches Gebilde, dem ein theoretischer Geltungscharakter, dem wissenschaftliche Valenz nicht zukommt. Seinen wissenschaftlichen Wert, seine „Wahrheit" erhält er „stets nur als Glied eines theoretischen Gesamtkomplexes".[1])

Der tiefste Grund für diese Bezogenheit jedes Begriffes auf die Systematik der Erkenntnis ruht darin, daß der einzelne Begriff eine Abbreviatur des Systemgedankens, eine Determination dieses Gedankens in bezug auf eine bestimmte Stelle im System darstellt. Er ist der Ausdruck des logischen Gesamt-Bildungsprozesses und nur unter methodischer Zugrundelegung des Gedankens der systematischen Einheit überhaupt aufstellbar, überhaupt konzipierbar. Er ist, unter prinzipiellem Gesichtspunkt, ein logischer Spätling, ein Trieb an dem wurzelhaften Stamm der logischen Einheit überhaupt. Die in ihm vollzogene Synthese der Merkmale zu der Einheit, die er darstellt, verläuft ihrer logischen Verfassung nach unter der Leitung des Gedankens der systematischen Einheit, die damit ihren funktionalen Charakter als systematisierende Vereinheitlichung wirksam zeigt.

Das ist auch der Grund dafür, daß moderne Darstellungen der Erkenntnistheorie und Methodenlehre nicht mit der Analyse des Begriffes beginnen, und von hier aus zu der des Urteils und dann zu der des Schlusses übergehen, um endlich in einem zweiten Teile erst die Theorie der Methoden zu entwickeln. Prinzipiell gesehen gehört die Analyse des Systemgedankens an die Spitze jeder Wissenschaftstheorie, da nur im System und durch dasselbe die Grundlegung der Wissenschaft erfolgt, da der Begriff der Wissenschaft innerlichst bezogen ist auf den Begriff des Systems.[2]) Das aber

---

[1]) Cassirer, S. 194. Eine gute Formulierung des oben ausgeführten Gedankens von der Verflochtenheit aller Erkenntnisstücke in dem Ganzen der Erkenntnis und ihrer systematischen Abhängigkeit von diesem Ganzen bei G. Uphues, Zur Krisis in der Logik, 1903, S. 81: „Es gibt keine Einzelwahrheit, keine getrennt für sich bestehenden Einzelwahrheiten, alle Wahrheiten hängen aufs engste untereinander zusammen und bilden sozusagen nur eine Wahrheit oder, wenn man lieber will, ein System, ein Reich von Wahrheiten. Diese eine Wahrheit oder dieses System, dieses Reich der Wahrheit ist der eigentliche Gegenstand des Erkennens". Ich finde dieses Zitat in der Studie von Fritz Münch, Erlebnis und Geltung. Kantstudien, 1913, Ergänzungsheft 30, S. 101, in der auch wiederholt, wenngleich mehr gelegentlich, auf die zentrale Bedeutung des Systemgedankens hingewiesen wird.

[2]) Vgl. R. Hönigswald, Zur Wissenschaftstheorie S. 29, 31, 33, 47, 71 u. ö.

bedeutet im Grunde nichts anderes, als daß der Begriff der Einheit der Erkenntnis in seiner grundsätzlichen Bedeutung zum leitenden Ausgangspunkt jeder Theorie der Erkenntnis aufgestellt sein muß. Dabei ist es gleichgültig, ob die Theorie der Naturwissenschaften oder die Grundlegung der Geschichtswissenschaften ins Auge gefaßt wird. Der Gegensatz zwischen naturwissenschaftlicher und geschichtswissenschaftlicher Begriffsbildung, so sehr er im Einzelnen methodisch ausgebaut werden mag, ist gegenüber dem Einheitsgedanken der Erkenntnis ein logisch sekundärer. Im Begriff der systematischen Erkenntnis ist die übergreifende Einheit für den naturwissenschaftlichen wie den geschichtswissenschaftlichen Begriff gegeben.[1]) Und aus systematischer Überlegung heraus ist es begründet, wenn gegenüber der „Spaltung" der wissenschaftstheoretischen Methodik z. B. in die generalisierende (naturwissenschaftliche) und in die individualisierende (geschichtswissenschaftliche), betont wird, daß dieser Unterscheidung gegenüber die Einheit des Erkenntnisbegriffes nicht in den Hintergrund treten dürfe.[2]) Die Entwickelung einer einzelnen, für ein bestimmtes Wissenschaftsgebiet gültigen Methode, die Abgrenzung derselben von jeder anderen setzt logisch den Begriff und damit die Einheit der Methode überhaupt voraus. Die Einteilung oder Aufteilung des systematischen Ganzen der Erkenntnis in verschiedene Gebiete, welche Gebiete durch ihre Methoden konstituiert werden, ist nur möglich, wenn die Einheit der Erkenntnis zu Grunde gelegt, wenn die systematische Beziehung aller Glieder zum Ganzen vorausgesetzt ist.[3]) Die Analyse ist ein Schritt *nach* der Synthese. Erst innerhalb des universalen theoretischen Systemgedankens differenzieren sich die Methoden der Untersuchung, deren wissenschafts-theoretischer Wert, sofern sie wissenschaftliche Untersuchungsformen sind, auch in ihrer speziellen Entwicklungslinie notwendigerweise prinzipiell unverändert bleibt. (Näheres später.) Erst innerhalb oder gleichsam erst unterhalb dieser *übergreifenden* Theorie vollziehen sich die Entwickelungen der *besonderen* Grundlegungen, der *einzelnen* Wissenschaftstheorien.[4])

---

[1]) Vgl. Cassirer, S. 302 u. ö.

[2]) Hönigswald, S. 47, 71, 76 u. ö.

[3]) Vgl. Cassirer, S. 302 f.

[4]) Die übergreifende Einheit des Begriffes der Erkenntnis ist auch betont und gut herausgearbeitet bei Kurt Sternberg, Zur Logik der Geschichtswissenschaft S. 14 f. u. a. a. O.

Und wie die Wissenschaften, so ist also auch ihre philosophische Begründung und Theorie selber als Theorie an dem Systemgedanken orientiert, sie baut sich durch ihn als Wissenschaftstheorie auf und besitzt in ihm ihr logisches Rückgrat. So richtig es also ist, in Kants Kritik der reinen Vernunft die kritische Begründung der Euklidischen Mathematik und im Besonderen der mathematischen (Newtonischen) Naturwissenschaft zu erblicken, so wenig erschöpft doch diese Bestimmung den prinzipiellen Sinn der kritischen Problemstellung und die prinzipielle Tragweite derjenigen Tendenz, in der jene Problemstellung zur Behandlung und Auflösung kommt. Wenn auch die Vernunftkritik in ihren Ausführungen ausdrücklich die Begründung der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaften vornimmt, so ist doch der Gedanke des transzendentalen Apriori nicht minder gültig auch für das Problem der Grundlegung der Kultur- oder Geschichtswissenschaften: ist er doch gültig für das Problem der Grundlegung der Erkenntnis überhaupt. Die kritische Begründung des Begriffes der Geschichte muß sich in denselben methodischen Bahnen und unter Voraussetzung desselben Geltungswertes des Apriori bewegen, wie die Begründung des Naturbegriffes[1]), oder aber es müßten zwei verschiedene Erkenntnisbegriffe, zwei heterogene Begriffe von systematischer Gesetzlichkeit gedacht und entwickelt werden, um das Recht einer solchen Dualität der Grundlegungen zu erweisen. Das aber ist logisch unmöglich, logisch undurchführbar. Also auch dem Begriff der Geschichte gegenüber, selbst wenn man diesem Problemgebiet den Begriff des „Individuellen", des „Konkreten", des „Besonderen" zuordnet, und als Geschichtswissenschaft die Erkenntnis von „Wertindividualitäten", von individuellen Wertobjekten bezeichnet, versagt nicht die begründende Kraft des Apriori als des apriorischen Geltungswertes.[2]) Nur muß man von dem Begriff des Apriori die Deutung fernhalten, als sollte und könnte durch ihn nur das Abstrakt-Generelle, das Formale im Sinne des Allgemeinen an der Erkenntnis zur Auszeichnung und Begründung gelangen, während es sich doch bei jenem Begriff um die Hervorhebung des Prinzipiellen, des Allgemeingültigen, nicht des allgemeinen Faktors der Erkenntnis handelt.

[1]) Vgl. auch F. Münch, Das Problem der Geschichtsphilosophie. Kantstudien XVII, Heft 4, 1912, S. 351 f. und Kurt Sternberg, Zur Logik der Geschichtswissenschaft.

[2]) Abweichend Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte, 1902, S. 7 ff. u. ö.

Diese auf das Prinzipielle, auf das Kategoriale der Erkenntnis bezogene Problemstellung der Transzendentalphilosophie macht die kritische Untersuchung auch unabhängig von dem Schicksal der einzelnen konkreten Wissenschaften, deren Begründung sie sich widmet. Sie ist nicht verwebt in die Entscheidung und den Ausgang des Streites, der sich in Bezug auf die wissenschaftliche Geltung der mathematischen Axiome Euklids erhoben hat. Ebenso wenig ist sie durch die entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise erledigt oder überwunden. Bedarf doch auch diese der kritischen Begründung.[1]) Ihr Blick ist gerichtet auf das Grundgefüge der Erkenntnis, auf die Gesetzlichkeit, auf die synthetische Notwendigkeit der Erkenntnis, und nicht auf die einzelnen Erkenntnisse, wie diese im Laufe der geschichtlichen Entwickelung und unter dem Einfluß bestimmter geschichtlicher Umstände hervorwachsen und sich geschichtlich weiterentwickeln. Sie steht nicht etwa jenseits der geschichtlichen Entwickelung in einer abgezogenen metaphysischen Sphäre, sondern sie hat die denkbar innigste Beziehung zu der geschichtlichen Entwickelung, indem sie diese logisch zu begründen, indem sie diese aus den Prinzipien der wissenschaftlichen Vernunft zu rechtfertigen, und also eine „Kritik der historischen Vernunft“ zu geben unternimmt und zu geben vermag.

Es ist somit nicht zutreffend, wenn die kritische Philosophie als ein Ausdruck des naiven und dogmatischen Glaubens der Aufklärungszeit an die Absolutheit ihrer Wissenschaften bezeichnet wird. Mit lebendigem Auge sah Kant die gewaltige wissenschaftliche Entwickelung seiner Zeit. Hat er doch selber an dieser Entwickelung regsten Anteil genommen und sich um ihre Förderung denkwürdige Verdienste erworben. Nur sah er zugleich, daß alle Entwickelung Halt mache an dem Begriff der Notwendigkeit, an dem Begriff der synthetischen Gesetzlichkeit, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie selber ihrer logischen Valenz nach diesen Begriffen untersteht, weil diese Begriffe es sind, die auch „Entwickelung“ allererst „möglich machen“, insofern als ohne sie „Entwickelung“, d. h. der Begriff der Entwickelung, nicht gedacht werden kann.

Aber ebenso unabhängig wie die Transzendentalphilosophie von der geschichtlichen Lage der Kultur und von der Gestaltung

[1]) Vgl. Menzer, Kants Lehre von der Entwickelung etc., S. 407 ff.

einzelner Wissenschaften ist, ebenso unabhängig ist sie, verstanden aus dem Zentrum ihres Sinnes und ihrer Problemstellung, von den einzelnen Ausführungen und Durchführungen, wie sie dann von KANT selber vorgenommen sind. Es ist kein Einwand gegen sie, wenn man etwa auf die Abwandelungsversuche der Kategorientafel oder auf die Unstimmigkeit zwischen einzelnen Definitionen und Ausführungen über einen und denselben Gegenstand hinweist. Als ob KANT, der als Mensch auch allem Menschenschicksal untertan war, nicht in sich eine Entwickelung erlebt hätte. Als ob es sich überhaupt um KANT handele, und nicht vielmehr um den Sinn der kritischen Philosophie. Und auch der Hinweis darauf, dieser oder jener Teil an der Vernunftkritik sei widerlegt und somit veraltet und überholt, bedeutet keinen Einwand gegen ihren Sinn. In dieser Beziehung hat O. LIEBMANN ein ausgezeichnetes instruktives Votum gefällt, wenn er sagt: „Sämtliche Einzeldoktrinen der Kritik der reinen Vernunft sind streitig, oder zweifelhaft, oder bereits widerlegt. Aber der ganze Standpunkt, der Grundgedanke des Werkes ist unveraltet und unsterblich".[1])

Aber abgesehen von KANT, so ist auch sonst die grundsätzliche und apriorisch-gesetzliche Bedeutung betont worden, die dem Systembegriff innewohnt, dessen Geschichte zu schreiben eine der wert- und reizvollsten Aufgaben wäre. Es sei hier in erster Linie auf HEGEL hingewiesen. Nach ihm ist die Realität und Geltung der Wahrheit der Kompetenz des wissenschaftlichen Systems unter-

[1]) O. LIEBMANN, Gedanken und Tatsachen: II, S. 8. — Es würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen, sollte eine ausdrückliche Rechtfertigung und Verteidigung der Kantischen, der kritischen Erkenntnistheorie Einwänden und Ablehnungen gegenüber versucht werden, die nicht diese oder jene Einzelheit, sondern die das Ganze jener Theorie, die ihre logische Möglichkeit und Haltbarkeit betreffen. Von solchen Einwänden und Ablehnungen nenne ich als die immerhin beachtenswertesten: EDUARD VON HARTMANN, Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. Eine Sichtung und Fortbildung der erkenntnistheoretischen Prinzipien Kants, 1. Aufl. 1871; DERSELBE, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, 1. Aufl. 1889. JOHANNES REHMKE, Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Eine Erkenntnistheorie, 1880. Von dem Standpunkt der „Grundwissenschaft" aus fortgeführt ist die Polemik dieser Schrift in desselben Verfassers „Philosophie als Grundwissenschaft", S. 438 ff. Endlich nenne ich L. NELSON, Über das sogenannte Erkenntnisproblem, 1908. — Eine Rechtfertigung der allgemeinen Erkenntnistheorie läßt sich im gewissen Sinne dadurch leisten, daß man tatsächlich Untersuchungen erkenntnistheoretischer Natur vornimmt und auf den KANTIANISMUS und NEUKANTIANISMUS als Belege für diese Untersuchung hinweist.

stellt. „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein.“[1]) Und er betont immer wieder, „daß das Wissen nur als Wissenschaft oder als System wirklich ist und dargestellt werden kann; daß ferner ein sogenannter Grundsatz[2]) oder Prinzip der Philosophie, wenn er wahr ist, schon darum auch falsch ist, insofern er nur als Grundsatz oder Prinzip ist.“[3]) Ein Grundsatz muß sich als konstruktives Grundelement der gesetzlichen Erkenntnis erweisen, er muß sich in der gesetzlichen Entfaltung des Systems bewähren, er muß zeigen, daß er ein notwendiger Gesetzesausdruck der unendlichen Spontaneität des Verstandes ist, um als Grundsatz gelten zu können. Das ist Hegels tiefsinnige Meinung.

Ebenso ist die Philosophie der Gegenwart erfüllt von der Einsicht in die grundlegende Bedeutung des Systembegriffes. An ihrer Spitze der Neukantianismus. In der Betonung und in dem genaueren Nachweis jener Bedeutung geht er sicherlich auf eine der tiefsten Intentionen Kants zurück. An dieser Stelle sei nur Natorp genannt. Natorp betont, daß der logische Ursprung, daß die logische Grundlage der Erkenntnis in dem „ursprünglichen Zusammenhang aller schöpferischen Faktoren des Denkens“[4]) zu erblicken sei. In ihm komme die unzerreißbare Einheit alles Denkens unmittelbar zum Ausdruck, jene Einheit, „durch die jedes herausgehobene einzelne Element des Denkens die anderen alle zwingend herbeiführt und scheinbar aus sich heraus setzt.“ Näher bestimmt, bedeutet jene Einheit nur, „daß das Ganze der logischen Aufgabe damit voraus bezeichnet sei. Das ist immerhin nicht wenig, denn die Aufgabenstellung bleibt leitend für den ganzen Aufbau des logischen Systems.“[5]) Doch ist das System nicht etwa als Tatsache, nicht als etwas Perfektes hinzustellen, wozu wohl das Wort „System“ als der „Zusammenstand“ der Faktoren verleiten könnte. Es ist vielmehr „erst die letzte, ja überhaupt nicht abschließend lösbare, weil unendliche Aufgabe. Als solche sollte

[1]) Hegel, Phaenomenologie des Geistes, Vorrede S. 5, herausg. von Georg Lasson, Philosophische Bibliothek, Bd. 114. Stelle auch im Original gesperrt. — S. 14: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwickelung sich vollendende Wesen.“

[2]) Wie ihn etwa Fichte aufgestellt hat, gegen den sich Hegel offenbar ebenso wendet wie gegen Schelling.

[3]) Hegel, ebend. S. 16.

[4]) Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1910, S. 23.

[5]) Natorp, S. 23.

es eher »Systase« heißen: daß nichts isoliert bleiben, alles mit allem sich in Einheit und Zusammenhang fügen, zu ihr (eben in der Erkenntnis) »zusammentreten«, daß ein durchgängiger Wechselbezug sich im Rückgang zum gemeinsamen Ursprung erst knüpfen müsse."[1]) Und in gedanklich prinzipiell gleichen Ausführungen hebt ein anderer Vertreter des Kritizismus, Bruno Bauch, die grundlegende Tragweite des Begriffs des Systems und des Zusammenhanges hervor. „Ohne diesen Zusammenhang wäre überhaupt kein Erkennen möglich. Denn alles Erkennen ist Beziehung, Verknüpfung von Erkenntnisinhalten im Fortgange der Erkenntnis."[2]) Treffend formuliert auch Jonas Cohn diese grundlegende und grundbedingende Geltung des Systembegriffes mit den Worten: „Der Systematiker weiß, daß ein vereinzeltes Urteil nicht in seiner wahren Form erfaßt werden kann, daß alles auf alles angewiesen ist, er sucht daher jedes Einzelne in Beziehung zum Ganzen zu denken."[3]) Für jede historische, wie für jede prinzipielle Untersuchung ist die Erfassung des systematischen Ganzen die allerwesentlichste Sache. Erst dadurch wird die einzelne Erkenntnis und das einzelne Erlebnis philosophisch, „daß es den ihm innewohnenden Trieb über sich selbst hinaus verwirklicht und seine Einzelheit im Ganzen des Systems aufgibt."[4]) — —

b) Ist es mithin denknotwendig, die Erkenntnis als System zu begreifen, sie von dem Gedanken des Systems aus zu ergreifen, so ist diese Bestimmung lediglich in dem Sinne eines Inbegriffes aller derjenigen Beziehungen und Synthesen zu verstehen, die den Charakter der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit tragen, d. h. der Systemgedanke ist von jeder metaphysischen Setzung oder jedem psychologischen, zeitlich-kausal bestimmten und empirisch gültigen Vorstellungsablauf zu unterscheiden. Wie die metaphysische Ordnung in dem ontologischen Seinsbegriff, in der Hypostase des Geltungsbegriffes, und die psychologische Wertordnung in dem Erlebnis und in dem dieses Erlebnis begleitenden Komplex von Gefühlen gipfelt, so ruht und gipfelt die logisch-theoretische Geltungsordnung in dem Gedanken des Systems. In ihn sind alle besonderen logischen Bestimmungen als integrierende Geltungs-

[1]) Natorp, S. 24.
[2]) Bruno Bauch, Studien, S. 65 u. a. a. O.
[3]) Jonas Cohn, Der Fortschritt der Philosophie. Logos IV, 1913, Heft 1, S. 55.
[4]) Ebend. S. 61.

begriffe und Begriffsgeltungen methodisch einbezogen. Jede begriffliche Setzung, jede begriffliche Bestimmung und Bezeichnung, jedes Moment in der logischen Analyse, jede Synthese in der Erkenntnis, jede wissenschaftliche Aufstellung und Angabe hat eine bestimmte begriffliche Geltung innerhalb des Systems der Erkenntnis, sie hat einen bestimmten Geltungscharakter, dessen Bedeutungsfestlegung nur möglich ist durch den Hinweis auf die Funktion, die das Einzelne in dem Aufbau und für das Zustandekommen des Ganzen, eben des Systems, ausübt. Das Einzelne gilt, insofern es Glied in dem System ist, insofern es im System eine Funktion ausübt. Will man die Existenz von Werten nicht dogmatisch behaupten, so ist dieses allein dadurch möglich, daß man auf diejenige umfassende Ordnung zurückgeht, der jene als Geltungswerte zu erweisenden Bestimmungen eingegliedert sind, und für die sie die Bedeutung unentbehrlicher Komponenten und Konstituenten besitzen. Niemals ist ein Geltungswert ein factum brutum, niemals hat ein factum brutum einen Geltungswert.

Da alles Begreifen und Bestimmen von Werten nur innerhalb und auf Grund der Erkenntnisordnung möglich ist, so sind überhaupt die logischen Geltungswerte nur innerhalb der logischen Erkenntnisordnung überhaupt möglich. Da aber diese Erkenntnisordnung die logisch grundlegende und grundsätzliche Geltungsordnung überhaupt darstellt, so sind auch ihre Bestimmungen die grundlegenden und grundsätzlichen Geltungswerte der Erkenntnis. Begriff, Urteil, Schluß, Methode und System, das sind die Grundgeltungswerte der Erkenntnis überhaupt, indem sie die unentbehrlichen Bedingungen und Funktionen der Erkenntnis bilden. Auch die logischen Werte können sich als solche nur betätigen, sie können eine Wert- und Geltungswirksamkeit nur entwickeln, indem sie diesem Zusammenhang, dieser Ordnung, der Erkenntnis nämlich, angehören, indem sie immanente Bestandteile dieser Ordnung sind, und als solche für diesen Zusammenhang eine Funktion ausüben; andernfalls sind auch sie nur leere Vokabeln, bloße gedankliche Ansetzungen, denen die Möglichkeit fehlt, sich zur Wertgeltung entfalten und sich in ihrer Bedeutung erweisen zu können. Wenn man in den logischen Grundformen, etwa in den Kategorien, selbständige Grundwerte erblickt und anerkennt, so ist dies nicht etwa so zu verstehen, als ob diese Grundwerte ein isoliertes, in sich ruhendes und auf sich beruhendes Dasein führten. Ein solches Dasein ist nur ein zum Zweck begrifflicher Bestimmung herge-

stelltes künstliches Abstraktionsprodukt; während jeder einzelne theoretische Geltungswert ein unmittelbares und deduzierbares Verhältnis zu einem bestimmten theoretischen Zusammenhang und zu einer bestimmten logischen Sphäre besitzt, aus der heraus und in bezug auf welche seine Geltung gerechtfertigt, d. h. deduziert werden kann. Die Sicherung aller dieser Geltungsbestimmungen steht im Zusammenhang mit der Sicherheit des Systems als des obersten Geltungswertes. Und diese Sicherung erfolgt und hat zu erfolgen nach rein und ausschließlich theoretischen und logischen Gesichtspunkten.[1]) — —

c) Die Absonderung des rein theoretischen, rein logischen Erkenntnisgehaltes von dem psychologischen Erlebnisakt, die Herausarbeitung der besonderen theoretischen Geltungssphäre als eines Gebietes von eigener, in sich gegründeter Gesetzlichkeit ist nicht, wie man annehmen könnte, auf die Logik und auf die Mathematik beschränkt. Auch die übrigen Erkenntnisgebiete stellen theoretische Geltungsordnungen von eigener Gesetzlichkeit dar. Man kann unmöglich den physikalischen Bedeutungsgehalt, der z. B. in der theoretischen Darstellung und Entwickelung der Fallgesetze Galileis ruht und in ihnen gedacht wird, identifizieren mit dem subjektiven und psychologisch verlaufenden Bewußtseinsvollzug, in und mit welchem jene Gesetze von irgend einem Individuum oder einer Gruppe solcher gedacht oder besser: erlebt werden. „Der Gedanke z. B., den wir »Gravitationsgesetz« nennen, wurde zuerst von Newton gedacht. Aber ist dieser Gedanke etwa nur

[1]) So vermag ich auch der Deutung Ed. von Hartmanns nicht zuzustimmen, der für die Kategorien, wie schon einmal erwähnt, einen doppelten Ursprung ansetzt, nämlich aus dem Logischen und aus dem Unbewußten. „Nur der erstere weist ihnen den kategorialen Charakter an; aber der letztere gibt ihnen erst den terminus ad quem, ohne den es zu keiner Beziehung, also auch zu keiner Kategorie käme. Deshalb darf auch der letztere nicht völlig ausgeschieden werden, wenn man nicht überhaupt auf Kategorien verzichten und sich auf das Logische in seiner nackten Leerheit reduzieren will." Kategorienlehre, S. 543f. Die „nackte Leerheit" des Logischen ist aber der ergiebige Boden, auf dem allererst der Begriff der Kategorie möglich ist, auf dem er einen bestimmten Sinn hat, und auf dem die Funktion der Kategorie als kategoriale Funktion überhaupt Geltung hat. Die wissenschaftliche Philosophie kann und darf das „Unbewußte" als Prinzip, als Ursprung, als Moment der Begründung nicht anerkennen, da sie damit bewußt in das Gebiet des Nicht-Wissens hinabsteigt. Wir wissen zwar Vieles nicht; aber daß wir Vieles nicht wissen, wissen wir auf Grund des Wissens.

ein Denkakt Newtons? Gewiß nicht. Tausende haben ihn seit Newton ebenfalls gedacht. Der Denkakt war bei Jedem jedesmal ein anderer und als psychisches Sein auch wohl jedesmal von jedem anderen Mal verschieden. Trotzdem war der Gedanke der Gravitation für Jeden, der ihn wirklich dachte, derselbe. Das wäre gar nicht möglich, wenn er mit dem Denkakt zusammenfiele."[1])

Jener physikalisch-theoretische Bedeutungsgehalt ist nicht nur grundsätzlich ablösbar und unterschieden von dem psychologischen Vollzug, er ist in seiner wissenschaftstheoretischen Bedeutung auch völlig unabhängig von dem empirischen Wissen, das ein Mensch von den Fallgesetzen hat, das er zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Umständen erwirbt. Das läßt sich am besten durch den Hinweis auf die Ausdrückbarkeit jenes Bedeutungsgehaltes in einer mathematisch-physikalischen Formel verdeutlichen. In dieser Formel wird und zwar mittels einer nur das Prinzipielle des Einzelfalles berücksichtigenden und herausarbeitenden Analyse das zeitlich und lokal Spezifische, das Individuell-Kausale des Einzelfalles zu logischer Allgemeingültigkeit erhoben. Diese Analyse aber ist nur möglich unter Zugrundelegung einer prinzipiellen theoretischen Voraussetzung, der des Systems oder des Gesetzes, durch einen Geltungsgesichtspunkt, durch den die Analyse ihre Direktive und ihre methodische Sicherung empfängt.[2]) Die ganze Feststellung physikalischer Gesetze in bestimmten Formeln und Definitionen vollzieht sich auf Grund einer Systematik, deren logischer Gesetzeszusammenhang durchaus selbständig und lückenlos geschlossen ist, und der in seiner Abfolge keine psychologisch-subjektiven, keine empirisch-kausalen Momente aufweist.

Und nicht anders liegt der Fall auf geisteswissenschaftlichem Gebiet. Ich versuche z. B. die religiösen Gebräuche eines Volksstammes zu beschreiben und zu bestimmen. Diese Bestimmung ist erstens ein psychologischer Vorgang in dem Bewußtsein dessen, der diese Bestimmung vollzieht. Sie spielt sich in einem empirischen Bewußtsein, in bestimmten assoziativen Formen, in einer bestimmten

---

[1]) H. Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie, Kantstudien XIV, Heft 2—3 (1909) S. 196. Überzeugend hat R. denselben Gedanken auch in seiner jüngsten, dem Gegenstand gewidmeten Studie formuliert: „Über logische und ethische Geltung". Kantstudien XIX, Heft 1—2, 1914, S. 185 ff.

[2]) A. Riehl, Logik und Erkenntnistheorie, in „Kultur der Gegenwart", Teil I, Abt. VI: Systematische Philosophie, 1907, S. 85.

Zeit und unter weiteren psychologisch-subjektiven Modalitäten ab. Und dieser subjektiv-psychologische Bestimmungsvorgang bezieht sich auf einen empirischen Tatbestand oder auf einen Komplex solcher Tatbestände. Aber in diesem psychologischen Vollzug ruht nun ein wissenschaftlicher Wert, ruht eine Erkenntnis, deren Geltung nicht in jenem Vorgang beschlossen ist, die in ihm nicht aufgeht. In dem Beschreiben und Bestimmen jener religiösen Gebräuche vollzieht sich eine begriffliche Konstruktion, ausgeführt mit den logischen Hilfsmitteln und Kategorien der Anthropologie, der Ethnologie, der Ethologie, der Geistes- und Kulturgeschichte usw. Und indem man jene Konstruktion erkenntnistheoretisch analysiert und ihren logischen Aufbau verfolgt, wird deutlich, daß in ihr ein Inbegriff theoretischer Entscheidungen, eine theoretische Wahrheit zum Ausdruck kommt, die in jenen Hilfsmitteln und Kategorien eine eigene Gesetzlichkeit, eine selbständige Wahrheitsgeltung besitzt. Diese theoretische Wahrheitsgeltung in der Bestimmung jener religiösen Gebräuche ist weder mit dem subjektiven Erlebnisvollzug, wie er sich etwa bei der Beobachtung jener Gebräuche in dem individuellen Bewußtsein des Anthropologen entwickelt, noch mit den anthropologischen und ethnologischen, überhaupt kausalen Bedingungen, unter denen jene Gebräuche entstehen und sich weiterbilden, identisch. Sie „gilt" auch und bewahrt ihre Erkenntnisbedeutung, wenn jener Forscher die Beobachtung nicht mehr anstellt, oder wenn er überhaupt nicht mehr lebt, oder wenn jener Volksstamm seine Gebräuche und Sitten von Grund aus geändert hat oder ausgestorben ist. — —

d) Aber diese an sich grundsätzliche und grundlegende Bedeutung des Systembegriffes als des logischen Geltungsbegriffes schlechthin fordert eine weitere Charakterisierung. Es muß noch bestimmter angegeben werden, in welcher besonderen Weise, in welcher besonderen Gestalt dem Systembegriff jener Geltungswert zukommt, von welchem besonderen Gesichtspunkt aus und mit welcher Begründung er ihm zugesprochen werden muß.

Diese Bestimmung des Systembegriffes läßt sich weiter so vornehmen, daß man den objektiven Geltungswert des Systembegriffes noch genauer absondert von seiner psychologischen und von seiner metaphysischen Bedeutung.

Unter psychologischem Gesichtspunkt bedeutet System den mittels der Assoziation, die die Grundform der psychologischen

Verknüpfung darstellt, hergestellten tatsächlichen Zusammenhang von Vorstellungen, Wollungen und Gefühlen, wie ein solcher Zusammenhang in dem Bewußtsein des Individuums oder einer Gruppe von Individuen auftritt und faktisch nachweisbar ist. In dem historischen Abriß über die Psychologie des Geltungsbegriffes sind Beispiele für diese Art des Systembegriffes angeführt worden; erinnert sei etwa an Vaihingers Philosophie des Als Ob, die eine ausgesprochen psychologische Interpretation des Systembegriffes gibt, insofern als das Leben ein solches System in dem Sinne eines immanent utilitarischen und pragmatischen Zusammenhanges sein soll.

Für den psychologischen Systembegriff ist also ein Doppeltes charakteristisch: a) die Form seiner Entstehung und Bildung; d. h. System ist hier derjenige eigentümlich lockere Zusammenhang psychischer Fakta, der durch das Bindemittel der Assoziation zustande kommt. Denn mit Hilfe der Assoziation wird jene nichts weniger als strenge und eindeutige Verflechtung der Elemente hergestellt, die dem psychologischen Zusammenhang eigen ist; b) die empirische Inhaltlichkeit und Zeitlichkeit dieses Zusammenhanges. Es handelt sich hier nur um die faktisch auftretenden psychischen Erscheinungen, wie sie Gegenstand des Erlebens und Innewerdens sind, und deren Tatsächlichkeit eben durch das Erleben, also durch das Hindurchgehen durch das Medium der Werterteilung, der Geltungsintrojektion, verbürgt wird.

Der metaphysische Systembegriff bedeutet die Hypostasierung des psychologischen Zusammenhanges, er bedeutet die Verdinglichung und Transzendierung der Erlebnismomente und ihrer Verbindung. Besonders charakteristisch ist bei dieser Hypostasierung, daß alle Erlebnismomente auf Ein Moment hingedrängt, in Ein Moment zusammengefaßt werden, so daß dieses im Verhältnis und im Gegensatz zu den übrigen Momenten die Bedeutung des Grundelementes, die Würde der Grundsubstanz erhält. Man denke etwa an den metaphysischen Zusammenhang, den nach Spinoza die einzelnen „Modi" in der „Substanz" oder in „Gott" besitzen. Dieser Zusammenhang, diese Sicherung, diese Verankerung der Modi wird prinzipiell nicht als eine empirisch-kausale gedacht. Die Art dieses Zusammenhanges, der Charakter dieses Systems, die Gliederung dieser Reihe aber durch rationale Prädikate festzulegen, ist unmöglich, weil hier das Denken in die Transzendenz und Überdenklichkeit hinausschweift.

Das „System“ unter dem logischen Gesichtspunkt bedeutet nun erstens formaliter nicht den empirisch-kausalen Assoziationszusammenhang, wie ein solcher de facto im Bewußtsein vorliegt. Damit aber ist nicht gesagt, daß es nun als eine transzendente Ordnung verstanden werden muß. Sonst würde man nicht den logischen Gesichtspunkt wahren und rein erhalten, man würde eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος begehen; in jenem Falle aber würde man das Logische zu einem nur zeitlich-kausal Giltigen, zu einem nur unter bestimmten Umständen Gültigen umbiegen, also erstens den Charakter der Unbedingtheit, der dem Logischen zukommt, verkennen und ihm zweitens damit die Geltung des Bedingenden, die für das Logische charakteristisch ist, nehmen.

Aber nicht nur durch diese formale Seite bestimmt sich der Begriff des „Systems“, weicht er von jenen beiden anderen Systembestimmungen ab, es tritt noch eine zweite prinzipielle Eigentümlichkeit unter einem anderen Gesichtspunkt auf. Wir sahen, daß der psychologische Zusammenhang stets einen mehr oder minder umfassenden Zusammenhang von tatsächlichen psychischen Erscheinungen darstellt, daß das psychologische System einen Zusammenhang psychischer Realitäten bedeutet. Und gerade das ist das logische System, ist das „System“ seiner logischen Geltungsbedeutung nach in keiner Weise, wie überhaupt das Logische keine der psychischen Faktizität analoge Realität ist. Wäre das der Fall, dann müßten für das Logische diejenigen Gesetze und Bedingungen in Betracht kommen, die für die psychologische Reihe bestimmend sind, nämlich die Gesetze der empirisch-kausalen Assoziation. Daß diese aber nicht das Gesetz der logischen Reihe darstellt, braucht nicht ausgeführt zu werden.

Es ergibt sich also, daß das „System“, seiner logischen Geltungsbedeutung nach, nicht der Realzusammenhang der psychischen Fakten ist. Damit aber ist nicht behauptet, daß es eine Irrealität, eine Nicht-Realität, daß es den Mangel der Realität bedeute. Diese Folgerung wäre ebenso unzulässig und übertrieben, als wenn man im obigen Falle aus dem Umstand, daß das „System“ seiner logischen Geltungsbedeutung nach nicht eine empirisch-kausale Reihe darstellt, schließen würde, es habe also transzendente Bedeutung. Gerade darin erweist sich der unvergleichliche Fortschritt, den die Entwickelung der Philosophie dem Kritizismus verdankt, daß es diesem gelungen ist, eine Geltungssphäre nachzuweisen und aufzudecken, die sich prinzipiell von jeder psycho-

logischen und auch von jeder metaphysischen Ordnung unterscheidet und abhebt.

So klar auch die Erkenntnis der prinzipiellen Selbständigkeit der logischen Geltungsreihe ist, so sicher und so distinkt sich auch diese Geltungsreihe in ihrer Sonderheit von der psychologischen abheben läßt, so schwierig ist es doch, für sie einen ihre Eigenart zu unmißverständlichem Ausdruck bringenden Namen zu finden.[1])

Doch lassen wir für diesen Augenblick diese Frage noch unentschieden, und versuchen wir jetzt erst die Bedeutung, die der Systembegriff für die Ordnung der Erkenntnis besitzt, noch weiter zu analysieren; vielleicht daß sich aus dem Fortschritt der Untersuchung die Möglichkeit ergibt, jene Frage angemessen zu beantworten.

2. Der Systembegriff als Gesichtspunkt und als Idee.

Im Vorhergehenden wurde schon angedeutet, daß der Systembegriff seinem vollen logischen Geltungssinn nach nicht in dem einzelnen Zusammenhange, der seiner Leitung untersteht, restlos aufgehe, daß er sich seiner logischen Bedeutung nach nicht in einem Zusammenhange erschöpfend darstelle. Denn in dem Begriff des Systems liegt der Gedanke des unendlichen Fortschrittes, der ununterbrochenen Kontinuität, der unendlichen Reihe, liegt der Gedanke des logischen Progressus in infinitum, für welchen der jeweils erreichte Erkenntnispunkt keinen Abschluß, sondern nur einen jeweiligen Haltepunkt bedeutet, der von sich aus unmittelbar auf den nächsten Punkt und dieser wieder auf den nächsten und so fort hinweist, ja, der den nächsten notwendig herbeizwingt. Jedes Anhalten ist nur ein vorläufiges, ein empirisches, über das hinaus die Kontinuität der Reihe zu immer neuen Stellungen hinweist.

---

[1]) Es ist bezeichnend und lehrreich, daß sich Lotze, dessen „Logik" eines der wenigen klassischen Dokumente einer reinen, psychologiefremden Logik der nachhegelschen Zeit darstellt, scheute, seinem Werk den von Zeller für Untersuchungen dieser Art vorgeschlagenen Namen: „Erkenntnistheorie" zu geben, offenbar weil ihm diese Bezeichnung, wie Bauch wohl mit Recht glaubt, das neue Gebiet nicht scharf genug von der Psychologie des Erkennens unterschied. Vgl. zur Geschichte der Terminus „Erkenntnistheorie" B. Erdmann, Logik I, S. 19f.

Empirisch und historisch kann man diesen Gedanken durch den Hinweis verdeutlichen, daß die „Erkenntnis", ihrer Einheit und Systematik nach, nirgends als abgeschlossenes Faktum vorliegt, weder in dem Prozeß des Erkenntnisvollzuges selber, noch kodifiziert in wissenschaftlichen Büchern. Was in dem Prozeß des Erkenntnisvollzuges oder in dessen literarischem Niederschlag zum Ausdruck kommt, ist nicht das „System" selber, sondern nur ein formulierter Ausschnitt oder eine mehr oder minder fragmentarische und approximative Repräsentation desselben. Was in den einzelnen Sätzen, in den einzelnen Urteilen, Schlüssen, ja in dem Ganzen einer Wissenschaft auftritt, ist stets ein relativ Fertiges, ein relativ Abgeschlossenes, ein relativ Bestimmtes.

Das „System" ist nie ein Fertiges, nie ein Abgeschlossenes, nie ein Bestimmtes, denn sonst wäre die Erkenntnis überhaupt fertig, abgeschlossen, vollendet. Schon in jedem Begriff, in jedem Urteil, in jedem Schluß macht sich neben ihrer verhältnismäßigen Bestimmtheit, neben dem Umstand, daß sie ein Stück der Erkenntnis zu prägnantem Ausdruck bringen, noch die Tendenz des Weitergehens, des Weiterweisens, der Beziehung auf weitere Begriffe, Urteile und Schlüsse geltend. Stets tritt in ihnen eine Relation hervor. Kein Begriff, kein Urteil, kein Schluß hat, wie schon erwähnt, rein für sich erkenntnismäßigen Sinn und Halt. Die Verbürgung und Sicherung des Einzelnen wird erst gewährleistet durch den Begriff des Systems, sie wird ermöglicht durch den Gedanken einer umfassenden Ordnung, der das Einzelne als integrierender Bestandteil eingefügt ist. Wenn nun in jedem einzelnen Stück der Erkenntnis stets eine Relation auf andere, weitere Momente der Erkenntnis hervortritt, so geschieht dieser Übergang von einem Begriff zum anderen, so geschieht die Verbindung zweier Begriffe zu einem Urteile, diese Verbindung zweier Urteile zu einem Schluß durch den Gedanken des Systems. Ohne ihn läßt sich kein methodisch sicherer Übergang von einem Erkenntnismoment zu dem andern vollziehen, ohne ihn ist keine Verbindung möglich. Ohne Voraussetzung des Systembegriffes ist schließlich weder der Begriff der Wissenschaft noch derjenige der Philosophie überhaupt definierbar.[1])

Alle einzelnen logischen Vollzüge, wie sie in dem Geltungsmoment des Überganges und der Verbindung erfolgen, sind die

[1]) Vgl. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 512: „Die Philosophie kommt nur als System zu ihrem Begriffe." Vgl. auch oben S. 108 ff.

logischen Versuche und Ansätze zur Konkretisierung und Realisierung dieses Gedankens des Systems. Es sind Ansätze, Entwickelungsprozesse dieser Konkretisierung, nie aber das System selber, weil mit dem Gedanken des Systems der Gedanke des Fortganges zur Totalität verbunden ist. Das Linnésche System z. B., auf das man vielleicht hinweist, um zu zeigen, daß auch ein System etwas Fertiges, Abgeschlossenes, logisch tatsächlich Vorliegendes sein könne, ist nicht „System" in dem hier gemeinten Sinne. Hier heben wir die grundlegende, transzendentallogische Bedeutung heraus, die dem Systembegriff, im genauen Unterschied von allen anderen Formen der Erkenntnis, für das Ganze der Erkenntnis zukommt. Von hier aus gesehen, ist das Linnésche System nur ein spezifischer Ausdruck, nur eine besondere Repräsentation, nur eine spezielle Anwendung der grundsätzlichen Bedeutung, die dem Systembegriff seinem eigentümlichen Gehalt nach zukommt. Das „System" in seinem vollen logischen Sinne steht gleichsam hinter diesem konkreten Niederschlag: es ist das Prinzip dieses Niederschlages, es ist der Gesichtspunkt, unter dem sich dieser Niederschlag, also das spezifische System, das wir das Linnésche nennen, vollzieht.

Damit aber haben wir einen weiteren Punkt in der Bestimmung der logischen Geltungsbedeutung des Systembegriffes erreicht: das „System" ist, seiner logischen Geltungsbedeutung nach, der logische Gesichtspunkt, unter dem sich der Prozeß der Erkenntnis eben als Erkenntnis vollzieht.[1]) Welches die Mittel und Vehikel für die Durchführung dieses Prozesses sind, wird noch genauer zu zeigen sein, sobald wir die einzelnen funktionalen Geltungen des systematischen Gesichtspunktes ins Auge fassen.

Zunächst ist eine andere Frage zu erledigen. Ist das System als solches eine besondere, eine selbständige Kategorie außer und neben den anderen, in der Transzendentallogik behandelten Kate-

[1]) Vgl. Walther Pollack, Über die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Forschung, als Beitrag zu einer Methodenpolitik, 1907, S. 14ff. P. weist in klarer Weise die hohe Bedeutung nach, die überhaupt dem „Gesichtspunkt" als methodischem Grundmittel der Erkenntnis zukommt. S. 41 Anmerkg. heißt es, daß der Gesichtspunkt selbst „der primäre Faktor alles wissenschaftlichen Denkens" sei. Vgl. ibid. § 6: „Die Wissenschaft als Kombination von Gesichtspunkten"; ferner § 10: „Die Naturwissenschaften als Kombination von Gesichtspunkten"; § 16: „Die Geisteswissenschaften als Produktion und Kombination von Gesichtspunkten".

gorien? Unmöglich. Denn der Gedanke des Systems ist in den einzelnen Kategorien als ihr Apriori, als ihr Prinzip geltend. Wo und wie immer eine bestimmte Kategorie gedacht und im Prozess der Erkenntnis verwendet wird, geschieht das im systematisierenden Sinne, im Sinne des Systems.[1]) Dieser systematisierende Sinn ist der Sinn der Kategorien, der nicht außer und nicht neben ihnen steht, der keine selbständige Rolle und Funktion unabhängig von den Kategorien hat, sondern der in ihnen in immanenter Weise zum Ausdruck kommt, der sie ebenso gebraucht, wie sie ihn für den Zweck ihrer Funktion. Der Systemgedanke ist der allen Kategorien gleichermaßen innewohnende grundsätzliche Sinn der Kategorien. Und die Kategorien sind die logischen Entfaltungen dieses System-Sinnes. Sie sind die Ausführungen dieses fundamentalsten logischen Gesichtspunktes der Erkenntnis. Diese innere Beziehung zwischen dem Gesichtspunkt des Systems und den Kategorien hat Kant ausgezeichnet dadurch gekennzeichnet, daß er die Kategorien bekanntermaßen „Verknüpfungsformen" nennt.

Statt jenes Ausdruckes „Gesichtspunkt" aber können wir nun die vortreffliche Bezeichnung einführen, die wiederum Kant, ein Meister auch in der Treffsicherheit seiner Sprache, für solche Denkgebilde verwendet, wie das „System" deren eins ist. Kant bezeichnet bekanntlich das, was den logischen Geltungswert eines methodischen Gesichtspunktes für die Erkenntnis, für den Vollzug der Forschung besitzt, als Idee.[2]) Und so werden wir sagen können: das „System" ist, seiner logischen Geltungsbedeutung nach, eine Idee für die Erkenntnis.

Nur eine Idee? Nur eine unter oder neben mehreren anderen? Nun ist das „System" die grundlegende Bedingung und Sicherung überhaupt. Wieviele solcher Bedingungen kann es geben? Offenbar nur eine einzige, so gewiß nur **ein** prinzipieller und prinzipiell gültiger Begriff der Erkenntnis denkbar ist. Ihrer prinzipiellen Bedeutung nach sind alle einzelnen Kategorien einander durchaus gleich, gleichermaßen gültig, sie sind einander gleichwertig. Ihre Gleichwertigkeit gründet sich in ihrem gemeinsamen Rückgang auf den Gedanken des systematischen Zusammenhanges, den sie alle,

---

[1]) Kant, Kr. d. rein. Vern., besonders S. 355—389, die Theorie der Vernunft und die Ideenlehre.

[2]) Kant, Kr. d. rein. V., S. 575 u. ö.

so verschieden sie auch im Einzelnen sein mögen, gleichermaßen durchführen und realisieren. Wenn also der Systembegriff das Apriori der Kategorien, wenn er deren grundsätzlicher Kern und Gehalt ist, dann heißt das, daß der Systembegriff für die Erkenntnis den Geltungswert der einzigen, die Erkenntnis ermöglichenden Idee darstellt.

Wir erfassen und bestimmen also das „System" nicht als Kategorie, sondern als Idee. Darin prägt sich der logische Geltungswert des Systembegriffes aus, daß er als „Idee" im Kantischen Sinne erkannt und anerkannt wird; aber als die Idee der Erkenntnis. Wenn man den Begriff der Erkenntnis auf seine letzten ideellen Voraussetzungen zurückführt, wenn man die „Idee" dieses Begriffes, den Sinn dieses Begriffes zu erfassen sucht, dann ergibt sich der Gedanke, daß die Erkenntnis ihrer Idee, ihrem Sinne nach ein System sei, ein System sein solle. In dieser Idee erfaßt die wissenschaftliche Vernunft die Idee ihrer selbst, d. h. ihre Einheit „Die Vernunfteinheit ist die Einheit des Systems".[1])

3. Ist die Systemidee eine Fiktion?

Es ist auf alle Weise geboten, bei jeder Bestimmung des Systembegriffes stets die Beziehung zur Erkenntnis, die Beziehung zur Wissenschaft mit aller Strenge aufrecht zu erhalten. Von diesem allgemeinen Grundsatz für erkenntnistheoretische Untersuchungen darf man auch in keinem besonderen Falle abweichen, will man nicht zu fruchtlosen Spekulationen kommen. Nur wenn die Untersuchung der grundlegenden Geltung der Systemidee orientiert ist an diesem Gesichtspunkt der Bezugnahme auf die Erkenntnis, gelingt es, in die Struktur dieser Geltung einzudringen, und zu sachlichen Ergebnissen zu kommen, gelingt es, als Geltungswert des Systembegriffes seine Bedeutung als ideelle Ermöglichung, als ideelle Voraussetzung der Erkenntnis überhaupt aufzuzeigen. Nur bei strengster Berücksichtigung der methodischen Verhaltungsweisen der konkreten Wissenschaften ist es möglich, von dem objektiv-logischen Geltungswert der Systemidee

[1]) Kant, ebenda.

zu sprechen, diesen Geltungswert als Idee im objektiv-logischen Sinne zu erfassen und ihn als einen objektiv-logischen in seiner Reinheit zu bewahren. Nur dadurch kann allein einerseits der Hypostasierung der Idee zu einer metaphysischen, an einem „überhimmlischen" Orte befindlichen Wesenheit vorgebeugt, und nur so kann andererseits die logische Bedeutung des Systembegriffes als Idee gegenüber jeder psychologischen Interpretation sichergestellt werden. Würde in jenem Falle die Idee zu einem „Wesen", so in diesem zu einer „Fiktion".

Und doch ist die Idee in diesem psychologischen Sinne, nämlich als Fiktion, aufgefaßt worden. Das ist in umfassender Weise durch die Philosophie des Als Ob Hans Vaihingers geschehen.[1]) Indem wir auf diesen Deutungsversuch eingehen, sei zugleich die oben in Aussicht gestellte prinzipielle Kritik der Vaihingerschen Theorie an einem Hauptpunkte vorgenommen (siehe S. 72 ff.).

Vaihinger beruft sich darauf, daß Kant selber die „Ideen" als fiktive Gebilde betrachte und als „heuristische Fiktionen" bezeichne.[2]) Mit größter Geduld und Sorgfalt durchmustert er das ganze Lebenswerk Kants; er weist auf alle in Betracht kommenden Stellen hin und sucht in unermüdlich wiederholten und eindringenden Überlegungen, ganz prinzipiell die Ausdeutung der Ideenlehre als einer Fiktionstheorie zu rechtfertigen. Und so wie die Ideen im Besonderen, so werden von Vaihinger nun überhaupt alle Begriffe, auch die Kategorien, als Fiktionen betrachtet, der gesamte „Denkapparat" wird als ein „Mechanismus" zum Zweck der Erzeugung fiktiver Gebilde in der früher geschilderten Weise aufgefaßt.

Diese Theorie geht zu weit; sie dehnt die Tragweite und Gültigkeit des Begriffes der Fiktion auf Gebiete aus, deren konstitutive Bedingungen in keiner Weise mit dem Begriff der Fiktion in Zusammenhang zu bringen sind, die in keiner Weise als fiktive gelten können.

Ohne Frage ist es zutreffend, in den üblichen metaphysischen Setzungen, wenn man auf ihre psychologischen Wurzeln und auf ihren Realitätscharakter reflektiert, im Wesentlichen Fiktionen zu erblicken und diese metaphysischen „Ideen" als Fiktionen zu bezeichnen.

[1]) Vgl. diese Arbeit S. 62 ff.

[2]) S. 619 ff., S. 65 u. a. a. O.

Sind aber alle Ideen und Begriffe ihrer Geltung nach fiktive Gebilde? Sind es die Grundbegriffe, wie Vaihinger will? Wenn ja, dann wäre die Theorie der Fiktion selber eine Fiktion, nicht aber, was sie sein soll und in der Tat auch ist, eine Theorie, also eine Erkenntnis derselben. Unternimmt man es aber, eine Theorie der Kategorien zu geben, sei es selbst in der Absicht, sie als Fiktionen zu entlarven, so setzt man für den Zweck und bei der Durchführung dieser Theorie die theoretische, die logische, also die die Theorie als Theorie ermöglichende Geltung der Kategorien bereits voraus. Man setzt die Kategorien als kategorial giltig und nicht als fiktiv, man arbeitet in der Theorie mit ihnen eben als Kategorien, als logisch gültigen Grundformen der Erkenntnis.[1]) Wie will man das Recht einer Theorie erhärten — und sei es auch nur ihr Recht als Fiktionstheorie — wie will man überhaupt den theoretischen Gesichtspunkt entwickeln und durchführen und den Gedanken der Theorie als Theorie festhalten, wenn man die Grundbegriffe, die alle Theorie tragen, als Fiktionen hinstellt?[2]) Schon der Akt dieses „Hinstellens" ist ein theoretischer, schon die Behauptung, etwas sei eine Theorie, ist eine theoretisch-logische, deren Geltung als theoretisch-logische apriori gesetzt ist. Und so stützt sich auch jede „Entlarvung" der Begriffe als Fiktionen auf die begriffliche Geltung der Begriffe und nicht auf ihre fiktive, sie verwendet notwendigerweise die „Fiktion" im Sinne der Kategorie; bei Vaihinger ist der Begriff der Fiktion selber eine Kategorie, deren unbedingte theoretische Geltung er voraussetzen muß und auch stillschweigend voraussetzt, um seine Fiktionstheorie aufstellen und das Recht seiner Aufstellung im Einzelnen nachweisen zu können. Es ist unmöglich, den Begriff der Fiktion auf die Grundformen der Erkenntnis auszudehnen und zu beziehen.

Aber abgesehen von diesen allgemeinen Erwägungen, so wird man nun auch im besonderen die ideelle Bedeutung des Systemgedankens nicht als eine fiktive bezeichnen können. Diese Deutung erweist sich als unannehmbar, sobald erkannt und nachgewiesen ist, daß der Systemgedanke die höchste und grundgesetz-

---

[1]) In demselben Sinne wendet sich gegen die Vaihingersche Fiktionstheorie auch Berthold von Kern, „Zur Erkenntnislehre der Marburger Schule," Vortrag 1912, S. 16 f., der im übrigen die „Philosophie des Als Ob" nach manchen Richtungen hin anerkennt.

[2]) Bekanntlich widerlegt Plato mit ähnlichen Ausführungen den sophistischen Relativismus, z. B. im Theaitetos.

liche Ermöglichung der Wissenschaft, der Erkenntnis bedeutet, und daß er in dieser Funktion für den Vollzug der Erkenntnis die Bedeutung der Idee besitzt. Damit ist die theoretische, die logische Geltung dieser Idee aufgezeigt; damit ist die positive theoretische Leistung dieser Idee für die Erkenntnis angegeben. Nur dann, wenn man in dieser Idee eine Realität erblickt, trifft diesem Mißgriff gegenüber die kritische Mahnung zu, daß ein solches Realitätsgebilde nichts anderes als eine Fiktion sei. Mit Recht wendet sich Vaihingers Kritik gegen die ungehörige Verdinglichung, gegen die ontologische und metaphysische Auffassung der Idee als „Wesen"; sie überzeugt durch eine psychologische Untersuchung derjenigen Tendenzen, die zu dieser Hypostase führen, daß ein solches Gebilde bloß die Geltung und den Charakter einer Fiktion habe.

Aber mit dieser psychologischen Interpretation ist die erkenntnistheoretische, ist die transzendentallogische Geltung der Idee garnicht getroffen. Die Realität der Idee ist darin gewährleistet, daß sie für die Erkenntnis, für die Wissenschaft die grundlegende theoretische Funktion übt, daß sie die Erkenntnis in ihrer theoretischen Leistung begründet. Und in nichts Anderem als in dieser ihrer wissenschaftsbegründenden, funktionalen und kategorialen Geltung besteht die Realität der Ideen.[1])

4. Ist die Systemidee ein „Wesen"?

Unterschätzt die psychologische Interpretation die Bedeutung der Idee des Systems insofern, als sie in jeder Idee nur eine subjektiv giltige Einbildung erblickt, so überspannt die Metaphysik jene Bedeutung, indem sie den theoretischen Geltungswert der Idee zu einer selbständigen ontologischen Wesenheit, zu einer dinghaften, transzendenten Geistigkeit umbiegt und aufhöht. Kurz gesagt sind nach metaphysischer Auffassung die Ideen transzendente Mächte, göttli che und göttlich wirkende Wesen.

[1]) Daß Vaihingers Theorie auf psychologistischer Grundlage ruht und keine transzendentalkritische Analyse der Erkenntnis ist, zeigen auch Richard Hönigswald in seiner eingehenden Besprechung der Philosophie des Als Ob in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen, 1912, Nr. 6, S. 352—368 und Kurt Sternberg in den Kantstudien XVI, Heft 2—3, S. 328—338.

Eine ebenso charakteristische als geschichtlich folgenreiche Umdeutung und Umbiegung überhaupt jedes transzendentallogischen Wertes in eine metaphysische Realität liegt in der Philosophie Fichtes vor. Ist doch für dieselbe überhaupt das Hinaustreten über die Grenzen der kritischen, auf die Grundlegung der Erkenntnis gerichteten Philosophie eigentümlich. Drängt sie doch mit aller Macht sowohl zur Umwendung der Theorie in die Praxis im Sinne sittlichen Handelns als auch zur Hypostasierung der Begriffe zu metaphysischen Wirksamkeiten. Diese Preisgabe der kritischen Grundstellung tritt in der Geschichtsphilosophie Fichtes, die mehr als jede andere Disziplin im Mittelpunkt seines Denkens stand, in besonders lehrreicher Weise zu Tage. Und darum mag an ihr als einem Beispiel von typischer Bedeutung die Durchbrechung der erkenntniskritischen Fragestellung und die Verdinglichung des methodisch gültigen Systemgedankens zu einem Zusammenhang von metaphysischer Qualität verfolgt werden. —

In Bezug auf die Geschichtsphilosophie wirft Fichte zwei Grundfragen auf, die an sich streng auseinander zu halten sind, die er aber nicht sorglich genug unterscheidet, sodaß er im Fortgang der Untersuchung ihre Ergebnisse nicht nur durcheinander mischt, sondern auch die der ersten ganz im Lichte der zweiten Fragestellung erblickt.

a) Er fragt: Wie ist Geschichte als Wissenschaft möglich? Das ist die kritische Problemstellung, — b) Er fragt aber auch: Welches ist der Sinn, der Gehalt und der Zweck des geschichtlichen Daseins? Das ist die ethisch-metaphysische Problemstellung. „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", diese für Fichtes Philosophie der Geschichte maßgebende Schrift, zeigen jene Vermischung klar und unzweideutig.

Wohl wird das Problem der Geschichte als ein Problem der Wissenschaft erfaßt. Von hier aus findet seine Behandlung ihre Stellung in der Erkenntnistheorie oder Wissenschaftslehre. So heißt es in der 9. Vorlesung: „Unser Zeitalter ist weit entfernt davon, über die Ansicht der Geschichte selbst unter sich einig zu sein, oder sie auch nur zu kennen, welche wir, durch Vernunftwissenschaft geleitet, von der Geschichte nehmen."[1]) Diese Ansicht gilt es aufzuhellen und sie zu rechtfertigen. „Es ist um

[1]) Fichte, Werke VII, S. 128 (Ausgabe von Medicus, IV S. 522). Betreffendes von mir gesperrt.

so mehr von uns zu fordern, daß wir auf die Erörterung uns einlassen, da ja die Geschichte ein Teil der Wissenschaft überhaupt, nämlich, neben der Physik, der zweite Teil der Empirie ist."[1]) Mit dieser auch sonst noch wiederholt ausgesprochenen Parallelität zwischen Physik und Geschichte oder besser: Geschichtswissenschaft, ist nun der Gedanke gegeben, daß die Philosophie der letzteren gegenüber die gleiche Aufgabe und Funktion zu erfüllen habe, die die Vernunftkritik Kants in Hinsicht der ersteren erfüllt hat.

So hat die Philosophie zunächst durch ein kritisches Verfahren aus der Geschichte alle spekulativen und konstruktiven Elemente, z. B. die Mythen über die Uranfänge des Menschengeschlechtes zu entfernen, und nachzuweisen, daß dergleichen in die Metaphysik gehöre. Ferner hat die Philosophie einen bestimmten Begriff davon zu geben, „wonach die Geschichte eigentlich frage und was in sie gehöre, nebst einer Logik der historischen Wahrheit: — und so tritt selbst in diesem unendlichen Gebiete das sichere Fortschreiten nach einer Regel an die Stelle des Herumtappens auf gutes Glück."[2]) Sie hat die apriorischen Bedingungen anzugeben, die die konstitutiven Voraussetzungen und theoretischen Möglichkeiten dieser historischen Wahrheit darstellen. Endlich hat sie in einem normativen Verfahren den Begriff der Geschichte zu bestimmen und die regulativen Ideen zu entwickeln, unter denen die Erfüllung jenes Begriffes sich vollzieht. Hält sie sich in jenem ersteren Verfahren an das Faktum der Geschichte als tatsächlicher Wissenschaft, so entwickelt sie auf dem Grunde dieses zweiten Verfahrens die Idee der Geschichte. Diese Idee findet ihren Ausdruck in dem Gedanken des Weltplans und des sittlichen Endzweckes, auf deren teleologische Erfüllung die Geschichte angelegt und zugeschnitten ist.

So soll also die Idee der tatsächlichen Forschung nicht nur als Regel und Regulativ dienen, durch sie soll es vielmehr möglich werden, von der bloßen Tatsächlichkeit der historischen Erscheinung zurückzugehen auf deren Geist und Bedeutung und auf den den geschichtlichen Prozessen innewohnenden Kulturwert.

Das aber ist nur möglich, wenn dem in der bloßen Zeit gegebenen Zusammenhang ein ideeller und absoluter Zusammenhang

---

[1]) Ebenda, S. 129 (IV S. 523); das Betreffende von mir gesperrt.

[2]) Ebenda, S. 107 f. (IV S. 501 f). Betreffendes von mir gesperrt.

von Werten zu Grunde liegt. Solche Grundwerte, solche Stufen in der ideellen Ausbildung der Kultur sind Staat, Recht, Sitte, Wirtschaft. Was bloß zeitlich ist, das ist nichtig und wesenlos. Was dagegen wahrhaft geschichtlich ist, das muß die zeitliche Beschränkung überwinden, das muß in sich einen Wert verwirklichen; es muß dahin streben, der Idee Genüge zu tun; das muß zur Erfüllung des Daseinszweckes des Menschengeschlechtes beitragen. So wird vom Standpunkt der Idee aus nur das als wahrhaft geschichtlich anerkannt, was in sich zielstrebig-wirksame Kräfte zur Realisierung des Kulturzweckes trägt. Aber es bedarf des philosophisch vertieften Blickes, um diese Kräfte und ihre sinnvollen Schöpfungen zu gewahren, um den überempirischen, um den ideellen Wertzusammenhang der Geschichte zu erfassen.

Hier stehen wir an dem Wendepunkt in Fichtes Begriff der Idee. Zugleich können wir an diesem Fall eine typische, philosophische Katastrophe feststellen. Statt den hypothetisch-methodischen und transzendentalen Sinn des Ideenbegriffes zu wahren, statt also in ihm das regulative Prinzip für den systematischen Aufbau der Geschichtswissenschaft zu sehen, und unter normativem Gesichtspunkt ihn als Beurteilungsmaxime für die einzelnen Erscheinungen des historischen Verlaufes zu verwenden, wird er zu einer Wesenheit verdinglicht, die dem empirischen Getriebe zu Grunde liegen und es zu einem als real erfüllbar gedachten Endzweck hinleiten soll und kann. Erst in dieser metaphysischen Geltung und Leistungsfähigkeit ruht nach Fichte die eigentliche Funktion der Idee, ruht ihr eigentliches Wesen. Wie an anderen Begriffen der Wissenschaftslehre Fichtes, so zeigt sich auch hier, daß der Begriff der Idee zu einer Existenz, u. z. zu der der absoluten Lebenskraft umgewandelt wird. „Die Idee ist ein selbständiger, in sich lebendiger und die Materie belebender Gedanke.“ [1]) Sie hat ein eigenes und selbständiges Leben, durch welches der niedere Grad des Lebens, das sinnliche Leben, völlig aufgehoben, verschlungen und verzehrt wird.[2]) Sie bricht als elementare Kraft aus der metaphysischen Urtätigkeit hervor und konstituiert in einem viergliedrigen, von Fichte näher charakterisierten Stufengang das eigentliche geschichtliche Leben der Menschheit.[3]) Sie schafft mithin das geschichtliche Leben und

[1]) Ebenda VII S. 55 (IV S. 449).
[2]) Ebenda VII S. 56 (IV S. 450).
[3]) Ebenda VII S. 58ff. (IV S. 452ff.).

seine Formen. Sie bildet den metaphysischen Hintergrund, den ewigen Zusammenhang aller geschichtlichen Erscheinungen.

Damit ist der Kantische Begriff der Idee aufgegeben. Damit ist der Idealismus, welcher unter kritischem Gesichtspunkt das methodische Prinzip für die Erkenntnis, für die Forschung bedeutet, umgewandelt zu einer metaphysischen Weltansicht, die in den Ideen dinghafte Geistigkeiten erblickt, und die in diesen Geistigkeiten das wahre Wesen der Wirklichkeit sieht. —

Man kann für diese Umbildung des methodisch gemeinten in den absoluten Idealismus zwei Gründe anführen: einen persönlich-praktischen und einen theoretischen Grund.

Der praktische Grund liegt in Fichtes Persönlichkeit, in seiner unvergleichlich starken Tendenz, nicht im Rahmen, nicht in der Geltungssphäre der reinen Wissenschaften zu bleiben, sondern auf das Leben und Handeln der Menschen erziehend, umschaffend, reformierend einzuwirken. Die Erreichung dieser Absicht erschien ihm nur möglich, wenn die Ideen und Ideale zu realen Kräften erhoben wurden, nach denen die Wirklichkeit nicht nur beurteilt, sondern „von denen, die dazu Kraft in sich fühlen, modifiziert werden müsse."[1]) Damit kommt eine Ansicht über das Wesen und die Aufgabe der Philosophie zum Ausdruck, die auch in den Kreisen der Philosophen, besonders aber in Laienkreisen vertreten wird. Hiernach soll es nicht die eigentliche Bestimmung der Philosophie ausmachen, kritische Theorie, reine, abgezogene wissenschaftliche Forschung zu sein, die sich selbst genug ist und innerhalb der reinen Forschung bleibt, man verlangt darüber hinaus eine unmittelbare Bezugnahme der Philosophie auf das Leben, eine erzieherische, aufklärende Einwirkung auf die Wirklichkeit, eine Berücksichtigung der Bewegungen und Forderungen des Tages und eine Leitung und Beeinflussung derselben unter umfassenden Gesichtspunkten. So erscheint die Philosophie als Lehre, als Predigt von dem, was sein soll, als eine praktische Anweisung zur Veredelung des Lebens und zur Erziehung des Menschengeschlechtes. Und eben diese Auffassung findet in Fichte nicht nur einen ihrer charaktervollsten, sondern auch einflußreichsten und wuchtigsten Vertreter.

Der theoretische Grund für die Hypostasierung der Ideen

---

[1]) Fichte, Über d. Bestimmung des Gelehrten; Vorbericht, Werke VI, 292 (I, 220).

liegt darin, dass Fichte die Beziehung der Idee auf die Erkenntnis, auf die Wissenschaft nicht mit der gebotenen Achtsamkeit wahrt, ja überhaupt nicht ausschließlich berücksichtigt. Sein ursprüngliches Interesse richtet sich auf die metaphysische Quelle, auf die „Tathandlung", aus der die einzelnen Gebiete des Seins (Natur und Kultur) hervorgehen, er fragt nach dem „Wesen", nach dem „Ding an sich" der Kultur und nach dem „Wesen" ihrer Quellen. Die kritisch-philosophische Frage richtet sich lediglich auf diejenigen Bedingungen, unter denen die Erkenntnis der Naturphänomene und die Erkenntnis der Kultursysteme möglich ist. Wer da z. B. fragt, wie Geschichte möglich sei, wirft ein metaphysisches Problem auf. Das kritische Problem lautet: Wie ist die Wissenschaft von der Geschichte möglich? Und schließlich lässt sich jene metaphysische Frage überhaupt nicht beantworten. Man fragt nach einem selbständigen Wesen, Geschichte genannt, das hinter den geschichtlichen Erscheinungen als ihr Träger, als die Substanz dieser Erscheinungen gedacht wird, ohne zu sehen, daß dieser Träger, daß diese Substanz doch nur gedacht wird. Keine Antwort kann den Kreis des Denkens überschreiten: jede Antwort ist nur die Antwort, die das Denken mit seinen Mitteln erteilt. Jener Träger, jene Substanz ist „Idee", sie ist der ideelle Einheitspunkt, auf den alle einzelnen geschichtlichen Erscheinungen logisch zurückbezogen werden, u. z. einzig und allein zu dem Zwecke, um die Erkenntnis, um die Wissenschaft des geschichtlichen Lebens zu gewinnen, um die Struktur dieser Erkenntnis blosszulegen, um Einblick zu gewinnen in den prinzipiellen Charakter derjenigen Erkenntnis, die sich mit den geschichtlichen Phänomenen beschäftigt. Wer immer das geschichtliche Leben als solches in seinem Ansichsein gefasst zu haben glaubt, der täuscht sich über den Charakter dieses Gefaßt-Habens, der sieht nicht, dass er, wenn er zu irgend einer Klarheit, zu einer Einsicht in das geschichtliche Leben gelangt ist, alles dieses einzig und allein mit den Mitteln des Denkens, nur unter den Bedingungen der Erkenntnis erreicht hat.

Wenn Fichte nun behauptet, daß alle wahrhaft geschichtlichen Erscheinungen ihren Halt und Grund in der metaphysischen Einheit der Idee haben, die in diesen Erscheinungen sich auswirkt, so ist doch diese Behauptung der metaphysischen Existenz der Einheit der Idee und der Idee der Einheit als Behauptung ein theoretischer Akt, sie ist ein Urteil. Daraus aber folgt, daß sich

der Begriff der Systemidee nicht auf deren Existenz, sondern auf deren Erkenntniswert bezieht oder beschränkt, dass hier garnicht deren Sein ins Auge gefaßt, sondern daß deren Erkenntnisdignität, deren Geltung als Erkenntnisgrundlage gedacht wird. Die angebliche Transzendenz und metaphysische Absolutheit der Idee ist im Grunde nichts als die transzendentallogische Bedeutung, die die Idee für den Zusammenhang der Erkenntnis besitzt. Die Idee als „Wesen" ist nur Erkenntniswesen, ist gedachtes Wesen; die Idee des Systems ist, wenn dieser Gedanke einen wissenschaftlichen Sinn, wenn er begriffsmäßige Bedeutung behalten will, der Gedanke der Einheit der Erkenntnis, welcher Gedanke sich dann im System der Erkenntnis im unendlichen Fortgang der Erkenntnis verwirklicht. Man ergreift nie das „Wesen" selber, sondern immer nur die Gedanken, die die Erkenntnis über das „Wesen" sich macht.

5. Die methodische Geltung der Systemidee.

α) Allgemeines.

Ebenso wie die strenge Berücksichtigung derjenigen Beziehung, die die Idee des Systems zu den positiven Wissenschaften besitzt, sowohl vor der substantialistischen als auch vor der psychologistischen Auffassung jener Idee schützt, ebenso wird durch jene Berücksichtigung noch die Möglichkeit einer dritten unzutreffenden Interpretation abgewehrt. Das wäre die formal-logizistische Auffassung der Idee des Systems.

Was zur Abweisung dieser Deutung veranlaßt, das ist die der formalen Logik eigentümliche Absperrung und Abtrennung der logischen Bedingungen von den konkreten Wissenschaften, eine Abtrennung, die nicht nur den Charakter des Künstlichen, sondern, was wesentlicher ist, des logisch Posterioren trägt. Die formale Logik ist stets in Gefahr, bloße Grammatik, bloße Syntax der Erkenntnis, statt logische Theorie der Erkenntnis zu sein, wenn die

Beziehung auf die Erkenntnis nicht streng gewahrt bleibt.[1]) Die reine Formalität sichert bestimmten Formen der Erkenntnis noch nicht die Geltung von Bedingungen der Erkenntnis. Es muß vielmehr der erkenntnistheoretische Gesichtspunkt, es muß der Gedanke der Bezogenheit dieser Formen auf die Erkenntnis beherrschend hervortreten und genau berücksichtigt werden. Es ist unabweisbar, die logischen Formen zunächst stets als Bedingungen der Erkenntnis zu denken, als die „Möglichkeiten" derselben. Nur auf Grund dieser logisch-objektivistischen Überlegung werden die Formen der Erkenntnis auf den Gegenstand bezogen, erst durch diesen Gesichtspunkt wird es verständlich, wie jene Formen den „Gegenstand" zu konstituieren vermögen. Indem die Kritik der Erkenntnis von dem Begriff der Wissenschaft als ihrer Grundlage ausgeht und an diesem Begriff orientiert ist, besteht das erste und grundlegende Kapitel jeglicher Wissenschaftslehre, die doch den Begriff der Erkenntnis zu entwickeln hat, nicht sowohl in der Entwickelung der formalen als in der der transzendentalen oder erkenntnistheoretischen Logik. Denn deren Aufgabe ist es, die gegenständlichen, besser: die gegenstandskonstituierenden Bedingungen der Erkenntnis gerade in ihrer objektiven Geltung ans Licht zu stellen.

Und demgemäß handelt es sich auch in unserem Falle darum, die erkenntnistheoretische Geltung der Idee des Systems aufzudecken und festzuhalten, d. h. die Bedeutung, welche die Idee des Systems für den Erkenntnisbegriff und für die Konstituierung des Erkenntniszusammenhanges besitzt. Daß sie eine solche Bedeutung hat, ist nicht zweifelhaft, sobald man ihre grundlegende, theoretische Funktion in bezug auf die Erkenntnis erkannt hat, sobald es klar geworden ist, daß diese Idee nicht in einem starren, abstrakten Sein besteht, sondern in der lebendigen Funktion, die sie für die Erkenntnis entwickelt.

Diese Aufdeckung der funktionalen Geltung der Systemidee in bezug auf die Erkenntnis und die positive Forschung besagt im

---

[1]) B. Erdmann, Logik, I. Bd., 2. Aufl., S. 53: „Überdies gewährt die Rücksicht auf den tatsächlichen Bestand der wissenschaftlichen Methoden einen ähnlichen Schutz gegen den leeren Formalismus, dem die Logik Jahrhunderte hindurch verfallen war, wie die Einsicht in den tatsächlichen Verlauf der Denkvorgänge, deren Normen entwickelt werden sollen". Vgl. außer den Schriften von Riehl auch Bauch, Studien S. 142: „Wissenschaftslehre ohne Wissen ist leer".

Grunde nichts Anderes, als daß diese Idee unter den methodischen Gesichtspunkt gerückt, als daß sie in methodischer Geltungshinsicht aufgefaßt wird. Denn jeder Schritt in der Untersuchung unseres Problems zeigt fortschreitend die Bedeutung auf, die diese Idee für die Herstellung der Erkenntnisreihe, für die Erzeugung des Verknüpfungszusammenhanges der Erkenntnis besitzt. Auf sie stützt sich jedes besondere wissenschaftliche Verfahren, das sich ihrer für jeden immanenten gedanklichen Fortschritt bedient. Jede einzelne Methode strebt zur Verifikation des Systems, sie führt in ihrem Fortschreiten zur Verwirklichung jener Idee, die das prinzipielle logische Rückgrat der einzelnen Methoden bildet.

Natürlich sind die Ausdrücke: „bedienen", „verifizieren" durchaus nur in theoretischer Bedeutung und in keinerlei praktischer Absicht, die sich auf den Nutzen der Wissenschaft bei der Beherrschung der Natur richten würde, genommen. In einem solchen praktischen, utilitaristischen Sinne nimmt, wie wir sahen, Vaihinger jene Ausdrücke: er läßt die „Richtigkeit", die „Wahrheit" aller theoretischen Arbeit in ihrer „praktischen Fruchtbarkeit", in ihrer „Ermöglichung der Berechnung des Geschehens und des Einwirkens auf das letztere" verbürgt sein.[1])

Von dieser utilitaristischen und pragmatistischen Ausdeutung der Erkenntnis ist die hier vertretene Auffassung in jeder Beziehung unterschieden. Denn schon die theoretische Möglichkeit jener utilitaristischen Ausdeutung ist unabhängig von der Frage nach dem Nutzen, den eine Erkenntnis für die Zwecke des Lebens hat. Logisch gesehen ist es die apriorische Sicherheit und Autonomie der Theorie, die von sich aus die wissenschaftliche Entscheidung über den praktischen Erfolg einer Erkenntnis zuläßt, und die sie logisch gewährleistet. (Vgl. S. 127 ff.). Der Nutzen ist überhaupt kein Wissenschaftskriterium, kein Wissenschaftsprinzip.[2]) Da in der Welt jede Erkenntnis eine nie zu endgültigem Abschluß zu bringende Utilität hat, da sie in praktischer Hinsicht immer und immer neue und andere Kreise zieht, da jede Zeit, jede Generation anders über den Nutzen einer Erkenntnis entscheidet, da für die Frage nach dem Nutzen die verschiedensten Gesichts-

[1]) Vaihinger, Philosophie des Als Ob, S. 7 u. a. a. a. O.

[2]) Vgl. W. Switalski, Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James, 1910, S. 54 ff.; W. Windelband, Der Wille zur Wahrheit, Rede, 1909, S. 14 ff., 24 u. a. a. O.; Rudolf Eisler, Der Zweck, 1914, S. 239 u. ö.

punkte, solche aus dem religiösen, aus dem rechtlichen, wirtschaftlichen, privaten Leben usw. herangezogen werden können, so ist über das utilitaristische Moment der Erkenntnis weder eine zeitlich gültige, noch eine prinzipiell eindeutige Entscheidung möglich. Ruht in der Forderung Nietzsches „Das Wohl der Menschheit muß der Grenzgesichtspunkt im Bereich der Forschung nach Wahrheit sein"? irgend welche theoretische Sicherheit?[1]) Ist das „Wohl der Menschheit" in so eindeutiger und fester Weise bestimmt, daß man es als Kriterium und Richtschnur für die Erkenntnis gebrauchen könnte? Die utilitaristische Deutung hat lediglich den willkürlich festgelegten, peripherischen Wert einer Handlung, und sei dies auch eine Erkenntnishandlung, nicht aber deren immanente logische Bedeutung, nicht deren sachlichen, theoretischen Gehalt im Auge. Daß die wissenschaftliche Forschung irgend welche äußeren Erfolge hat, ist unbestreitbar. Ebenso daß unter Umständen die Aussicht auf solche Erfolge den Menschen zur wissenschaftlichen Forschung veranlaßt; als ein Stück der Erfahrungswelt hat die Erkenntnis auch ihre empirische Bedeutung, hat sie praktische, sozialökonomische Tragweite, und solche oft in allerstärkster Weise. Aber in der kritischen Logik der Erkenntnis ist die Untersuchung nicht auf das außertheoretische Moment des Nutzens eingestellt, sondern die reine erkenntnistheoretische Geltung, die wissenschaftliche Gesetzesbedeutung der Erkenntnis liefert das Kriterium für die Untersuchung der Erkenntnis. Diese Geltung der Erkenntnis ist schon da logisch vorausgesetzt, wo nach dem Nutzen der Erkenntnis gefragt wird. Die Erkenntnis „gilt", bevor noch die Frage nach dem Nutzen nicht nur entschieden, sondern überhaupt aufgeworfen ist.

Und so „verwenden", „verifizieren" die einzelnen Methoden der Wissenschaft die Idee des Systems in dem Sinne, daß diese Idee ihnen als transzendentallogische Voraussetzung dient, durch welche die begriffliche Struktur jener Methoden prinzipiell gesichert ist, und der gemäß dann jene Methoden ihren besonderen erkenntnismäßigen Vollzug bewerkstelligen. Auf diese Weise entwickelt sich ein lückenlos geschlossener Zusammenhang von rein logischer Bedeutung, der mit voller Sicherheit in sich ruht, der rein logisch-theoretischen Geltungswert und Geltungssinn besitzt, und dessen einzelne Momente in jeder Hinsicht durch den Begriff

[1]) Nietzsche, Nachgelassene Werke XI, S. 16.

der grundlegenden Einheit und Systematik der Erkenntnis bestimmt und verbunden sind. Dieser Zusammenhang bedarf keines Seins, das seiner Einheit als Träger diente.

β) Die besonderen Funktionen der Systemidee.

1. Systemidee und die Kategorien.

Wenn das System die conditio sine qua non der Erkenntnis bedeutet, so heißt das, daß es das Grundsätzliche und Grundgesetzliche der Erkenntnis ausmacht. So bezieht es sich nicht auf die empirische, nicht auf die zeitliche und assoziative Erkenntnisform. Das ist schnell zu begreifen. Wie aber verhält sich der Systemgedanke zu den anderen grundsätzlichen und grundgesetzlichen Bedingungen, auf denen die Erkenntnis beruht. Hat er die gleiche prinzipielle Geltung wie sie? Man wird diese Frage nicht bejahen können. Die einzelnen Kategorien sind nur insofern Bedingungen der Erkenntnis, sie üben die Funktion der vereinheitlichenden Verknüpfung nur insofern in objektivem Sinne aus, als sie selber auf dem Grunde der Systemkategorie ruhen. Denn nur diejenigen Formen der Erkenntnis können als Kategorien gelten, die die Funktion der Systematisierung vollziehen, und die also apriori dem Gesichtspunkt des Systems unterstellt und von hier aus als Kategorien ausgezeichnet werden. Man fragt apriori: Durch welche Bedingungen ist die Erkenntnis als System möglich? Man fragt nach den kategorialen Bedingungen, man sucht diese aus der Erkenntnisgesamtheit herauszuheben, indem man nach denjenigen Formen fragt, die das System der Erkenntnis als System bedingen. Der Gedanke, daß die Kategorien Erkenntnisbedingungen sind, der Gedanke, der sie als solche auszeichnet, zielt hin auf das System der Erkenntnis. Sie sind solche Bedingungen, insofern sie Bedingungen für das System der Erkenntnis sind.

Das aber ist richtig zu verstehen. Jene Formulierung besagt, daß allerdings die Kategorien ihrerseits das System der Erkenntnis ermöglichen. Aber sie ermöglichen es in dem Sinne, daß sie die theoretische Ausführung, daß sie den logischen Vollzug des Systems in concreto ermöglichen. Das besagt zugleich, daß sie den Systembegriff, indem sie ihn vollziehen, indem

sie ihn zur Ausführung bringen, gedanklich voraussetzen. Sie sind gleichsam die Vollstrecker des Systemgedankens, die Vehikel, deren dieser sich zu seiner methodischen Leistung für die Erkenntnis bedient. Jede einzelne Kategorie bedeutet an ihrem Teil einen Teilvollzug, eine spezielle Gestalt, einen speziellen Ausdruck des universellen Systemgedankens.[1])

So enthüllt sich ein weiterer logischer Geltungswert des Systembegriffes, den man vorläufig folgendermaßen bezeichnen kann: der Systembegriff ist das Apriori der Kategorien; er ist der transzendentallogische Gehalt und Kern der Kategorien. Er ist der Konstituent der Konstistuentien der Erkenntnis. Ein Moment der Erkenntnis gilt als Kategorie, insofern als es den Gedanken des Systems in sich trägt, ihn geltend macht und ihn zu theoretischem Ausdruck, zu logischer Entfaltung an dem Inhalt der Erkenntnis bringt. Das ist der Sinn der Bezeichnung, daß die Kategorien die Funktion der notwendigen Vereinheitlichung in Bezug auf den Stoff der Erkenntnis üben, daß sie die Klammern und Scharniere des Erkenntnisganzen sind, daß sie den Vollzug der theoretischen Systematisierung ausüben: sie begründen und bedingen die Erkenntnis, indem sie unter Zugrundelegung des Systemgedankens die Grundlegung der einzelnen Wissenschaften ermöglichen.

2. Systemidee und die Methoden der Deduktion und Induktion.

Wenn die Systemidee die grundlegende Funktion für den Aufbau und für die Durchführung des Gesetzesgedankens der Erkenntnis übt, dann muß sich diese Funktion auch in denjenigen Verfahrungsweisen geltend machen, durch die sich der Aufbau der Erkenntnis in seiner Gesetzmäßigkeit vollzieht. Damit ist das Problem gegeben, welches Verhältnis zwischen der Idee des Systems und den Grundmethoden der Erkenntnis, also Induktion und Deduktion, bestehe.

Induktion wie Deduktion sind Inbegriffe von gesetzmäßigen Reihen und Relationen, ganz gleich, ob die eine Reihe vom Besonderen zum Allgemeinen, wie die Induktion, oder ob die andere Reihe vom Allgemeinen zum Besonderen, wie die Deduktion, fortschreitet. Beide Verfahrungsweisen dienen in gleicher Weise der

[1]) Vgl. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff S. 22 f.

Herstellung des Gesetzeszusammenhanges der Erkenntnis, d. h. beide streben gleichermaßen nach Verifizierung der Systemidee. Sie sind im Verhältnis zu den Kategorien, die natürlich auch die transzendentallogischen Bedingungen jener beiden Methoden darstellen, eine weitere Konkretisierung, eine gleichsam noch mehr der Linie der positiven Erkenntnis angenäherte Darstellung und Verwirklichung der Systemidee. Sind die Kategorien die unmittelbaren Vehikel für den Vollzug der Systemidee, so sind Induktion und Deduktion die genaueren, die konkreteren Bestimmungslinien, in denen jener Vollzug mittels der Kategorien verläuft. Keine von beiden könnte ihre methodische Leistung entfalten, wenn sie sich nicht an dem Gedanken des Systems orientierte. Die Möglichkeit, die Struktur dieser Methoden beruht auf nichts Anderem als auf der Idee der systematischen Verbindung des Einzelnen zu einem Ganzen oder der systematischen Ableitung des Einzelnen aus einem Ganzen. So ist der ganze Organismus dieser Methoden von der Idee der Einheitlichkeit, der Vereinheitlichung, des Systems beherrscht und getragen.

Damit ist nun dasjenige Moment bezeichnet, durch das sich beide Methoden in eine innere Einheit bringen, durch das sie sich miteinander verbinden lassen. Die Durchführung der Idee des Systems, der beide gleichermaßen dienen, bedingt es auch, daß sie in dem positiven Wissenschaftsbetrieb unaufhörlich zusammenwirken und zusammengehen. Gerade den jüngsten Forschungen auf dem Gebiete der transzendentalen Logik verdanken wir die zunehmende Einsicht in die logisch-methodische Verbundenheit beider Verfahrungsweisen,[1]) wenn auch darüber ihr Unterschied bei ihrer positiven Anwendung, d. h. in der Praxis der Wissenschaft, nicht übersehen werden darf. Sie beide erwirken in wechselseitiger Bezugnahme aufeinander den Einheitszusammenhang, die Gesetzesordnung der Erkenntnis. Darin besteht, unter logisch-methodischem Gesichtspunkt, ihre Geltung, ihre Bedeutung für die Idee des Systems der Erkenntnis und damit auch für die Erkenntnis selber.

Gründen sich aber auch beide Methoden gleicherweise auf die Idee des Systems, so haben sie beide doch nicht genau dasselbe Verhältnis zu ihr. Vielmehr tritt hier die logische Superiorität des deduktiven Momentes hervor. Bleiben wir einmal bei der einfachen

[1]) Von älteren Werken, die jene Einsicht bereits vertreten, ist besonders Sigwarts „Logik" zu nennen; vgl. besonders Bd. I, S. 477 ff.; II, S. 262—330 (3. Aufl. 1904).

Formulierung, daß die Induktion in dem Fortgang vom Besonderen zum Allgemeinen bestehe. Durch diesen Fortgang soll der Gesetzeszusammenhang der Erkenntnis in einer Richtung entwickelt werden. Denn was als „Allgemeines" bezeichnet wird, das ist der Gedanke des Gesetzes. Wie aber kann die Induktion einen solchen Zusammenhang herstellen, wie kann sie den Gesetzesgedanken entwickeln und verifizieren, wenn sie gleichsam blind darauf los arbeitet und nicht ihr Vorgehen von vornherein an dem Gedanken des Gesetzes orientiert? Dann würde sie bloß den Wert einer Rhapsodie und ihr Resultat den eines Aggregates haben. Der Gedanke des Gesetzes also ist apriori leitend auch für die Induktion. Und das bedeutet, daß „die Induktion ein Allgemeines nicht bloß zum Ziele hat, sondern sie hat, ebenso gut wie die Deduktion, ein Allgemeines zur logischen Voraussetzung. Diese Voraussetzung eines Allgemeinen auch für die Induktion kann man in der Tat als das deduktive Moment der Induktion bezeichnen."[1]) Durch das in ihr enthaltene deduktive Moment ist sie bezogen auf den Gedanken des Systems, durch ihn vollzieht auch sie an ihrem Teil die Verifikation jenes Gedankens. Ist die logische Durchführung der Induktion nur möglich unter Zugrundelegung des Deduktiv-Allgemeinen, so heißt das, daß sie nur unter Zugrundelegung des Systemgedankens durchführbar ist.

Daß aber auch in dem deduktiven Verfahren die Systemidee die Geltung des leitenden Gesichtspunktes besitzt, leuchtet ohne weiteres ein. Jedes Moment in der inneren Struktur der Deduktion ist bestimmt durch jene Idee; die Deduktion, die das vornehmste Mittel zur Errichtung des gesetzmäßigen Erkenntniszusammenhanges ist, ist auch der klarste Ausdruck der Grundidee des Systems. In ihr und durch sie hat jene Idee die nächstliegende Bahn und Linie für ihre Determination.

So erweisen sich sowohl Deduktion als auch Induktion in jedem Schritt als die methodischen Determinationen der Systemidee. Beide Verfahrungsweisen führen im Verein miteinander jene Determination durch. Die Ergebnisse, die Niederschläge dieser Durchführung der Determination der Systemidee sind die einzelnen konkreten Wissenschaften. Diese Durchführung ist nie und nirgends an ihrem Ende angekommen, nie und nirgend zu einem endgiltigen Abschluß gelangt. Davon aber ist bereits weiter oben die Rede gewesen.

[1]) Bauch, Studien, S. 23.

3. Die Begreiflichkeit der Natur.

Die transzendentale Funktion und Geltung des methodisch gemeinten Einheitsbegriffes äußert sich darin, daß dieser Begriff die Erkenntnis überhaupt ermöglicht. Unter dem Begriff der Einheit ist also stets Einheit der Erkenntnis zu verstehen. Die Idee der methodischen Einheit oder, m. a. W., die Idee des Systems ist die reine Form und Gestalt des Geltungsbegriffes, die reine Gestalt der theoretischen Geltung überhaupt. Es ist nicht möglich, hinter die Idee des Systems zurückzugehen oder über sie hinauszugehen, weil jeder gedankliche Schritt nur bei ihrer Zugrundelegung und Zugrundegelegtheit vollzogen werden kann, weil jede gedankliche Setzung überhaupt nur in Relation zu bereits geleisteten Setzungen erfolgen kann, also nur ein Glied in der Kette des Systems ist und an alte, vorhandene Glieder sich anschließt. Jeder geltende Gedanke hat seine Geltung nur auf Grund und nur innerhalb seines Geltungszusammenhanges. In dem Begriff der Geltung ist analytisch der Begriff des Zusammenhanges enthalten. Etwas denken, heißt, etwas als geltend denken; auch das Nicht-Geltende wird im Denken als geltend gedacht, geltend eben als nicht-geltend. Da alles Geltende im Denken gegründet ist und alles Denken Zusammenhangsdenken ist, so ist mit dem Begriff der Geltung der Begriff des Zusammenhanges, in dem die Geltung gedacht wird, unlösbar verbunden.

Lediglich in diesem transzendentalen Geltungssinn tritt auch die Idee der Einheit bei Kant auf. Sie steht bei ihm nicht in Verbindung mit irgend einem metaphysischen Substrat, sondern nur in Beziehung zur Erkenntnis. Welcher Erkenntnis? Läßt sich dieser Begriff noch näher bestimmen? Und läßt sich angeben, welche Erkenntnissynthese durch die Idee der Einheit erreicht wird?

Wir sahen, daß Einheit stets Vereinigung, Vereinheitlichung, daß System stets Systase bedeutet. Was soll denn vereinigt werden? Welche etwaigen Gegensätze sollen verbunden und überbrückt werden, damit einheitliche Erkenntnis entstehe?

Es ist ein doppelter Gegensatz, um dessen Versöhnung, um dessen Synthese Kant sich oft bemüht hat. Erstens der Gegensatz zwischen dem Reich der Natur und dem der Freiheit, d. h. der Gegensatz einerseits zwischen der mechanischen, gleichsam

blinden Ordnung der Naturvorgänge, in welcher Ordnung auch der Mensch als Naturwesen einen durch Naturkausalität und durch den Naturmechanismus notwendig bestimmten Platz einnimmt, und dem „Reich vernünftiger Zwecke“ andererseits, das der Mensch aus seiner Vernunft heraus ideell entwirft. Dieses Reich ist keine metaphysische, keine transzendente Welt, sondern nichts anderes als die intelligible Sinn-Ordnung von Vernunftgedanken, in welcher, von dem Menschen als homo noumenon ideell gesetzten Sinn-Ordnung, der Mensch einen durch sinnvolle Freiheitskausalität von ihm selbst bestimmten sittlich-sinnvoll-vernünftigen Platz einnimmt.

Der zweite Gegensatz ist gegeben durch die Frage nach dem Verhältnis zwischen den besonderen Gesetzen der Natur und den allgemeinen Gesetzen, d. h. denen die die Gesetzmäßigkeit der Natur a priori begründen, und die man als die reinen Gesetzesformen bezeichnen kann. „Auf mehrere Gesetze aber als die, auf denen eine Natur überhaupt als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch bloße Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie alle insgesamt unter jenen stehen. Es muß Erfahrung dazu kommen, um die letzteren überhaupt kennen zu lernen; von Erfahrung aber und dem, was als ein Gegenstand derselben erkannt werden kann, geben allein jene Gesetze a priori die Belehrung.“[1])

Wie dieses Verhältnis unter kritischem Gesichtspunkt, unter dem Gesichtspunkt der transzendentalen Logik zu denken sei, hat Kant in ebenso eindeutiger, wie überzeugender Weise dargelegt.[2]) „Selbst Naturgesetze, wenn sie als Grundsätze des empirischen Verstandesgebrauchs betrachtet werden, führen zugleich einen Ausdruck der Notwendigkeit, mithin wenigstens die Vermutung einer Bestimmung aus Gründen, die a priori und vor aller Erfahrung gültig sind, bei sich. Aber ohne Unterschied stehen alle Gesetze der Natur unter höheren Grundsätzen des Verstandes, indem sie diese nur auf besondere Fälle der Erscheinung anwenden. Diese allein geben also den Begriff, der die Bedingung und gleichsam

[1]) Kant, Kr. d. rein. Vern., S. 174.

[2]) Vgl. auch Riehl, Kritizismus I, S. 518 ff.

den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält, Erfahrung aber gibt den Fall, der unter der Regel steht".[1])

Aber dieser Gedanke der universellen Gesetzgebung der Vernunft, durch die die Einheit und Systematik der Erkenntnis verständlich werden, erhält eine außerordentliche Verstärkung und Vertiefung durch eine Konzeption, die erst in der „Kritik der Urteilskraft" zu näherer Bestimmung gebracht wird — in voller Gemäßheit mit dem fortschreitenden Interesse an der Aufklärung der Idee der Einheit — und die nun auch den erstgenannten Gegensatz: Natur — Freiheit aufhebt und versöhnt. Diese Konzeption besteht darin, sowohl Natur als Freiheit, ferner das Allgemeine und das Besondere als korrelative Glieder in einem umfassenden teleologischen System anzusehen, mithin zwischen allen diesen Momenten eine Vernunftbeziehung zu entwickeln, nach welcher die Natur als die empirische Darstellung der sittlich-praktischen Freiheit und die Sittlichkeit als Sinn und Gehalt, als Ideal des Seins zu denken wären. Darnach könnte die Natur als so eingerichtet gelten, daß Freiheit, daß vernünftig-sittliches Wollen in ihr möglich wäre. Sie würde m. a. W. nicht bloß einen sinnlosen Mechanismus darstellen, sie könnte vielmehr den Prozeß der Realisierung der Vernunft und der Kultur bedeuten, sodaß auf diese Weise von einem „Endzweck", „der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann,"[2]) die Rede sein dürfte.

Dieser Gedanke wird dann von spezieller Bedeutung und Fruchtbarkeit für die Entscheidung der Frage nach dem Verhältnis der Organismen zu dem allgemeinen Naturmechanismus. Doch verfolgen wir hier dieses Problem und die Art, wie es entschieden wird, nicht weiter. Für uns ist von Wichtigkeit, daß Kant jene großartige Konzeption, mit der u. a. bekanntlich schon Leibniz gerungen hatte, entwirft, um das mechanische Prinzip der Natur in Einklang zu setzen mit dem teleologischen. Und in diesem Zusammenhange entwickelt er die kühne Hypothese, man könne sich denken, daß der Mechanismus, nach dem die organischen Wesen entstanden sind, dem teleologischen Grunde eines solchen Wesens beigesellt sei, „gleichsam als das Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache, deren Zwecke die Natur in ihren mechanischen Gesetzen

[1]) Kr. d. r. V., S. 198.
[2]) Kr. d. Urteilskraft, S. 36.

gleichwohl untergeordnet ist". Aber der kritische Denker übersieht nicht, sofort anzumerken: „Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweier ganz verschiedenen Arten von Kausalität, der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit mit einer Idee, welche jene auf eine besondere Form einschränkt, wozu sie für sich gar keinen Grund enthält, begreift unsere Vernunft nicht; sie liegt im übersinnlichen Substrat der Natur, wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als daß es das Wesen an sich sei, von welchem wir bloß die Erscheinung kennen".[1])

Lehnt er die metaphysische Erkenntnis dieser Idee des Übersinnlichen auch ab, so eröffnet er doch zugleich den Weg zu einer positiven Bestimmung dieser Idee. Denn dieser Begriff eines übersinnlichen Substrates oder einer übersinnlichen Einheit der Natur bedeutet in positiver Beziehung, d. h. in Bezug auf seine transzendentale Funktion und Geltung für die Einheit der Erkenntnis, nichts Anderes als die Idee der systematischen Einheit. Diese Idee ermöglicht es, die unendliche Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze a priori zu einer Einheit, nämlich der Einheit der Natur, zusammenzuschließen, und sie ermöglicht damit überhaupt erst die Erkenntnis der Natur. Denn die Natur erkennen, heißt die Natur als Einheit erkennen. Diese Einheit ist nicht als Faktum gegeben, sondern sie ist der Gesichtspunkt, sie ist die Idee für die Erkenntnis der Natur.

Diese Idee selber kann nicht Gegenstand der Erkenntnis sein, da sie vielmehr ihre Grundbedingung ist. Wenn nicht a priori die Idee der Einheit der Natur aufgestellt ist, so ist eine Begreiflichkeit der Natur von vornherein unmöglich. Die Aufstellung und Entwickelung dieser transzendentalen Idee der systematischen Einheit der Natur als der notwendigen Voraussetzung für die Erkenntnis, für die Begreiflichkeit der Natur, ist der Schlußstein der transzendentalen Kritik. Der Begriff der Natur findet seine Begründung und Sicherstellung in dem Gedanken der systematischen Einheit. Und dadurch gelangt das große Rätsel zu theoretischer Lösung, wie denn überhaupt die Natur begreiflich sein könne, welchen Sinn es habe, von einer Begreiflichkeit der Natur zu sprechen. Die „Natur" verrät von sich aus der Erkenntnis nicht das Geheimnis ihrer Begreiflichkeit, denn die Begreiflichkeit ist

[1]) Ebenda, S. 303; auch S. 292 f.

selber ein Gesichtspunkt, ein Akt der Erkenntnis, sie ist selber eine Erkenntnissynthese. Und nichts Anderes hat es mit der „Natur" auf sich. Auch diese ist begreiflich, weil sie selber nichts Anderes als ein Begriffenes ist, weil sie selber nichts Anderes ist als begriffener Gegenstand, als Gegenstand des Begreifens, weil sie nichts Anderes ist als der in und mittels der Erkenntnissynthese aufgebaute und in ihr gegründete Gegenstand. In aller Erkenntnis handelt es sich um Begriffe, und so handelt es sich in unserem Falle um die Natur als Begriff. Und als Begriff ist, was ohne Weiteres einleuchtet, die „Natur" gegründet in dem Zusammenhang, in der Einheit der Erkenntnis, sie ist gegründet auf die transzendentale Idee der systematischen Einheit der Vernunft.

4. Mechanismus und Systemidee.

Aber diese Entscheidung führt einen bedeutenden Schritt weiter.

Alle Determinationen, durch welche der Begriff der Natur seine Bestimmung und Begründung erhält, sind Determinationen der Erkenntnis, es sind Bestimmungen und Funktionen der begrifflich-vernünftigen Arbeit, es sind Gesichtspunkte und Methoden, in und nach denen sich die Erkenntnis vollzieht.

Eine der wichtigsten, weil grundlegenden Determinationen ist die Bestimmung der „Natur" durch den Gesichtspunkt des Mechanismus. Durch ihn erfolgen Grundlegung und Aufbau der mechanischen Naturwissenschaften. Der „Mechanismus" ist nichts Mechanisches, sondern eine begriffliche Determination; er hat die logische Geltung eines Gesichtspunktes, einer Methode für die Naturerkenntnis; er ist ein begriffliches Mittel, durch das die Erkenntnis ihre logische Arbeit bewerkstelligt, durch den, wenigstens nach einer Richtung hin, die Erkenntnis begründet wird, durch den sich wenigstens eine Seite der Erkenntnis aufbaut.

Daraus aber folgt, daß der Gesichtspunkt des Mechanismus selber der immanent-teleologischen Einheit der Erkenntnisfunktion überhaupt unterstellt und eingeordnet ist; er ist ein spezieller Weg, eine spezifische Richtung, die diese teleologische Funktion in der immanenten Entwickelung des Erkenntniszusammenhanges einschlägt. Der mechanische Gesichtspunkt oder noch genauer: die Konstruktion des Naturbegriffs durch den Mechanismus als

Gesichtspunkt weist zurück auf die umfassende teleologisch-systematische Funktion der Erkenntnis überhaupt; sie ist ein besonderer Ausdruck, zu dem sich die Idee der systematischen Einheit bei ihrer Ermöglichung der Naturerkenntnis praezisiert, ein besonderer Ausdruck, in dem und durch den diese Idee sich darstellt und erkenntnismäßig festlegt. Die mechanische Naturerkenntnis, m. a. W. die Natur als Mechanismus aufgefaßt, ist, auf ihre transzendentale Voraussetzung zurückgeführt, überhaupt nur möglich unter der Zugrundelegung der umfassenden Idee der teleologischen Einheit der Natur. Der mechanische Gesichtspunkt ist selber ein unter die Idee der teleologischen Einheit der Natur befaßtes teleologisch-systematisches Prinzip der Erkenntnis.

So führt gerade die Einsicht, daß die „Natur", selbst wenn sie lediglich als Mechanismus begriffen wird, in der Einheit, im System der Erkenntnis ihre Begründung hat, dazu, nicht bei der bloß mechanischen Interpretation stehen zu bleiben. Es gilt vielmehr, die mechanische Konstruktion der Natur zu begreifen als ein Ausdruck, als eine spezielle Ausprägung der universalen Idee der teleologischen Einheit überhaupt; es gilt, die Beziehung zu beachten, die zwischen der mechanischen Naturerkenntnis und der Idee der universalen teleologischen Einheit besteht.[1])

Das darf nicht so verstanden werden, als ob die mechanische Naturauffassung entbehrlich und durch die teleologische schlechtweg zu ersetzen sei. Muß man auch erkennen — und diese Erkenntnis ist unabweisbar — daß die mechanische Naturauffassung durchaus einseitig ist, mag man ihr auch mit Bergson den Vorwurf machen, daß sie den zu erkennenden Tatbestand innerlich aushöhle, ihn leblos mache, ihn gewaltsam in ein apriori feststehendes Begriffsschema einschnüre und den Gehalt an individueller Bestimmtheit, der in ihm unter Umständen zum Ausdruck kommt, verkümmern lasse, so bleibt doch mit allem diesem ihr spezifischer Wert und ihre eigentümliche logische Geltung unberührt. Mögen auch neben der mechanischen Naturauffassung andere Standpunkte, andere Interpretationen möglich sein, so darf doch ihre methodische Leistungsfähigkeit, die darin besteht, von einer Seite her ein konsequentes System der Naturerkenntnis zu

---

[1]) Ein umfassender Nachweis für die Bedeutung der Zweckidee für alle Verzweigungen der Wissenschaft und Philosophie jetzt bei Rudolf Eisler, Der Zweck, seine Bedeutung für Natur und Geist, 1914.

entwickeln, nicht verkannt werden.[1]) Und „hierauf gründet sich", so wird man mit Kant sagen müssen, „nun die Befugnis und, wegen der Wichtigkeit, welche das Naturstudium nach dem Prinzip des Mechanismus für unseren theoretischen Vernunftgebrauch hat, auch der Beruf: alle Produkte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmäßigsten, soweit mechanisch zu erklären, als es immer in unserem Vermögen (dessen Schranken wir innerhalb dieser Unternehmungsart nicht angeben können) steht, dabei aber niemals aus den Augen zu verlieren, daß wir die, welche wir allein unter dem Begriffe vom Zwecke der Vernunft zur Untersuchung selbst auch nur aufstellen können, der wesentlichen Beschaffenheit unserer Vernunft gemäß, jene mechanische Ursachen ungeachtet, doch zuletzt der Kausalität nach Zwecken unterordnen müssen."[2])

Ist es also „vernünftig, ja verdienstlich, dem Naturmechanismus zum Behuf einer Erklärung der Naturprodukte soweit nachzugehen, als es mit Wahrscheinlichkeit geschehen kann"[3]), so wird man doch, über den Standpunkt der mechanischen Erklärungsart hinausgehend, die Frage nach ihrer Stellung in dem Gesamtsystem der Erkenntnis und nach ihrem Verhältnis zur Idee der Einheit der Natur aufwerfen müssen. Diesem Problem darf gerade die transzendentalkritische Grundlegung der Erkenntnis nicht ausweichen. Denn diese darf sich nicht auf die kritische Begründung der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft, wie überhaupt keiner einzelnen wissenschaftlichen Disziplin, beschränken, wenn anders sie nicht den Gesichtspunkt der Einheit der Erkenntnis aus den Augen verlieren will. Gerade die Einsicht in die systematische Bedeutung und in die Geltung, die der mechanischen Erklärungsart in prinzipiellem und methodischem Betracht innewohnt, fordert zu ihrer Konfrontation mit der Idee des Systems der Erkenntnis heraus. Und es wird sich zeigen, daß zwischen dieser und dem Prinzip des Mechanismus ein eigentümliches

[1]) Deshalb konnte Friedrich Albert Lange in seiner „Geschichte des Materialismus" auf die außerordentliche methodische Fruchtbarkeit des mechanischen Standpunktes aufmerksam machen und diese Fruchtbarkeit auch an der Entwicklung der mechanischen Naturwissenschaften selber dartun, ohne daß er dabei vergaß, gegen den Versuch Front zu machen, in dem Mechanismus das ausschließlich berechtigte und allein hinreichende Fundament und Prinzip für die Entwickelung einer Weltanschauung zu erblicken, wie es von Seiten des naturwissenschaftlichen Dogmatismus oft getan wurde und wird.

[2]) Kr. d. Urteilskraft S. 295 f.

[3]) Ebenda S. 298.

Spannungsverhältnis besteht, daß sich m. a. W. in diesem Verhältnis noch ein Problem meldet, das dem Gedanken der universalen Gesetzeseinheit der Erkenntnis zunächst hinderlich zu sein scheint.

5. Systemidee und „Zufälligkeit" der Erfahrung.

Zunächst sei dieses Problem formuliert: Steht das Ganze der mechanischen Erfahrung, wie es in den mathematischen Naturwissenschaften vorliegt, in methodischer und prinzipieller Selbständigkeit da? Oder kann man nicht auch dieser Erfahrung gegenüber die Frage nach ihrer Begründung, die Frage nach dem Bezugssystem, in dem sie sich gründet, aufwerfen? Nicht etwa in dem Sinne, als solle diese Erfahrung von etwas außer ihr, von einem ihr Übergeordneten abhängig gemacht werden. Das hieße zur Ausflucht in die Metaphysik greifen. Aber ist denn diese Erfahrung die Erfahrung überhaupt? Ist sie Erkenntnis in der umfassenden Bedeutung des Begriffes? Kann neben ihr keine andere Art des Erkenntnisvollzuges gedacht werden? M. a. W. Verwirklicht der Begriff des Mechanismus die Idee der Erkenntnis in ihrer vollen Bedeutung?

Schon das Problem, das sich im Begriff des Organismus erhebt, zeigt, daß der Mechanismus nicht für jedes Gebiet der Erkenntnis gleichermaßen zuständig und ausreichend ist. Die mechanistische Erfahrung bedeutet doch nur einen speziellen Erkenntnisvollzug von eingeschränkter, innerhalb dieser ihrer Einschränkung allerdings notwendiger Geltung. Aber das System der mathematischen Naturwissenschaften ist nicht das System der Erkenntnis überhaupt. Erhebt sich doch neben ihm das Problemgebiet der Geschichtswissenschaften, besitzt doch dieses nicht geringere methodische Eigenmächtigkeit als jene.

Stellen aber die mathematischen Naturwissenschaften eine einzelne Systemlinie der Erfahrung dar, so ersteht der Gedanke, ob denn nicht diese Erfahrung selber „etwas ganz Zufälliges"[1]) sei. Wenn die mechanische Erfahrungsart nicht die ganze Weite, nicht die ganze Notwendigkeit der Erkenntnisidee beherrscht, so muß der Punkt aufgezeigt werden, an dem sich die Schranke ihrer Geltung erhebt, und an dem sich der „Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit" auftut. So unbedingt auch der Begriff

[1]) Kr. d. r. V. S. 617.

der Notwendigkeit innerhalb dieses mathematisch-mechanischen Erfahrungsbestandes gilt und herrscht: wie aber steht es denn mit der Notwendigkeit dieses Erfahrungsbestandes als eines Ganzen selber? Wie läßt sich denn „das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen"[1]) überwinden? Oder müssen wir dabei stehen bleiben, daß diese mechanische Erfahrung, als Totalität begriffen, unauslöschlich mit dem Merkmal der Zufälligkeit behaftet ist?

Wir fassen aber diese Erfahrung selber als Einheit und zur Einheit zusammen. Wir begreifen die Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze als Einheit. Das heißt nichts Anderes, als daß an die mathematisch-mechanische Erfahrung der Gesichtspunkt des Systems herangebracht, daß sie diesem Gesichtspunkt unterstellt und damit der Idee einer „für uns zwar nicht zu ergründenden, aber doch denkbaren gesetzlichen Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen"[2]) eingeordnet wird. Schon die Aufstellung und Entwickelung des Begriffes der mathematisch-mechanischen Erfahrung weist hin und gründet sich auf die Idee der Erkenntnis überhaupt. Diese Erfahrung selber kann als Einheit dann erst begriffen werden, sie kann als System dann erst gelten, wenn die immanente Beziehung dieser Erfahrungsnotwendigkeit und Erfahrungseinheit zu der systematischen Einheit der Erkenntnis überhaupt erfaßt ist.

Nicht außerhalb des Erfahrungsgebietes, nicht jenseits der Erfahrungsobjektivität liegt diese systematische Einheit, in der die Notwendigkeit der Erfahrungsobjektivität wurzelt. Die systematische Einheit stellt vielmehr die transzendentale Bedingung auch für die Erfahrungseinheit dar. Im teleologischen Gesetzesgefüge des in der Idee der Erkenntnis zusammengefaßten Erkenntniszusammenhanges ruht die Erfahrungs-Objektivität; in der Idee der Gesetzlichkeit überhaupt gründet sich die Mannigfaltigkeit der empirischen Gesetzlichkeiten. Dadurch wird der Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit der mathematisch-mechanischen Erfahrung überbrückt: die Notwendigkeit der letzteren wird begriffen, indem ihre Beziehung zu der teleologischen Einheit der Erkenntnis der Natur begriffen wird. Auch die Erfahrungsgesetzlichkeiten sind Gesetzlichkeiten nur im System der Gesetzlichkeit; auch sie wurzeln

[1]) Kr. d. Urteilskraft S. 21.
[2]) Kr. d. Urteilskraft S. 21.

ihrem Gesetzescharakter nach in der Idee der einheitlich-teleologischen Gesetzlichkeit überhaupt. Der Idee des Systems gegenüber schwindet das logische Recht und der logische Sinn des Begriffs der Zufälligkeit. Schon die Behauptung der Zufälligkeit setzt, wenn sie einen logischen Sinn haben soll, die Idee des Systems voraus. Nur unter Zugrundelegung dieser Idee kann überhaupt eine Aussage, mithin auch die der Zufälligkeit, mit dem Anspruch auf logische Bedeutung getan werden. Absolute Zufälligkeit kann nicht gedacht werden, denn alles Denken beruht auf der teleologischen Gesetzeseinheit der Vernunft. Selbst das Chaos ist nur denkbar als eine besondere Form der Ordnung.

6. Systemidee und Zweckgedanke.

Die intelligible Unselbständigkeit der mechanischen Naturerklärung, die Notwendigkeit, sie einzubeziehen in die Idee der teleologischen Einheit überhaupt führt zu dem weiteren Problem, ob nun diese teleologische Einheit ein Letztes und Definitives ist. Oder drängt sich nicht gerade unter dem Gesichtspunkt der Teleologie mit Macht die Frage nach einem Endzweck dieses teleologischen Zusammenhanges auf, nach einer Instanz, deren Geltung nicht von diesem Zusammenhang abhängig ist, sondern in Bezug auf welche dieser Zusammenhang sowohl als Zusammenhang als auch im besonderen Sinne als ein teleologischer gilt?

Zunächst sei diese Frage noch genauer bestimmt. Es wurde früher gezeigt, daß unter dem Begriff des Systems nicht eine in feste Grenzen abgeschlossene Totalität, nicht ein fixes und fertiges Ganzes, sondern ein unendlicher Zusammenhang, eine unendliche Reihe von stets neu geschaffenen Momenten zu verstehen sei, daß die Idee des Systems identisch sei mit der Idee der unendlichen, in spontaner und autonomer Entwickelung begriffenen Kontinuität.

Hält man diesen Gedanken fest, dann leuchtet ein, daß die Frage nach dem Endzweck nicht etwa so aufzufassen wäre, als ob ein bestimmter, ein einzelner Zweck, als ob ein die ganze Kette abschließendes einzelnes Glied angegeben werden sollte. Dem widerspricht der Begriff der unendlichen Kontinuität. Es hieße,

den als unendlich gedachten Zusammenhang willkürlich unterbrechen und abbrechen, es hieße, gerade die Kontinuität des notwendigen und folgerichtigen Fortgehens verneinen und aufheben, es hieße die Unendlichkeit in Grenzen einschließen, wollte man ein bestimmtes Glied der Kette als endgültigen Abschluß ansetzen. Der Systemzusammenhang, gerade weil er als ein teleologischer aufzufassen ist, verbietet jede Vereinzelung und jegliche vereinzelnde Auszeichnung eines Gliedes, untersagt jene Hervorhebung eines einzelnen Momentes, falls dieses Moment allen übrigen als etwas Selbständiges, Höheres übergeordnet werden soll.

Soll trotzdem die Zweckfrage noch Sinn und Recht behalten, dann muß etwas Anderes mit ihr gemeint sein als der Versuch einer verselbständigenden Herauslösung eines Einzelnen aus dem Ganzen. Dann muß die Unendlichkeit der Reihe in jeder Weise und nach allen Richtungen hin völlig gewahrt bleiben, dann muß gerade in der Unendlichkeit der Reihe die Voraussetzung und Grundlage dafür liegen, um jene Zweckfrage überhaupt aufzuwerfen.

Damit aber ist bereits implicite angedeutet, in welchem Sinne und mit welchem Rechte die Zweckfrage überhaupt aufgeworfen werden kann. Richtet sich die Frage nicht auf ein einzelnes Glied, und sei dieses auch ein angeblich „letztes", so kann sie sich nur auf das Ganze als Einheit richten.

Was aber bedeutet das: Zweck des Ganzen? Da doch das Ganze als unendliches System zu denken ist, wie läßt sich da von einem bestimmten Zweck sprechen, auf dessen Erreichung dieses unendliche System angelegt wäre? In diesem Falle könnten immer nur einzelne, relative Zweckbestimmtheiten festgelegt, es könnten nur jeweilige, verschiebbare Zwecksetzungen angegeben werden. Aber über den besonderen Zweck des unendlichen Systems selber läßt sich keine feste Einzelbestimmung treffen. Durch welchen Gedanken, durch welches Mittel, auf welchem Wege sollte wohl eine solche Bestimmung möglich sein, wenn das Moment subjektiver Willkür naturgemäß ausgeschaltet ist? Es müßte sonst die Erkenntnis an irgend einer Stelle ihren eigenen Zusammenhang durchbrechen und über ihn hinaustreten. Und fingieren wir einmal selbst diesen Fall, so könnte doch eine solche Bestimmung lediglich mit denjenigen theoretischen Mitteln erfolgen, die aus dem unendlichen Systemzusammenhang selber stammen, die in ihm ihre

Wurzel und ihre Begründung haben, die eine angebbare theoretische Geltung nur in und durch jenen Zusammenhang besitzen.

Alles was in begrifflicher Hinsicht über das System, über seine Geltung, seine Bedeutung, seinen Zweck, sein Ziel ausgesagt werden kann, setzt die Geltung des Systems bereits voraus. Über das System hinaus kann garnichts mehr bestimmt werden. Denn jegliche Bestimmung ist nur Bestimmung im System, ist nur Selbstbestimmung des Systems.

Deshalb ist es ein theoretisch unvollziehbarer Gedanke, von einem bestimmten Zweck des Systems sprechen, eine besondere Zweckbestimmung des Systems aufstellen zu wollen. Das System ist sich selber Zweck. Es kann nur als Selbstzweck gedacht werden. Eine Beziehung auf ein Etwas, das ihm als leitend, als übergeordnet gegenüberstünde, ist begrifflich garnicht zu konstruieren. Der Zweckbegriff, in bezug auf den das System seine Geltung hätte, für den es also als Mittel für seine Realisierung gelten würde, dieser Zweckbegriff, und man nehme einen solchen, welchen man will, und gebe ihm eine Dignität, welche man will, ist selber überhaupt erst theoretisch formulierbar und theoretisch bestimmbar unter der Zugrundelegung des Systemgedankens. Gerade die Erkenntnis, daß der Zweck formal gesehen — und eine andere Betrachtung kommt für uns nicht in Frage — lediglich die Geltung eines Begriffes hat, führt dazu weiter, daß er als Begriff nur im Zusammenhang der Erkenntnis, nur unter der Voraussetzung der systematischen Ordnung gilt. —

Zeigt also auch diese Konfrontierung der Systemidee mit der Teleologie, daß die Systemidee ihre theoretische Selbständigkeit unbedingt bewahrt, so soll doch dies nicht bedeuten, daß die Idee des Systems oder der Einheit im Grunde garnichts mit der Teleologie zu tun hätte, und als wenn umgekehrt auch die Teleologie jener Idee gegenüber in voller logischer Selbständigkeit bleiben könnte.

Daß das Letztere unmöglich der Fall sein kann, ergibt sich durch eine einfache Überlegung. Die Teleologie ist die Theorie, die mit dem Zweckgesichtspunkt arbeitet. Sehen wir ganz von der Frage nach der eigentümlichen wissenschaftlichen Struktur und Geltung ab, die diese Theorie besitzt. Aber schon der Umstand, daß sie überhaupt Theorie ist, und daß sie sich als Theorie nach begrifflichen Gesichtspunkten methodisch entwickelt und aufbaut, ist transzendentallogisch nur möglich unter der Zugrundelegung

der Systemidee. Ohne diese Idee besäße sie nicht die Geltung der Theorie, wäre ihr Vollzug nicht denkbar. Sie untersteht logisch dieser Idee, wie dieser Idee jeglicher theoretische Vollzug, wie ihr jeglicher gedankliche Prozeß untersteht.

Was nun den ersteren Fall angeht, nämlich die Beziehung der Idee des Systems zur Teleologie, so kann auch hier von keiner grundsätzlichen Trennung die Rede sein. Der Idee des Systems liegt die Teleologie gleichsam im Blute. Denn alle Beziehungen, die unter den Auspizien und unter der Leitung der Systemidee zu Stande kommen, kommen nur zu Stande, indem bei ihrer Herstellung ein teleologisches Verhältnis der durch diese Beziehungen verknüpften Glieder a priori gedacht wird. Wenn auch im Einzelnen nachher eine bestimmte Relation von A zu B durch den Gesichtspunkt des Mechanismus vollzogen wird, so ist doch im letzten Grunde das Verhältnis von A und B schon als ein teleologisches hypothetisch angenommen und antizipiert worden, d. h. es ist a priori überhaupt als eine durch Vernunftüberlegungen, durch Vernunftdeterminationen herstellbare Beziehung gedacht worden. Diese Setzung a priori erhält dann durch den Gesichtspunkt des Mechanismus ihre logische Ausführung. Wenn „die Vernunft", wie Stadler den Gedanken Kants ausgezeichnet formuliert, „die Qualifikation der Natur zu einer systematischen Einheit fordert",[1]) so beruht die systematische Durchführung und Erweisung dieser Qualifikation darauf, daß der teleologische Gesichtspunkt als heuristisches Prinzip wirksam wird, um den besonderen Gesetzen der Natur nachzuforschen.[2]) Und gerade dadurch daß Kant nachweist, das teleologische Prinzip sei nur ein Beurteilungs- und kein Erkenntnisprinzip, es habe nicht konstitutive, sondern regulative Geltung, und indem er zeigt, daß sich darin seine eigentümliche erkenntnistheoretische Geltung bekunde, hat er indirekt die innige Beziehung des teleologischen Prinzips zu dem Prinzip der Idee aufgewiesen; denn die erkenntnistheoretische Geltung der Idee besteht ja auch „nur" in ihrer regulativen Bedeutung, beruht auch „nur" auf ihrer „heuristischen" Leistung, und in nichts Anderem. —

Der Gedanke der regulativen Bedeutung ist derjenige Ge-

---

[1]) August Stadler, Kants Teleologie, 1874, unveränderte Neuausgabe 1912, S. 126.

[2]) Kr. d. Urt., S. 290; vgl. Stadler, S. 132.

danke, durch den die Verbindung zwischen der Idee des Systems und dem teleologischen Gesichtspunkt gedacht wird. Schon früher wurde auf die regulative Geltung der Systemidee hingewiesen. Es wurde gezeigt, daß und wie diese Idee den Wert der den Erkenntnisvollzug leitenden Grundbedingung der Erkenntnis habe. Wir fanden so einen Unterschied zwischen ihr und den besonderen Bedingungen der Erkenntnis, die die Verifizierung der Idee in concreto bewirken und deshalb als konstitutive Bedingungen der Erkenntnis gelten, ein Unterschied, der natürlich nicht im Sinne einer Diskrepanz zwischen Idee und Kategorien gedacht werden darf, so wenig wie überhaupt zwischen Gesichtspunkt und den, diesen Gesichtspunkt durchführenden gedanklichen Mitteln eine solche Diskrepanz denkbar ist.

Die Idee des Systems enthält und trägt in sich den teleologischen Gesichtspunkt. Ihre Konzeption, ihr Sinn, die innersten Bedingungen ihrer gedanklichen Formierung sind teleologischer Natur, denn diese Idee ist nichts anderes als der umfassendste Ausdruck für die Einheit der Vernunft, für das System der Vernunft. Einheit der Vernunft, Einheit der Erkenntnis (wobei der Ton sowohl auf den Begriff der Einheit als auf den der Erkenntnis zu legen ist, um die korrelative Beziehung beider Begriffe festzuhalten) ist ihrem Sinn und ihrem systematischen Geltungswert nach nicht anders zu denken und in erkenntnismäßiger Hinsicht nicht anders zu verwenden als in teleologischer Beziehung. Gerade indem in der Idee der Einheit oder des Systems diejenige Einheitsidee gedacht wird, durch die der Erkenntniszusammenhang als Zusammenhang zu Stande kommt und als Zusammenhang begriffen wird, zeigt es sich, daß diese Idee teleologische Bedeutung hat: sie stiftet, sie ermöglicht denjenigen Zusammenhang, den man in jeder Beziehung, in jedem Momente als sinn- und zweckvollen, als vernünftigen, als rational begründeten anerkennen muß, so gewiß er ein Erkenntniszusammenhang ist. Sinn, Zweck, Vernunft ist nirgends anders gedanklich vorhanden als in jenem Zusammenhang. In ihm steht jedes Glied zu jedem anderen, steht jedes Moment zu jedem anderen Moment in keiner anderen als in einer sinn- und zweckvollen Beziehung; der ganze Erkenntniszusammenhang ist ein Geflecht teleologisch gültiger und teleologisch wirksamer Beziehungen. Und so kann auch die Kritik der Erkenntnis in methodischer Hinsicht nicht anders als

unter Zugrundelegung der teleologischen Systematik und der systematischen Teleologie vorgenommen werden. Nur auf diese Weise wird sie dem zu begründenden Zusammenhang gerecht, und nur auf diese Weise ist sie selber methodisch möglich. Denn ebenso wie sie in ihrer theoretischen Einstellung darauf gerichtet ist, den Sinn des Erkenntniszusammenhanges aufzuzeigen und eine Sinn-Begründung dieses Zusammenhanges zu geben, so trägt sie selber als Theorie das Sinn-Moment in sich, so arbeitet sie selber bei ihrem Vorgehen mit dem Zweckbegriff als Kategorie.

7. Der theoretisch-kritische Geltungswert der Teleologie.

Diese methodische oder theoretisch-kritische Bedeutung der Teleologie ist genau abzugrenzen gegen diejenigen drei Auffassungen der Teleologie, die am häufigsten vertreten zu werden pflegen, gegen die alle drei aber in gleicher Weise kritische Bedenken wach werden. Von allen dreien ist innerhalb dieser Arbeit bereits die Rede gewesen. Ich bezeichne sie als die metaphysische, als die utilitaristische und als die praktisch-moralische Auffassung der Teleologie.

Die metaphysische Auffassung stempelt den Begriff des Zweckes zu einem selbständigen, dem Erkenntniszusammenhang gegenüber transzendenten und unabhängigen Wesen, zu einer Substanz, die als absolutes Ding den Bedingungen der Erkenntnis nicht untersteht, sondern diese Bedingungen als ens per se leitet und ordnet. Das wäre die Aristotelische Entelechienlehre. Hier ist der Zweck die bewegende Ursache, die den Zusammenhang und die Ordnung des Kosmos bewirkt, und an der so „Himmel und Erde hängen."[1])

Die utilitaristische Auffassung unterstellt den gesamten Erkenntnisprozess dem Gesichtspunkt des Nutzens; sie erblickt in ihm ein Instrument, ein technisches Arrangement neben anderen, das sich wie jedes andere Organ im Verlauf des Lebens ausbildet,

[1]) Aristoteles, Metaphysik XII. Buch [Λ] 7. 1072 b, 14; vgl. Albert Görland, Aristoteles und Kant, Gießen 1909, S. 358, 361.

das das Leben sich für seine Zwecke und Absichten schafft, um zu größtmöglicher Herrschaft zu kommen. (Vgl. S. 58ff., 127f., 137f.)

Die praktisch-moralische Auffassung der Teleologie endlich identifiziert den Begriff des Zweckes mit dem des Guten, und da der letztere von ihr zu einer Hypostase gemacht zu werden pflegt, so gewinnt der Zweckbegriff auch im Rahmen dieser Auffassung metaphysische Geltung. Ein Hauptwesenszug, vielleicht der Hauptwesenszug dieses praktischen Zweckbegriffes, wird in die gründende Funktion verlegt, die er in Bezug auf die Erkenntnis übt. Er gilt als die die Erkenntnis zu oberst rechtfertigende Instanz, die ihr erst Gehalt, Sinn, Bedeutungswert verschafft (vgl. diese Arbeit S. 173 ff.). —

Ein Doppeltes ist allen drei Auffassungen gemeinsam. Erstens wird der Zweckbegriff überall zu einer selbständigen, zu einer in sich geschlossenen Größe erhoben. Diese Größe soll die Gewähr ihrer selbst in sich tragen, sie gilt als das alle anderen Zusammenhänge von sich aus gewährleistende Absolute. So wird von allen drei Auffassungen, nicht nur von der ersten, eine mehr oder minder verschleierte, trotzdem stets vorhandene Hypostasierung des Zweckbegriffes vorgenommen. Denn was ist im letzten Grunde auch in der utilitaristischen Auffassung der Zweckbegriff anderes als die Verdinglichung und Verabsolutierung des Begriffes des Nutzens?

Ist die Abwehr des metaphysischen Dogmatismus schon ganz allgemein eine erste Pflicht der Philosophie, so gewinnt diese Verpflichtung eine besondere konkrete Gestalt gegenüber der berechtigten Wiedereinführung der Teleologie in den Kreis der zulässigen und zulänglichen Arbeitsmittel der kritischen Wissenschaften, wie sie gegenwärtig von verschiedenen Seiten aus geschieht. Denn der prinzipielle Fortschritt unserer wissenschaftlichen Entwickelung ist wohl von nichts so sehr abhängig, unsere wissenschaftliche Zukunft ist wohl durch nichts so sehr bedingt als von dem Geiste, durch welchen die Teleologie wieder in das wissenschaftliche Bewußtsein eingeführt wird.

Um diesem Gedanken zugleich größere Bestimmtheit zu geben, sei auf den zweiten Teil der Kritik der Urteilskraft, auf die „Kritik der teleologischen Urteilskraft", hingewiesen. Hier werden von Kant in dem methodischen Ausbau seines Kritizismus auch Begriff und Wesen der kritischen Teleologie im Gegensatz zum Dog-

matismus des Zweckbegriffes entwickelt.[1]) Und die Wiedergeburt der Teleologie und ihre wissenschaftliche Verwendung werden, falls die Teleologie volles wissenschaftliches Bürgerrecht erwerben und bewahren will, sich nicht anders als unter dem Gesichtspunkt des Kritizismus vollziehen. —

Mit jener metaphysischen Tendenz hängt nun das zweite, allen drei Auffassungen gemeinsame Kriterium zusammen. Dieses ergibt sich aus der gleichen Stellung dieser Auffassungen gegenüber dem Erkenntniszusammenhang. Denn bei allen dreien wird der Zweckbegriff prinzipiell aus der begrifflichen Ordnung herausgelöst, er wird über sie hinausgehoben, und das, was nur als Moment im Ganzen ein erkenntnismäßiges Recht besitzt, wird zum Herrn über die Erkenntnis gemacht.

Und doch ist, wie mehrfach gezeigt, eine Trennung zwischen der Idee des Erkenntnissystems und der Idee der Teleologie theoretisch schlechterdings unmöglich. Beide Ideen sind so innerlich aufeinander bezogen, sie stehen in einer so unauflösbaren Korrelation zu einander, daß sie eigentlich, erkenntnistheoretisch gesehen und auf ihre transzendentale Geltung und Funktion hin ins Auge gefaßt, nichts Anderes als die theoretische Idee schlechthin darstellen.

Und deshalb ist es auch theoretisch unmöglich, deshalb bedeutet es eine unheilvolle Schwächung der theoretischen Geltungssphäre, wenn dem System der Erkenntnis ein Zusammenhang gegenübergestellt wird, der von jenem nicht nur als unabhängig, sondern als ihm übergeordnet gedacht wird.

Über das gesamte Gebiet der Philosophie herrscht der kritische Logos in uneingeschränkter, nie einzuschränkender Geltung. In seiner Entwickelung umspannt er sowohl das systematische und systematisierende, als auch das teleologische Geltungsmoment, welch letzteres, statt von unausdenkbarer dinglicher, substantieller Bedeutung zu sein, die Geltung des durchführenden Gesichtspunktes für den Aufbau des Systems besitzt und in dieser Geltung, unbedürftig jeder anderen, seine kritische und wissenschaftliche Geltung überhaupt erschöpft und erschöpfend betätigt. Auf die kritisch-teleologische Systemidee gründet sich die wissen-

[1]) Kant, Kritik der Urteilskraft § 61, vgl. auch Schluß von § 65 u. a. a. O. Vgl. August Stadler, Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung; 1912, unveränderte Neuausgabe der 1. Auflage: ferner Wilhelm Ernst, Der Zweckbegriff bei Kant, Kantstudien, Ergänzungsheft 14.

schaftliche Philosophie überhaupt. Andere Sicherungen, andere Grundlagen kann sie nicht anerkennen, wenn sie nicht der Vernunft untreu werden und am Logos Verrat üben will. Auf andere Weise kann sie sich kritisch nicht rechtfertigen, kann sie weder von sich, noch von irgend etwas überhaupt Rechenschaft geben, kann sie weder für sich noch für irgend etwas kritisch einstehen. Und zu diesem Behufe und unter diesem Gesichtspunkt darf sich die Philosophie niemals von dem Mahnwort Platos entfernen, daß nur auf das Logische sich die Erkenntnis begründen dürfe: *ἀνὴρ ἐπιστάμενος περὶ ὧν ἐπίσταται ἔχοι ἂν δοῦναι λόγον* heißt es im Phaidon.[1])

8. Verhältnis zwischen Geltung und Sein in der logischen Sphäre.

(Der Logismus als systematischer Gesichtspunkt.)

Unter psychologischem Gesichtspunkt kann von einem Sein, von einer Realität nur gesprochen werden unter der Voraussetzung, daß dieses Sein zuvor als ein Geltungshaltiges, Werthaftiges instinktiv anerkannt ist, daß ihm ein Wert introjiziert wird. Das Individuum erlebt in seiner Seele Werte, seien dies solche vorstellungsmäßiger, willentlicher oder gefühlsmäßiger Art. Die psychologische Quelle, die fundamentale psychologische Kraft für alle diese Wertsetzungen ist offenbar das Erlebnis als solches. Werte, Geltungen erleben, das ist ein ursprünglicher, elementarer Akt, und alles Sein, soweit von ihm innerhalb der psychologischen Argumentation die Rede ist, ist zuvor in Beziehung zu einem Erleben gesetzt, ist an eine Wertsetzung durch das Erleben gebunden. Es sei noch einmal als Beispiel an die psychologische Begründung der Ästhetik erinnert. Der Gegenstand der künstlerischen Anschauung, das einzelne Kunstwerk, wird nicht zunächst seinem Sein nach erfaßt, sondern zu allererst wird auf das eigentliche Wertgefühl reflektiert, in welchem jenes Sein erlebt, durch welches

[1]) Plato, Phaidon 76 b; vgl. Nikolai Hartmann, Platos Logik des Seins, 1909. S. 223, 463 u. ö.

jenes Sein psychologisch konstituiert wird. Aber auch im gewöhnlichen Leben zeigt sich diese Abhängigkeit des Seins von dem wertverleihenden Erlebnisakt. Die elementaren Beziehungen von Menschen zu Menschen, wie überhaupt alle Beziehungen zur Wirklichkeit, ruhen auf dem Grunde psychologischer Wertmomente. Nicht die Frage nach der Wirklichkeit, nicht die Wirklichkeit selber ist das Erste, das bei diesen Beziehungen auftritt, sondern ein Mensch z. B. hat für mich, für mich als psychologischem Individuum, so viel Realität, als er für mich Wert hat, sei das in gutem oder schlechtem Sinne. Wo überhaupt keine Wertverleihung stattfindet oder keine möglich ist, da werden keine Beziehungen hergestellt, und da wird überhaupt keine Wirklichkeit erfaßt. Das ist ein empirisch allerdings unmöglicher, es ist ein fiktiver Fall. Denn unser ganzes Leben ist ein ununterbrochener Prozeß von Geltungsschöpfungen und Geltungsdedikationen, stets schwankender, aber doch in irgend einer Form stets vorhandener Wertverleihungen und Wertausteilungen, kurz: überhaupt von Wertungen.

Wir sahen, wie sich unter metaphysischem Gesichtspunkt dieses Verhältnis zwischen Geltung und Sein gerade umkehrt, in voller Übereinstimmung damit, daß die Metaphysik überhaupt nur eine — kraß gesprochen — auf den Kopf gestellte Psychologie ist.

Ganz anders stellt sich das Verhältnis zwischen Geltung und Sein unter dem objektiv-logischen Gesichtspunkt. Hier verliert die Behauptung eines denkunabhängigen, eines in primärer oder sekundärer Hinsicht selbständig existenten Seins überhaupt jeden Sinn. Alle Realität, die gewußt wird, von der etwas ausgesagt wird, ist im Denkzusammenhang gegründet. Alle Realität ist zur gedachten, zur rein begrifflichen geworden. Das aber heißt eigentlich, daß wir es überhaupt nicht mehr mit irgend einer anderen Realität als mit dem Begriff derselben zu tun haben, daß „Realität" begriffene Realität ist, im Sinne der Kategorie der Realität genommen wird, genommen werden muß. Wo und wie immer unter wissenschaftlichem, begrifflichem Gesichtspunkt, in einer wissenschaftlichen Rede, in einer wissenschaftlichen Untersuchung das Problem der Realität zum Gegenstand gemacht wird, da handelt es sich stets um das Problem, das in dem Begriff der Realität steckt, und nicht um einen „Tatbestand": Realität. Was man eigentlich meint, wenn man von einer solchen Realität, die nicht im System der Erkenntnis

beschlossen sei, spricht, ist unbestimmbar, ist logisch nicht zu präzisieren. Setzt doch schon jeder kleinste Ansatz zu dem Versuch, diese Realität zu bestimmen, den Begriff der Realität voraus. Auch „Tatbestand" ist ein Begriff. Alles Wissen von einem „Tatbestand", jede Aussage über ihn ist nur möglich unter der Voraus-Setzung seines Begriffes. Auch das logische Herangehen an den „Tatbestand", auch der Anfang seiner wissenschaftlichen Behandlung setzt den Begriff der Realität voraus. Auf keine Weise, durch keine Überlegung kann der Kreis des begrifflichen Zusammenhanges, kann der Rahmen der Erkenntnis gelockert oder gesprengt werden, solange es sich überhaupt um Erkenntnis handelt: Gott und Welt, Himmel und Erde sind in diesen Zusammenhang eingeschlossen; wir wissen von allen diesen Dingen nur unter der Voraussetzung der Gültigkeit der Begriffe, des begrifflichen Denkens, das aller behaupteten prologischen Realität gegenüber absolute Autonomie, absolute Suprematie besitzt.

So bleibt von der Realität eines transzendenten Seins auch nicht ein Schein übrig. Denn dieser Schein eines transzendenten Seins ist ja wiederum eine Behauptung, eine begriffliche Aussage, ist schließlich ein Urteil. Das „Sein" existiert, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, als begriffliches Sein, als Begriff, es „existiert" in dieser Geltung als Begriff, das „Sein" hat die Geltung des Begriffs, die der Kategorie (vgl. S. 134 und 166 f.). Und darum treten für dieses „Sein" alle diejenigen Bestimmungen in Kraft, die sich aus der logischen Analyse des Geltungsbegriffes ergeben; und das sind vornehmlich die in der Idee der Einheit und des Systems gedachten und die mit ihnen in logischem Zusammenhang stehenden Determinationen.

Aus allem diesen folgt, daß das „Sein" ganz und gar in den Geltungszusammenhang der systematischen Erkenntnis eingeht. Die systematische Erkenntnis ist die fundamentalste Geltungssetzung, sobald auch nur der leiseste Versuch unternommen wird, von irgend einem Sein irgend etwas festzusetzen, auszusagen, es zu bestimmen. Man darf den Ausdruck Erkenntnis nur nicht in zu eingeschränktem, partikulärem Sinne verstehen und dabei etwa an eine einzelne Richtung der Erkenntnis denken. Es handelt sich vielmehr darum, ihn in der umfassendsten philosophischen Bedeutung zu nehmen, wonach er „Erkenntnis überhaupt", „Idee der Erkenntnis" bedeutet. Von

diesem Standpunkt aus gesehen ist alles Sein nur ein Wissen vom Sein, ist Realität der Gedanke der Realität.

Glaubt man vom Sein sprechen, vom Sein als Sein etwas wissen zu können, ohne es im Gedanken zu gründen, so stellt man sich jenseits der Erkenntnis, jenseits der Wissenschaft. Dann vermag man keinen bestimmten, haltbaren, eindeutigen Begriff des Seins zu bilden, auch keine eindeutige methodische Disposition für die Lösung dieses Problems zu entwerfen; man gibt die feste Grundlage und die gedankliche Stellungnahme preis. Man glaubt wohl, sich mit der „Intuition", der „intellektuellen Anschauung", mit der „Ahnung" und ähnlichen Vehikeln der Mystik und der „Mystagogen" weiterhelfen zu können. „Daß hierin nur ein gewisser mystischer Takt, ein Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimnissen oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, eigentlich aber Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei liege, leuchtet von selbst ein. Denn Ahnung ist dunkle Vorerwartung und enthält die Hoffnung eines Aufschlusses, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich ist, wenn also jene transzendent sind und zu keiner eigenen Erkenntnis des Gegenstandes führen können, notwendig ein Surrogat derselben, übernatürliche Mitteilung (mystische Erleuchtung) verheißen muß; was dann der Tod aller Philosophie ist." [1])

Friedrich Albert Lange bemerkt einmal: „Wir sind nun einmal nicht geschaffen, bloß zu erkennen, sondern auch zu dichten und zu bauen", und er fährt fort: „dies ist etwas Großes und für die Erhaltung und Ernährung unseres geistigen Lebens so wichtig wie die Wissenschaft." [2]) Aber dieser Einwand trifft nicht die umfassende Geltung, er trifft nicht den universalen Sinn dessen, was in der Idee der Erkenntnis zu denken ist und gedanklich enthalten ist. Denn selbst eine solche kulturphilosophische Entscheidung, wie Lange sie fällt, die neben dem Gebiet der Wissenschaft das Gebiet der Dichtung (und als implicit damit die Gebiete der Metaphysik und Religion) als selbständig anerkennt, beansprucht

[1]) Kant, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, S. 13 f. Diese wundervolle Schrift ist, wie schon früher erwähnt, eine schneidende Abfertigung aller Gefühlsphilosophie.

[2]) Fr. Alb. Lange, Gesch. d. Materialismus, 7. Aufl. herausgeg. von Hermann Cohen, 1902, Bd. I, S. 68—69.

erkenntnismäßige Bedeutung und hat eine solche. Das heißt jedoch, daß diese Entscheidung selber nur unter der Voraussetzung der Geltung der Erkenntnis überhaupt möglich ist, daß die gedankliche Existenz jener Gebiete — und diese Existenzart ist die einzige, die für eine logische Betrachtung überhaupt in Frage kommt — abhängig und gesichert ist durch die Erkenntnis jener Gebiete und damit durch die Erkenntnis überhaupt. Nur wenn die Erkenntnis in ihrer apriorischen Geltung feststeht, stehen auch jene Gebiete fest, nur dann weiß ich überhaupt etwas von ihnen. Ohne sie zu wissen, ohne die Geltung der transzendentallogischen Prinzipien, ohne die Geltung „prophysischer" Gedanken, um eine treffende Formulierung Bauchs zu verwenden,[1]) ist von keiner Physis, ist von keiner Natur, ist von keiner Kultur die Rede, kann von keiner die Rede sein. „Ist nun der Gegenstand gar kein Objekt einer uns möglichen Erkenntnis: so kann über Möglichkeit derselben weder wahrscheinlich noch unwahrscheinlich, sondern gar nicht geurteilt werden."[2]) Die Fundierung des Seins auf die Idee, die Gründung aller Existenz auf den Logos ermöglicht überhaupt erst die Anerkennung des Seins als geltendes Sein. Was unter logischem Gesichtspunkt als Sein ausgesagt, als Sein determiniert wird, das ist im letzten Grunde nichts als die Selbstdetermination des Systems der Erkenntnis, wie diese sich in den positiven Wissenschaften vollzieht. Die Geltung, die von dem Sein ausgesagt, die ihm zugesprochen wird, ist lediglich die Geltung des Gedankens des Seins, die Geltung des im Gedanken gesetzten Seins: die Behauptung, das Sein habe eine Geltung, heißt nichts Anderes, als daß das Sein zur Idee erhoben, als daß es in den Gedanken hineingenommen, im Gedanken gegründet ist.

Man wird gegen derartige Ausführungen einwenden, daß sie eine Überspannung der Kompetenz des Logos enthalten und einem absoluten Logismus und Rationalismus das Wort reden. Es bleibe gleichsam nichts Festes mehr; alle „Wirklichkeit" verschwinde, wenn alles Sein in das Denken eingebettet und zum bloßen Gedanken erhoben werde. Dagegen ist die Antwort: Die Realität des transzendenten Seins wird durch alle diese Gedanken garnicht angerührt, garnicht verneint, garnicht verflüchtigt, und zwar aus dem Grunde, weil das Denken sich auf jene

[1]) Bauch, Studien etc. S. 105.

[2]) Kant, Von einem neuerd. erhob. vornehm. Ton S. 12 Anm.

Transzendenz garnicht bezieht, weil es mit ihr garnichts zu tun hat, weil jene Transzendenz kein Gegenstand möglicher Erkenntnis ist. In der Philosophie hat man es ausschließlich mit demjenigen Sein zu tun, das denkbar, das erkennbar ist, das unter den Bedingungen möglicher Erkenntnis steht, man hat es nur mit dem gedachten Sein zu tun, mit dem Sein als Gegenstand der Erkenntnis, d. h. also mit der Erkenntnis des Seins. Ihr Problem ist nicht das des Seins, sofern unter diesem das Problem eines denkunabhängigen X fingiert wird, denn das hieße das Undenkbare, das Nichtdenkliche zum Problem machen wollen — ihr Problem ist vielmehr das der Erkenntnis, das der Wissenschaft.

Man kann den Charakter der transzendentalen Logik durch eine Ausführung H. Cohens verdeutlichen, die der vorliegenden Studie zu wegweisendem Aufschluß geworden ist: „Historisch läßt sich der transzendentale Gesichtspunkt durch ein Platonisches Beispiel kennzeichnen: Nicht die Sterne am Himmel sind die Objekte, die jene Methode betrachten lehrt, um sie zur Erkenntnis zu bringen; sondern die astronomischen Rechnungen, jene Fakten wissenschaftlicher Realität sind gleichsam das Wirkliche, das zu erklären steht, auf welches daher der transzendentale Blick eingestellt wird. Wie Plato, hatte auch Descartes auf die *raisons de l'astronomie* die Frage gerichtet. Worauf beruht jene Realität, welche in solchen Fakten gegeben ist? Welches sind die Bedingungen jener Gewißheit, von welcher das sichtbar Wirkliche seine Realität entlehnt? Jene Fakten von Gesetzen sind die Objekte; nicht die Sternendinge.“ [1])

Die strenge Blickrichtung auf die Möglichkeit der Erkenntnis bietet keinen Weg, sie bietet keine Handhabe, um dem Logismus, um dem Rationalismus zu entgehen. Von diesem Standpunkt aus kann die Kompetenz des Logos nicht weit genug gespannt werden. In der Erkenntnis, in der Wissenschaft ist der Rationalismus das erste und das letzte Wort.[2]) Das denkende Bewußtsein ist die Voraussetzung für jede Aussage und für jede Bestimmung, die sich auf das Gebiet der Wahrnehmung und der Vorstellung bezieht, es ist die Voraussetzung überhaupt für die Erfassung alles Physischen und alles Psychischen. —

---

[1]) H. Cohen, Kants Begründung der Ethik, 2. Aufl., 1910, S. 27 f.

[2]) Vgl. A. Riehl, Der philosophische Kritizismus I, 304.

Nun pflegt man neuerdings wieder stärker zu betonen, daß im Zusammenhang der Erkenntnis auch ein Denkfremdes auftrete, daß irrationale Momente, die ihrem ganzen Sinn und Gehalt nach nicht in jenem Zusammenhang aufgehen, nicht restlos durch ihn aufgelöst werden, in ihm enthalten seien. Aber jene Irrationalität, die im Zusammenhang der Erkenntnis auftreten soll, ist doch stets gedachte Irrationalität. Man hat es nicht mit der Irrationalität als solcher zu tun, sondern stets mit dem Begriff derselben, d. h. mit der rationalen Irrationalität.

Und ein Gleiches, wie für das Problem der Irrationalität, gilt für das Problem der „Gegebenheit", des „Inhalts", der „Materie", der „Empfindung". „Gegebenheit", „Inhalt", „Materie", „Empfindung": alles dies sind Momente im Zusammenhang der Erkenntnis, Faktoren, Konstituentien, d. h. Kategorien, kategoriale Bedingungen bei dem Aufbau und dem Vollzug der Erkenntnis, gegründet im Zusammenhang der Erkenntnis und nur bei seiner Zugrundelegung faßbar und wißbar.[1]) Entsteht nicht in diesem Prozeß der Erkenntnis alles Wissen von diesem Gegebenen? Sobald von dem Gegebenen gesprochen wird, sobald auch nur sein Begriff konzipiert wird, ist es schon nicht mehr bloßes Gegebenes im Sinne eines erkenntnisunabhängigen Seins, sondern es ist dann schon und es ist immer gedachtes Gegebenes. Nicht anders steht es um den Begriff des „Inhaltes". Zwischen „Form" und „Inhalt" besteht kein realer Gegensatz. Es handelt sich nicht um zwei heterogene Geltungssphären oder zwei selbständige Wesenheiten. Die kritische Analyse des Erkenntnisproblems erkennt zwischen „Form" und „Inhalt" nur eine logische Distanz.[2]) Alle die genannten Bestimmungen sind Begriffe, sind methodisch gemeinte Gesichtspunkte, es sind heuristische Prinzipien der Forschung,[3]) genau so, wie die

[1]) So kann ich z. B. Frischeisen-Koehler nicht zustimmen, der in seiner bereits erwähnten Studie: „Das Realitätsproblem" (Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft Nr. 1/2, 1912) S. 11 sagt: „Der Begriff eines Gegenstandes, von dem gefordert wird, daß er keine Beziehung auf Bewußtsein und Erfahrung einschließe, ist völlig legitim." „Oder ... es läßt sich der Begriff eines Gegenstandes bilden, von dem bestimmt wird, daß er nicht nur Gegenstand des Erkennens sei."

[2]) Vgl. Hönigswald, a. a. O., S. 45.

[3]) Der hier vertretene Gedanke der unbedingten, prinzipiellen Einbeziehung des „Inhaltes" in den rationalen Zusammenhang läßt mich auch die sonst sehr beachtenswerte und aufklärende Formulierung nicht annehmen, mit der Jonas Cohn das Verhältnis des reflexiven Inhaltes zu dem logischen Formzusammen-

theoretischen Bestimmungen der mathematischen Astronomie keine reale Aufteilung der Himmelskörper bedeuten.

Ist das aber erkannt, dann ergibt sich weiter, daß alle jene Unterscheidungsstücke der Erkenntnis, wie „Form" und „Inhalt" usw., nicht logische Priorität und Prinzipialität haben, sondern daß es sich bei ihnen nur um analytische Elemente in dem synthetischen Gesetzeszusammenhang der Erkenntnis handelt, daß also dieser es ist, dem logische Priorität und logische Prinzipialität zukommen. Sowohl das, was als „Form", wie das, was als „Inhalt" der Erkenntnis bestimmt und bezeichnet wird, ist abhängig von der systematischen Einheit der wissenschaftlichen Vernunft. Nur unter der Voraussetzung der Geltung der Einheit, nur bei Zugrundelegung der wissenschaftlichen Vernunft kann von „Form" oder „Inhalt" der Erkenntnis die Rede sein. Beide Bestimmungen haben wieder Sinn und Geltung nur im Hinblick auf die systematische Einheit.

Im Umkreis und unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnis hat die wissenschaftliche Vernunft, hat, kurz gesprochen der Logos, die unumschränkte Herrschaft inne; es gilt der Forderung zu ihrem Recht zu verhelfen, daß „die Panarchie des Logos wieder zu Ehren gebracht werden muß".[1])

9. Das Problem der Deduktion der Systemidee.

Schon mehrfach ist im Vorhergehenden die Behauptung der prinzipiellen Selbständigkeit und Autonomie des Erkenntniszusammenhanges Theorien gegenüber verteidigt worden, die dahin zielen, auch diesen Zusammenhang von einem angeblich höheren Standpunkt aus sicherzustellen und abzuleiten. Als die aktuellste unter diesen Theorien stellte sich der Pragmatismus dar. Wir wollen die Einwände gegen ihn nicht noch einmal anführen, sondern im Folgenden vielmehr noch eine andere Überlegung ins Auge

---

hang bestimmt. So sehr Cohn auch die Gebundenheit des Inhaltes an das Logische betont, so weist er doch andererseits auf den Abstand hin, den der Inhalt gegenüber der Rationalität des Zusammenhanges hat; nach ihm kommt dem Inhalt immer noch ein „Minimum der Denkfremdheit" zu; vgl. Jonas Cohn, Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, 1908, S. 109 f., 169 ff.

[1]) E. Lask, Die Logik der Philosophie S. 134.

fassen und nachprüfen, die auch dahin geht, jenen Geltungsbegriff der Einheit der Erkenntnis von einem anderen, angeblich noch fundamentaleren Geltungsgedanken aus abzuleiten und zu begründen, und die ihm durch diese Ableitung und Begründung überhaupt erst volle Rechtfertigung, tiefste Gewährleistung und Erhärtung zu verschaffen meint. Es ist das der Versuch der moralisch-metaphysischen Grundlegung der Erkenntnis, wie ihn Fichte und gewisse, ihm in diesem Punkte folgende Denker in dogmatischem Sinne ausgeführt haben.

α) Der Standpunkt der moralisch-dogmatischen Deduktion und die Kritik desselben.

1. Fichte.

Bezeichnenderweise hat Fichtes philosophische Arbeit, abgesehen von gelegentlichen, sehr früh schon auftretenden Reflexionen religionsphilosophischer Natur,[1]) mit der Beschäftigung an einem Problem der praktischen Philosophie eingesetzt, mit der Frage nämlich nach dem Verhältnis von Willensfreiheit und Determination. Und für die Grundlegung und Durchführung seiner Philosophie ist es zweifellos von folgenschwerer Bedeutung geworden, daß zwar nicht die Kr. d. prakt. V. ihm als erstes der Werke Kants in die Hände fiel, daß aber erst sie ihm durch ihre berühmte Entscheidung jenes Verhältnisses zu einem begeisterten Verehrer Kants machte und auf ihn wie eine Befreiung von langen, quälenden Überlegungen wirkte.[2]) Über die Grundlegung der Wissenschaft in d. Kr. d. r. Vern. hatte er zunächst ohne tiefer gehende Einwirkung hingelesen.

Das vorausgeschickt, achten wir nun lediglich auf jene Teile der Philosophie Fichtes, in denen er untersucht, ob es Prinzipien gebe, die tauglich sind, dem Zusammenhang der Erkenntnis abschließende Begründung und Beglaubigung zu geben, und die demnach das entscheidende Wahrheitskriterium darstellen.

Fichte hat die Antwort auf diese Frage mit jener Deutlichkeit und Unumwundenheit gegeben, die für ihn überhaupt be-

---

[1]) Willy Kabitz, Studien zur Entwickelungsgeschichte der Fichte'schen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie, 1902, S. 4 f.

[2]) Kabitz, S. 29 ff.; Medicus, Fichte, 1909, S. 30 ff.

zeichnend sind. Und nicht nur ein Mal. Sondern seine ganze Entwicklung hindurch bleibt er, so sehr auch im Einzelnen die Formulierungen wechseln, auf dem einmal eingenommenen Standpunkt, den er wieder und wieder geltend macht. Dieser Standpunkt ist in dem Gedanken von dem Primat der praktischen, der sittlichen Vernunft über die theoretische ausgesprochen. Das Sittlich-Praktische gilt als das letztentscheidende Begründungsmoment des Theoretischen, es gilt als das Wahrheitskriterium schlechthin. In der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" vom Jahre 1794 wird der Gedanke von der „Subordination der Theorie unter das Praktische" eindringlich vertreten.[1]) Aus dieser Subordination „folgt, daß alle theoretischen Gesetze auf praktische, und da es wohl nur ein praktisches Gesetz geben dürfte, auf ein und ebendasselbe Gesetz sich gründen."[2]) Das Sittengesetz ist das Gesetz schlechthin; es ist der Sinn der Gesetze. Und dem sittlichen Handeln allein werden absolute Spontaneität und uneingeschränkte Geltung eingeräumt. Sittliches Handeln und das Gesetz desselben sind in ihrer Geltung nicht beschränkt auf die Sphäre des praktischen Handelns, ihre Kraft erstreckt sich unverkürzt auf alle Gebiete der geistigen Kultur, auch auf das Gebiet der Erkenntnis. „Wir folgern demnach aus dem Vorhandensein und aus der notwendigen Causalität eines Sittengesetzes etwas im Erkenntnisvermögen. Wir behaupten mithin eine Beziehung des Sittengesetzes auf die theoretische Vernunft; ein Primat des ersteren vor der letzteren, wie Kant es ausdrückt." So heißt es in dem „System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre" aus dem Jahre 1798.[3])

Zwar soll damit nicht gesagt werden, es sei möglich, aus dem Sittengesetz eine materiale Erkenntnis herauszuentwickeln, noch daß die praktische Vernunft selbst wissenschaftliche Bestimmungen und Einsichten zu liefern vermöge. Wohl aber soll das Sittengesetz die höchste Autorität und die höchste Sicherungs-

---

[1]) Fichte, W. W. I, 294 (I, 486). Vgl. Alfred Menzel, Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus, Leipzig 1909, S. 120, 137, 139 u. a. a. O. M. lehnt diese Begründungsart als dem Geist des Kritizismus zuwider ab; anders F. Medicus, Fichte, S. 74, 175, 179 u. a. a. O., der für die Berechtigung dieser Begründungsart eintritt.

[2]) Fichte, (ebenda). Die betreffenden Worte auch von F. gesperrt.

[3]) Fichte, W. W. IV, 165 (II, 559).

instanz auch für die Erkenntnis abgeben. Wegen der Wichtigkeit dieses Punktes sei die entscheidende Stelle aus dem „System der Sittenlehre“ unverkürzt wiedergegeben. „Ohne was es überhaupt keine Pflicht geben könnte, ist absolut wahr; und es ist Pflicht, dasselbe für wahr zu halten. Damit dieser Satz nicht gröblich gemißdeutet werde, bemerke man dabei folgendes: Das Sittengesetz fordert allerdings eine gewisse bestimmte Überzeugung = A, und autorisiert sie. Da das Sittengesetz aber kein Erkenntnisvermögen ist, so kann es seinem Wesen nach diese Überzeugung nicht durch sich selbst aufstellen, sondern es erwartet, daß sie durch das Erkenntnisvermögen, durch die reflektierende Urteilskraft gefunden und bestimmt sei; und dann erst autorisiert es dieselbe, und macht es zur Pflicht, bei ihr stehen zu bleiben. Die entgegengesetzte Behauptung würde auf eine materiale Glaubenspflicht führen, d. h. auf eine Theorie, nach welcher unmittelbar im Sittengesetze gewisse theoretische Sätze enthalten wären, die nun ohne weitere Prüfung, und ob man sich von ihnen theoretisch überzeugen könnte oder nicht, für wahr gehalten werden müßten. Eine solche Behauptung ist teils für sich selbst völlig widersprechend, aus dem Grunde, weil das praktische Vermögen kein theoretisches ist; teils würde sie Betrügereien und der Unterdrückung und Unterjochung der Gewissen von aller Art Tor und Tür öffnen. Die theoretischen Vermögen gehen ihren Gang fort, bis sie auf dasjenige stoßen, was gebilligt werden kann, nur enthalten sie nicht in sich selbst das Kriterium seiner Richtigkeit, sondern dieses liegt im Praktischen, welches das erste und höchste im Menschen und sein wahres Wesen ist.“ [1])

Doch noch immer könnte man diese Ausführung so auffassen, daß durch den Gedanken des Primates der praktischen Vernunft nicht theoretische Sätze im eigentlichen Sinne als „richtig“ gewährleistet werden sollen, sondern daß sich jener Primat lediglich auf die Geltung praktischer Sätze bezöge, daß durch ihm im Besonderen die Geltung des Sittengesetzes nicht durch theoretische Sätze begründet werden solle. Aber diese Deutung wäre nicht zutreffend. Denn letzten Endes ist es Fichtes Überzeugung, daß das Problem der Wahrheit überhaupt seine eigentliche Stelle im Praktischen habe. Es ist das sittliche Sollen, unter dessen Voraus-

[1]) W. W. IV, S. IV, S. 165 f. (II, 559 f.). Betreffende Stellen von mir gesperrt.

setzung und unter dessen Leitung jenes Problem allein seine Lösung findet. Innerhalb des theoretischen Zusammenhanges gibt es keine endgiltige Wahrheit. Die Wahrheit ist im Sittlichen verankert, sie ist ein Ausdruck des absolut fordernden sittlichen Triebes. Nur insofern die Erkenntnis unter diesem Triebe verläuft, nur wenn dieser die Vollmacht über sie übt, besitzt sie Wahrheitsgeltung, Wahrheitswert.[1])

Die erkenntnismäßige Erfüllung des sittlichen Triebes und der sittlichen Pflicht, dieses Tun dessen, was die Überzeugung dem Menschen als unbedingte Pflicht ins Gewissen legt, kündigt sich dem Subjekte in dem Gefühl der Wahrheit und Gewißheit an.[2]) Dieses Gefühl ist jeglicher theoretischen Rechtfertigung überhoben, weil es selber jeglicher theoretischen Argumentation die entscheidende Besiegelung und Gewißheit erteilt. Noch einmal sei im Zusammenhang eine größere Stelle aus dem „System der Sittenlehre" angeführt. Das „Resultat des Gesagten ist: ob ich zweifle oder gewiß bin, habe ich nicht durch Argumentation, deren Richtigkeit wieder eines neuen Beweises bedürfte, und dieser Beweis wieder eines neuen Beweises, und so ins Unendliche; sondern durch unmittelbares Gefühl. Nur auf diese Art läßt sich subjektive Gewißheit, als Zustand des Gefühls, erklären. Das Gefühl der Gewißheit aber ist stets eine unmittelbare Übereinstimmung unseres Bewußtseins mit unserem ursprünglichen Ich; wie es in einer Philosophie, die vom Ich ausgeht, nicht anders kommen konnte. Dieses Gefühl täuscht nie, denn es ist, wie wir gesehen haben, nur vorhanden bei völliger Übereinstimmung unseres empirischen Ich mit dem reinen; und das letztere ist unser einziges, wahres Sein und alles mögliche Sein und alle mögliche Wahrheit."[1]) Und unmittelbar auf diese Stelle folgt eine zweite, die die moralische Erkenntnisbegründung mit aller wünschbaren Deutlichkeit zum Ausdruck bringt, die das Wahrheitskriterium aus dem Gebiet der Theorie in das Praktische verlegt, es dem Praktischen überantwortet. „Nur inwiefern ich ein moralisches Wesen bin, ist Gewißheit für mich möglich; denn das Kriterium aller theoretischen Wahrheit ist nicht selbst wieder ein theoretisches. — Das theoretische Erkenntnisvermögen kann sich nicht selbst kriti-

[1]) Fichte, W. W. IV, 167 (II, 561).
[2]) IV, 167 (II, 561).
[3]) W. W. IV 169 (II, 563).

sieren und bestätigen — sondern es ist ein praktisches, bei welchem zu beruhen Pflicht ist. Und zwar ist jenes Kriterium ein allgemeines, das nicht nur für die unmittelbare Erkenntnis unserer Pflicht, sondern überhaupt für jede mögliche Erkenntnis gilt; indem es auch in der Tat keine Erkenntnis gibt, die nicht wenigstens mittelbar auf unsere Pflichten sich bezöge." [1])

Nach Fichte ist es die Pflicht gerade der Transzendentalphilosophie, auch für die apriorischen Prinzipien der Theorie einen ihnen übergeordneten Deduktionsgedanken zu finden und zu entwickeln. Auf diese Weise soll sowohl die theoretische Geltung dieser Prinzipien unbedingt sichergestellt, als auch das Ganze dieser Prinzipien zu einem einheitlichen System verbunden werden: bei Kant stünden die einzelnen Kategorien noch beziehungslos nebeneinander; sie seien nicht in eine innere Ordnung gebracht, so daß die kritische Philosophie des systematischen Abschlusses ermangele. Und dieser Abschluß in einem umfassenden systematischen und systematisierenden Prinzip soll in dem Gedanken des Primates der praktischen Vernunft erreicht sein. Die sittliche Spontaneität oder die spontane Sittlichkeit als Ausdruck der absoluten, freien Tathandlung des Ich verleiht jeder Erkenntnis, wie überhaupt jedem Tun, endgiltige Sicherung und Zusammenfassung. So erweist sich die „Tathandlung", auf die Fichte als auf das Fundament und die feste Gewähr für alles Erkennen und alles Tun zurückgeht,[2]) ihrem Kern und ihrem Gehalt nach als eine Potenz sittlicher Natur. —

Es ist eine äußerst interessante, trotz wertvoller Vorarbeiten noch nicht abschließend geklärte Frage, wie es um das Recht dieses Fichteschen Versuches einer systematischen Fortbildung der Vernunftkritik bestellt sei. Noch gehen die Meinungen hierüber weit auseinander.[3]) Die vorliegende Arbeit will zu dieser Frage

---

[1]) W. W. IV 169 f. (II, 563 f.). Die betreffenden Sätze von mir gesperrt.

[2]) Die berühmteste Definition dieses Begriffes lautet: die Tathandlung bedeutet jene „Grundlage alles Bewußtseins", „die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtsein zu Grunde liegt, und allein es möglich macht". Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794, 1. Teil § 1, W. W. I, 91 f. (I. 285).

[3]) Während z. B. Emil Lask in seinem Buche: „Fichtes Idealismus und die Geschichte" (1902) nachzuweisen sucht, daß Fichte der wahre Jünger und Fortbildner Kants sei, zeigt Alfred Menzel in seiner bereits genannten sorg-

nur in prinzipieller Hinsicht Stellung nehmen. Und ihre Antwort lautet im Sinne der Ablehnung: Nur um den Preis einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* ist jener Versuch, die theoretische Geltung auf die sittliche zu begründen, durchführbar.

2. Lotze.

Unter einem bestimmten Gesichtspunkt führt der Zusammenhang der deutschen Spekulation von Fichte hin zu Hermann Lotze. Denn auch dieser gesteht dem Prinzip des Guten nicht nur eine dem Erkenntniszusammenhang grundsätzlich übergeordnete Geltung zu, sondern er sucht auch in ihm die höchste Sicherungsinstanz für jenen Zusammenhang nachzuweisen. Jenes Prinzip soll die theoretische Geltung der Wahrheit zu verbürgen und auf diese Weise eine theoretische Aufgabe und Funktion auszuüben imstande sein.

Diese Tendenz erscheint gerade bei Lotze in doppelter Hinsicht als seltsam. Erstens stimmt sie im Grunde nicht zusammen mit der kritisch methodologischen Orientierung, die besonders für seine prachtvolle „Logik" maßgebend ist. Es liegt hier eine charakteristische Antinomie in seinem Denken, eine eigentümliche Unstimmigkeit in den letzten Voraussetzungen, auf denen sich seine Philosophie erhebt, vor. Auch er hätte, wie Kant, von sich sagen können, er habe das Schicksal, in die Metaphysik verliebt zu sein. Nur daß er dieser Liebe viel mehr nachgegeben, ihr einen grösseren Spielraum zugestanden hat, als der Schöpfer der Vernunftkritik. Der Philosoph Lotze trägt ein doppeltes Gesicht.[1]) Auf der einen

---

samen Studie (S. 169), daß in der Wissenschaftslehre alle grundlegenden Konstruktionsstücke der kritischen Philosophie eine auf tiefverwurzelten Mißverständnissen beruhende Umbildung und Deformation erleiden. Windelband, der in seinem Denken vielfache Spuren eines Einflusses von Fichte zeigt, bemerkt, die große und entscheidende Bedeutung Fichtes liege darin, daß er den „Primat der praktischen Vernunft in seiner ganzen auch erkenntnistheoretischen Bedeutung erfaßt und systematisch zur Lösung der kritischen Gesamtaufgabe" verwandt habe. Gesch. d. neueren Philosophie, Bd. II, 4. Aufl., 1907, S. 206.

[1]) Darin liegt auch der Grund dafür, daß Lotze im Zusammenhang der vorliegenden Studie an zwei verschiedenen Stellen und unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten berücksichtigt wird: einmal, kurz gesprochen, als Metaphysiker und das andere Mal als Vertreter des Gedankens der Autonomie des Logos und der Theorie, also der „reinen", psychologiefreien Logik.

Seite ist er strenger, reiner Logiker und Methodologe; andererseits aber arbeiten in ihm sehr stark theologisch-religiöse und gefühlsmäßige Motive, die ihn zu den Märchengefilden der Metaphysik verlocken. Kritisch-logische Analysen und Argumentationen verweben sich oft ganz unversehens mit kühnen und „überschwenglichen" metaphysischen Spekulationen. In dieser Verwebung verschiedener Motive dürfte der Grund dafür liegen, daß Lotzes Philosophie nicht selten einen unentschiedenen, wie mit einem Schleier verkleideten Charakter trägt.[1]) Und doch ist er wieder zu sehr Logiker, zu sehr kritischer Forscher, um nicht gegen jene spekulative Neigung Mißtrauen zu empfinden. Er sieht mit voller Deutlichkeit, daß die Anerkennung der Metaphysik als Wissenschaft einen Widerspruch einschliesst, daß jedes Zugeständnis an sie nur durch ein Opfer an kritischer Bestimmtheit und wissenschaftlicher Gültigkeit zu erkaufen ist. So läßt er seine metaphysische Neigung nicht frei und ungehindert ausströmen. Aus der einen Grundrichtung seiner Philosophie her, der wissenschaftlich-kritischen, fließt in seine Metaphysik der Zug einer leisen Skepsis ein. Und dieser Zug der Skepsis ist es, der ihn von dem vollen Dogmatismus Fichtes unterscheidet. Wenn Lotze, ebenso wie jener, dadurch eine theoretische Grenzüberschreitung vollzieht, daß auch er das System der Erkenntnis von dem Grundprinzip des Sittlichen abhängig macht, so unternimmt er doch, wie wir alsbald sehen werden, diesen Versuch unter bestimmten Vorbehalten, die doch nicht tief oder stark genug sind, um jene Grenzüberschreitung im Prinzip wieder rückgängig zu machen. Und wie Fichte, so begleitet auch ihn dieser Gedanke der metaphysisch-moralischen Deduktion des Systems der Erkenntnis aus dem Prinzip des Guten durch seine ganze philosophische Entwicklung hindurch, von der „Metaphysik" aus dem Jahre 1841 bis zum „Mikrokosmus" aus dem Jahre 1880 und den „Grundzügen der Metaphysik" von 1883.

So heißt es in der „Metaphysik" von 1841: „Die Apodiktizität des Daseins kann nur dem Guten zugeschrieben werden. — Alles hängt daran, daß ein Sollendes da sei, das dieses Spiel der Gedanken von Grund, Ursache, Zweck in Bewegung setze."[2]) Dann in der „Logik" von 1843: „So gewiß als die letzte faktische Notwendigkeit nur dem mit Befriedigung zugeschrieben werden kann,

---

[1]) Vgl. Falckenbergs (auf S. 4) genannten Aufsatz u. z. S. 22.

[2]) Lotze, Metaphysik (1841), S. 324 f.

was um seines Wertes für den moralischen Geist willen eine unbedingte Billigung fordert und zu ertragen fähig ist, so gewiß muß als das letzte Ziel der Philosophie gelten, sogar auch die Formen der Logik und ihre Gesetze nicht als bloß tatsächlich vorhandene Naturnotwendigkeiten des Geistes, sondern als Erscheinungen aufzufassen, die von einer andern höheren Wurzel ausgehen, und wesentlich dieser ihre Notwendigkeit verdanken. — — Wie der Anfang der Metaphysik, so liegt auch der der Logik in der Ethik und zwar durch das Mittelglied der Metaphysik selber.“ [1]) Im Zusammenhang damit steht der Gedanke, daß „auch der Satz der Identität nur deswegen das höchste Denkgesetz sei, weil er zugleich die tiefste Natur des Geistes ausdrückt auch nach der Seite hin, wo er nicht als bloße Intelligenz, sondern als sittlicher Geist erscheint.“ [2])

Und diesen Gedanken bleibt er treu während seiner ganzen philosophischen Entwickelung, und sie bestimmen diese in erheblichem Grade. In einem tiefsinnigen Kapitel seiner „Logik“ von 1874, das die Argumente des Skeptizismus behandelt, wendet sich die Rede auch auf Descartes' berühmten Widerlegungsversuch des absoluten Zweifels. Bekanntlich glaubt Descartes den Gedanken des unbedingten Irrtums und der restlosen Falschheit unserer Erkenntnis dadurch abweisen zu können, daß er auf die Idee eines unbedingt vollkommenen, heiligen Gottes hinweist, die sich im menschlichen Geiste, neben anderen angeborenen Ideen, finde. Aus sich selber vermöge der endliche Geist des Menschen nicht die Idee dessen, was größer ist als er selber, nämlich die Idee des Unendlichen, zu erzeugen; nur ein wirklicher heiliger Gott könne sie uns gegeben haben; diesem heiligen Gott aber widerspreche es, uns zu täuschen. Nachdem Lotze diesen Gedankengang Descartes' kurz entwickelt hat, fährt er fort: „Es ist ein Zug in dieser Beweisführung, der unsere Aufmerksamkeit reizen könnte: der hindurchblickende Gedanke, in unserer unmittelbaren Zuversicht zu der Bedeutung der sittlichen Idee liege zuletzt die Bürgschaft auch für die Wahrheit unserer Erkenntnis.“ Allerdings fügt er hinzu: „Aber so wie der Schlußsatz hier kurzer Hand Beides zusammenstellt, wird er allerdings Niemand überzeugen.“ [3])

---

[1]) Lotze, Logik (1843), S. 7 ff.

[2]) Ebenda, S. 115.

[3]) Lotze, Logik (1874) S. 476; neue Ausgabe i. d. Phil. Bibl. S. 488.

Aber diese Verankerung der theoretischen Wahrheit in dem Gedanken des Sollens ist ihm nichts destoweniger Ernst. Ist es doch nach ihm der Begriff der Norm, durch den sich die logisch-theoretischen Formen von der Betrachtung des Denkens als psychischem Vorgang unterscheiden, und durch den sie den ihnen eigentlichen und charakteristischen Bedeutungsgehalt bekommen. „Ich bin in meiner ganzen Darstellung nicht dieser Meinung gewesen, daß die Logik wesentlichen Nutzen aus der Erörterung der Bedingungen ziehen könne, unter denen das Denken als psychischer Vorgang verwirklicht wird. Die Bedeutung der logischen Formen besteht in dem Sinne der Verknüpfungen, in welche wir den Inhalt unserer Vorstellungswelt bringen sollen; in dem also, was das Denken aussagt oder befiehlt, nachdem oder indem es in uns zu Stande kommt, aber nicht in dem, was als erzeugende Bedingung seiner eignen Wirklichkeit hinter ihm liegt.“[1])

Wenn die logischen Formen durch ihren normativen Charakter sich von dem psychologischen Ablauf des Denkens unterscheiden sollen, wenn ihr eigentümlicher Bedeutungswert in jenem Charakter zum Ausdruck kommen soll, dann ist der metaphysische Schritt, in jenen Formen den Ausdruck des Guten, des Sittlichen zu erblicken, nicht weit; ja er ist, trotz der theoretischen Schwierigkeiten, die seine Durchführung macht, unvermeidlich. Das kann man an dem Beispiel Lotzes gut studieren. Wohl erkennt er die Mißlichkeit, in die man gerät, wenn man nachweisen will, daß das Prinzip des Guten auch die Geltung der logischen Prinzipien gewährleiste, und daß der Zusammenhang der Erkenntnis allererst in jenem Prinzip seine endgültige Sicherstellung gewinne. Er macht das „Geständnis der wissenschaftlichen Undurchführbarkeit“ dieses Gedankens.[2]) Doch ist ihm dieser Gedanke immerhin so viel wert und so lieb, daß er ihm nachgeht, wohl wissend, daß er nun, statt mit logischen Argumenten, mit ahnungsvollen, metaphysischen Konzeptionen arbeitet, daß es mehr die metaphysische Sehnsucht nach einem letzten Einheitsbande alles Seins, daß es mehr ein religiös gestimmtes Gefühl als der Verstand ist, der in diesem Gebiet das Wort führt. Und mit diesem skeptischen Vorbehalt, nun keine eigentliche Wissenschaft mehr zu bieten, trotzdem aber notwendigen Bedürfnissen des menschlichen Herzens zu ihrem Recht zu ver-

---

[1]) Ebenda, S. 531. Die betreffenden Worte von Lotze selber gesperrt.
[2]) Mikrokosmus III³, 1880, 616.

helfen, wird in halb fragmentarischen, halb romantisch klingenden Ausführungen der Gedanke entwickelt, „wie die Tatsache, daß es überhaupt Wahrheit gibt, für sich unverständlich und nur begreiflich ist in einer Welt, deren ganze Natur von dem Prinzip des Guten abhängt.“ [1])

Sucht man darüber klar zu werden, in welcher genauer bestimmten Weise diese Idee in den einzelnen Gebieten der Kultur und der Wissenschaft, zunächst in der Logik selber, grundlegende Bedeutung besitzen könne, so erinnert Lotze daran, daß „der festeste Pfeiler aller Wahrheit, das Gesetz der Identität, uns freilich, die wir seiner in der Verwickelung der letzten widerspruchsreichen Erscheinungen der Wirklichkeit uns als eines rettenden Haltes bewußt werden, leicht als eine durch sich grundlos geltende Wahrheit vorkommt; daß aber auch sein Inhalt doch nur die formale Abspiegelung der inhaltvollen Treue gegen sich selbst ist, deren unmittelbaren Zusammenhang mit dem höchsten Werte des Guten wir wieder sehr wohl empfinden, wenn wir von Gott die ewige Identität mit sich selbst nicht bloß als logische Vollkommenheit seines Begriffs, sondern als ethische Vollkommenheit seines Wesens voraussetzen.“ [2])

Was von den logischen Grundgesetzen gilt, das ist ebenso für die mathematischen Wahrheiten geltend zu machen. „Wir würden zwar nicht den guten Geschmack dadurch beleidigen, daß wir mathematische Sätze unmittelbar aus anderen Prinzipien als den einheimischen Grundvorstellungen der Mathematik abzuleiten suchten; aber von jenen Grundvorstellungen selbst, denen der Größe, der Wiederholbarkeit, des Gleichen, der Einheit, Vielheit, Vereinbarkeit und Teilbarkeit würden wir zu zeigen haben, daß die Tatsache ihrer Denkbarkeit doch nicht bloß grundlose Tatsache, sondern wesentliche Voraussetzung der Ordnung ist, welche als höchstes Prinzip das Gute der Welt auferlegt, ein anderes Prinzip, wenn wir der Deutlichkeit halber diesen leeren Gedanken äußern sollen, ihr nicht in gleicher Weise auferlegen würde.“ [3])

Die Konsequenz des Denkens führt von hier aus weiter zur spekulativen Beleuchtung der Mechanik. „So kann denn auch die Zeit noch kommen, wo diese so vereinfachten Grundsätze aller

[1]) Ebenda, S. 618.
[2]) Ebenda, S. 619.
[3]) Ebenda, S. 619 f.

Mechanik sich näher an das höchste Prinzip anschließen und als letzte formelle Ausläufer des Guten deuten lassen werden, welches aller Welt Anfang und Ziel ist.“ [1])

Diese Gedanken verlaufen dann so, daß von Seiten der Ethik der Aufstieg zur Metaphysik gesucht und versucht wird. Denn die Ethik ist es, die den Gedanken einer einheitlichen, genau zusammenstimmenden Welt von Werten entwickelt und begründet. Dieser wertvollen Welt sind die äußeren mechanischen Vorgänge ebenso wie die Tätigkeiten und Vollzüge der Erkenntnis ein- und zugeordnet. Und von dieser ethisch begründeten, von dieser teleologischen Metaphysik aus empfangen dann die Prinzipien der Logik ihre Beglaubigung und den Charakter der Objektivität.

So sei nach all den zahlreichen Zitaten noch ein Wort aus Lotzes letztem Werke, den „Grundzügen der Metaphysik“ von 1883, beigebracht. „Die Objektivität unserer Erkenntnis“, heißt es hier, „liegt also darin, daß sie nicht ein bedeutungsloses Spiel des Scheines ist, sondern daß sie uns eine Welt vorführt, deren Zusammenhang nach dem Gebote des einzig Realen in der Welt, des Guten, geordnet ist. Sie besitzt hieran mehr Wahrheit, als wenn sie eine an sich wertlose Welt von Objekten abbildete. Obgleich sie nicht begreift, auf welche Weise ihr die ganze Erscheinung vorgeführt werde, so versteht sie doch den Sinn derselben und gleicht einem Zuschauer, welcher die ästhetische Bedeutung dessen begreift, was auf der Bühne geschieht, und der nichts wesentlich gewinnen würde, wenn er auch noch die Maschinerie sähe, durch welche die Veränderungen der Bühne zustande kommen“.[2])

Niemals aber tritt bei Lotze der Gedanke, auch die theoretischen Prinzipien aus dem Prinzip des Sollens und des Guten zu deduzieren, mit jener dogmatischen Entschiedenheit auf wie bei Fichte. Er erkennt eben, daß man mit jenem Gedanken und bei dem Versuch seiner Durchführung die rationale Linie der logischen, der wissenschaftstheoretischen Untersuchung verläßt und in ein Gebiet übertritt, bei dem allerhöchstens auf Wahrscheinlichkeit zu rechnen ist, mit einem Wort, daß man aus der Wissenschaft in die Metaphysik gerät.

Und so sei, um die für Lotze so charakteristische kritische

---

[1]) Ebenda, S. 620.

[2]) Lotze, Grundzüge der Metaphysik, 1883, S. 89 f.

Reserve nicht unberücksichtigt zu lassen, noch der schöne Abschluß seiner Ausführungen aus dem „Mikrokosmus“ angeführt. „Vieles ließe sich wohl hierüber noch reden“; so sagt er in Bezug auf den Wert jener spekulativen Interpretation; „aber ich will von dem Leser nicht mit der Täuschung scheiden, als behielte ich über diese Fragen eine große Weisheit zurück. Im Gegenteil, welche weitere Ausführung wir auch diesen Gedanken zu geben versuchten, sie würde uns nicht befriedigen, sondern in ihrer unvermeidlichen Unfertigkeit nur dem Vorwurf einer sentimentalen Spielerei ausgesetzt sein. Ich teile vollkommen den wissenschaftlichen Geschmack, aus dem dieser Vorwurf entspringen würde, und wie ich mich überall in diesen Betrachtungen mit der Erörterung der begrifflichen Prinzipien begnügt habe, die zur Beurteilung unserer Zweifel dienen können, in die weiten Regionen dagegen nie eingegangen bin, die sich nur durch Ahnungen einer dichterischen Phantasie bis jetzt erfüllen lassen, so mag es auch hier genügen, den Glauben an ein Ziel noch einmal auszusprechen, von dessen Berührung uns eine unausfüllbare Kluft zurückhält“.[1])

3. Münsterberg.

Auch Hugo Münsterberg weist, ganz im Sinne Fichtes, einem moralisch-metaphysischen Grundprinzip die Bedeutung des grundlegenden und autonomen Prinzips für alle Deduktionen zu.[2])

Münsterberg geht aus von der genauen Unterscheidung zwischen Natur und Wert. Es gehört zu seiner „ersten Feststellung, daß es im System der Natur keine Werte geben kann“. Sehr eindrucksvoll ist seine prägnante Formulierung: „Die Welt, als physisch-psychische Natur gedacht, ist grundsätzlich wertfrei, gleichviel ob in dem Molekülgeschiebe menschliche Organismen erhalten werden oder zu Grunde gehen, ob in den Menschenverbänden Freude oder Leid, Wert- oder Unwertgefühle durch die Seelen ziehen. Im Reiche der Physik und Psychologie ist dieses das letzte Wort“.[3]) Aber die Herausarbeitung einer eindeutig und einsinnig bestimmten Wertsphäre und ihre Abgrenzung gegen die psychologistische und metaphysische Substruktion erscheint mir

[1]) Ebenda, S. 620 f.

[2]) Hugo Münsterberg, Philosophie der Werte, 1908.

[3]) Ebenda, S. 16, auch S. 39 u. ö.

nicht energisch genug durchgeführt. Nach der Seite des Psychologismus hin nicht, da das Erleben und Wollen von Werten eine prinzipielle Rolle spielt und zu grundlegender und grundsätzlicher Bedeutung erhoben ist. „Die absoluten Werte müssen sich", so lautet eine prinzipielle Bestimmung, „durchaus in einer Welt finden, deren Gesamtheit unter den Bedingungen der Erlebbarkeit steht; und selbst, wo die Überzeugung über die Welt der Erfahrung hinausgreift und eine Übererfahrung sucht, muß sich die letzte Wirklichkeit nach der Tat des Bewußtseins richten".[1]) Alle Werte als solche sind dadurch gekennzeichnet, daß sie „gleichermaßen Erfüllungen des überpersönlichen Verlangens nach dem Selbstsein der erlebten Welt"[2]) sind. Und andererseits spielen doch auch metaphysische Gesichtspunkte hinein. Es ist ganz berechtigt und verständlich, wenn Münsterberg erklärt, daß die Forderung, die Werte sollen im unbedingten Wesen der Welt begründet sein und schlechthin gültig bleiben, gleichviel wie weit geschichtliche Wesen sie ergreifen, nicht so mißdeutet werden dürfe, „als sei das ewige Dasein einer vom erfahrenen Bewußtsein grundsätzlich unabhängigen Welt behauptet".[3]) Eine solche Forderung schlüge in vorkantische Metaphysik um. Aber schon die Bestimmung der Aufgabe, die das Werk sich stellt, läßt den metaphysischen Gesichtspunkt hervortreten. Denn sie lautet: „Die Gesamtheit der Werte muß grundsätzlich geprüft und aus einer Grundtat einheitlich abgeleitet werden".[4]) Und welches diese Grundtat ist, wird mit folgenden Bestimmungen festgelegt: „Der ganze Sinn und die wahre Bedeutung dieser Tat ruht gerade darin, daß sie eine Tat der Freiheit ist".[5])

Es ist also Fichtes ethisch-voluntaristische Metaphysik, die uns hier entgegentritt; in einer „optimistischen Metaphysik des Allwillens"[6]) hat Münsterbergs Wertlehre ihre geheime, doch unbestreitbare Grundlage. Jene Tat gilt ihm als ein „grundsätzlicher Willensakt", als „die eine ursprüngliche Tathandlung, die unserm Dasein ewigen Sinn gibt und ohne die das Leben ein schaler

---

[1]) Ebenda, S. 40.

[2]) Ebenda, S. 204.

[3]) Ebenda, S. 39 und ähnlich häufiger.

[4]) Ebenda, S. VI; von mir gesperrt.

[5]) Ebenda, S. 74.

[6]) Vgl. die Besprechung des Werkes durch Heinrich Levy, Kantstudien XVI, 1911, 4, S. 478.

Traum, ein Chaos, ein Nichts ist".[1]) Und dieser spekulative Voluntarismus gipfelt in dem Gedanken, der uns schon in der Formulierung der Aufgabe begegnete, daß „die Gesamtheit aller schlechthin gültigen Werte aus diesem einen Grundprinzip abzuleiten"[2]) sei. „Diejenigen Wollungen begründen absolute Werte, die sich aus der Forderung ergeben, daß es überhaupt eine Wirklichkeit gebe".[3]) Jenes Grundprinzip, jener Grundsatz, jene ursprüngliche Tathandlung „ist für uns nun in der tiefsten Tiefe der Innenwelt verankert, dort wo der Wille wirkt, selbst zu sein und eine Welt zu haben"[4])

In Münsterbergs Ausführungen lassen sich, gerade wegen der Bestimmtheit und Klarheit in der Darstellung und wegen der Folgerichtigkeit, mit der der voluntaristische Grundgedanke durchgeführt ist, jene Momente besonders leicht aufzeigen, die in unserem systematischen Kapitel als kennzeichnend für die metaphysische Grundlegung von Werten und Geltungen entwickelt wurden. Der Ausgangspunkt ist auch hier das psychologische Moment des Erlebens. Dieses Erleben hat den Charakter der Werterteilung, der Wertbeurteilung, der Wertung. Dieser psychologische Wert-Erlebnisvollzug wird hypostasiert zu einem absoluten Wert-Ding, das aus seiner voluntaristisch-psychologischen Herkunft den Charakter des absoluten, d. h. des freien Wollens empfängt. Und nun sollen aus der zur Substanz erhobenen freiheitlich-sittlichen Tathandlung als dem Grundwesen alle Einzelwerte deduziert werden. Ihre Objektivität soll allein durch ihre Ableitung aus jenem Grundwert gewährleistet sein. Bewegt sich die transzendental-kritische Deduktion, wie sie Kant entdeckt hat, mittels des methodisch gemeinten Begriffs der Objektivität, so will umgekehrt die metaphysische Deduktion, wie sie vom Dogmatismus vollzogen wird, die Objektivität ableiten aus einer Größe, die über-objektiven Charakters ist. Ist dort die Objektivität eine Kategorie, so ist sie hier schließlich ein Ausdruck des Erlebens, dem man durch seine Verankerung in einem Absoluten eine größere Garantie zu geben sucht, damit er als objektiv gültige Größe anerkannt wird. So erhalten wir hier statt der kritischen eine metaphysische Wertbegründung.

---

[1]) Münsterberg, S. 74.
[2]) Ebenda, S. 117 f.
[3]) Ebenda, S. 118.
[4]) Ebenda, S. 118.

β) Die Autonomie der Theorie und des Systemgedankens.

a) Es ist der prinzipielle und methodische Fehler aller der soeben entwickelten Grundlegungen, daß sie, die doch selber Theorien, theoretisch-systematische Grundlegungen sein wollen, über die Theorie und Systematik hinauszugehen suchen und so ihrem eigenen Standpunkt, ihrer eigenen Voraussetzung widersprechen. Wir trafen unter diesen Theorien auch diejenige Lotzes, bemerkten aber gleich, daß in ihr ein Zwiespalt zwischen einer außer- oder übertheoretischen und einer rein theoretischen Strömung herrsche. Ist Lotze in jener Hinsicht ein Nachfolger Fichtes, so steht er in dieser Beziehung innerhalb der modernen Entwickelung der reinen Logik. Und an dieses Moment knüpfen wir für das Folgende an, und zwar an eine entscheidende, von Lotze selbst als programmatisch gemeinte Stelle in seiner „Logik", die da lautet: „Auf das, was uns denknotwendig ist, sind wir tatsächlich in jedem Falle beschränkt; das Selbstvertrauen der Vernunft, daß Wahrheit überhaupt durch Denken gefunden werden könne, ist die unvermeidliche Voraussetzung alles Untersuchens; welches der Inhalt der Wahrheit sei, kann immer nur durch eine Selbstbesinnung des Denkens gefunden werden, das seine einzelnen Erzeugnisse unablässig an dem Maßstabe der allgemeinen Gesetze seines Tuns mißt und prüft."[1])

Ein Doppeltes dürfte an dieser Bestimmung hervorzuheben sein: 1. daß alles Suchen nach Wahrheit, kurz gesprochen, eine Tat der Vernunft, eine Funktion des Denkens ist; 2. daß das Denken in dem Begriff des Denknotwendigen ein endgiltiges Fundament besitzt, daß es in ihm eine „Schranke", über die es nicht hinauskommt, hat, daß es auf das Denknotwendige „beschränkt" ist.

In der Tat: Es ist nicht abzusehen und nicht einzusehen, wie über diese Schranke hinauszukommen ist. Der Gedanke, auch die theoretischen Prinzipien noch von oder aus irgend etwas Anderem zu deduzieren, heißt im Grunde genommen, die Notwendigkeit deduzieren wollen. Denn das Denknotwendige ist das, was der Ausdruck „theoretische Prinzipien" besagt. Das Notwendige ist die Funktion dieser Prinzipien, es ist die Art und Weise ihrer Geltung und ihrer Geltungsbetätigung. Sobald man den Versuch

[1]) Lotze, Logik, 1874; neue Ausgabe i. d. Philos. Bibl. S. 492; vgl. B. Erdmann, Logik, S. 372.

der Deduktion dieser Prinzipien denkt, denkt man ihn unter der Voraussetzung des Begriffs des Notwendigen, des Denk- oder Theoretisch-Notwendigen.

Aber dieser Begriff des Theoretisch-Notwendigen bedeutet im Grunde nichts Anderes als der Begriff des Systems. Dafür lassen sich zwei Momente angeben:

1. Der Begriff des Theoretisch-Notwendigen ist denkbar nur im Zusammenhang mit dem Begriff des Systems; denn „notwendig" bedeutet Ausdruck, bedeutet Geltung einer Beziehung, bedeutet Bestimmung eines Verhältnisses. Aber „Beziehung", „Verhältnis" sind Begriffe, von denen es ohne weiteres einleuchtet, daß sie Ausdrücke, Abbreviaturen des Systemgedankens sind. Was zu einander im Verhältnis der Notwendigkeit steht, steht im System-Verhältnis zu einander, steht zu einander im Rahmen des Systems.[1])

2. Alle Begriffe haben die Bedeutung von Funktionen; darin besteht ihre erkenntnismäßige Geltung. Das ist natürlich auch bei dem Begriff des Theoretisch-Notwendigen der Fall. Auch er ist eine Funktion der Erkenntnis. Das kommt schon in der Relationsgeltung dieses Begriffes zum Ausdruck. Aber dafür, daß dieser Begriff nun eine Funktion ausübt, daß er Relationen herstellt, daß er seine Relationsgeltung betätigt, ist der Gedanke des Systems schlechthin Voraussetzung. Bei Punkt 1 sehen wir, daß der Begriff des Notwendigen eine bestimmte Art des In-Beziehung-Stehens bedeutet, daß er der logische Ausdruck eines bestehenden Verhältnisses ist, und daß dieses bestehende Verhältnis im Rahmen des Systems, daß es im Ganzen einer systematischen Ordnung steht und be-steht, in ihm, in diesem Ganzen, seinen Be-Stand findet. Bei Punkt 2 bemerken wir, daß der Begriff des Notwendigen seine funktionelle Bedeutung darin hat, daß er eine Beziehungsart herstellt, erzeugt, daß er eine bestimmte Art des In-Beziehung-Stellens bedeutet. Ein solches Her-Stellen ist,

---

[1]) Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft, S. 505 f. „Sprechen wir überhaupt von ‹Notwendigkeit›, so beziehen wir das, von dem Notwendigkeit ausgesagt wird, auf ein anderes, mit dem es zusammen gegeben ist; nennen wir z. B. die Veränderung eines Einzelwesens eine notwendige, so beziehen wir sie auf etwas, das als wirkende Bedingung mit ihr in der Wirkenseinheit zweier Einzelwesen gegeben ist. Jede Notwendigkeit also, die wir von einem in der Welt Gegebenen aussagen, zeigt uns dieses in einem Zusammen, das Wirkenseinheit darstellt."

transzendentallogisch gesehen, nur möglich, wenn für den theoretischen Akt des Herstellens die Idee des Systems leitend ist. Denn dieses Herstellen, diese Erzeugung von notwendigen Relationen bedeutet nichts Anderes als das Herstellen, als die Erzeugung, als die Durchführung des Zusammenhanges der Erkenntnis. Dieser Zusammenhang ist die notwendige Ausführung der Idee des Systems, die seine transzendentallogische Bedingung darstellt, die seine „Ermöglichung" bedeutet.

Das Denken setzt also bei jeder Untersuchung und also auch bei jedem Versuch einer Deduktion die Idee des Systems als die Ermöglichung der Untersuchung voraus. Daraus ergibt sich, daß es logisch, sachlich, prinzipiell, methodisch ganz unmöglich ist, die Erkenntnis aus oder von etwas zu deduzieren, was nicht Erkenntnis ist, was nicht unter dem Gesichtspunkt und nicht in und unter der Ordnung der Erkenntnis steht. Der „Primat der praktischen Vernunft," aus dem nach Fichte, das „Prinzip des Guten," aus dem nach Lotze, der „Nutzen" aus dem nach dem Pragmatismus die Geltung der Erkenntnis abgeleitet werden soll, sind Hypostasierungen, Verdinglichungen von Gesichtspunkten, die nur in der Erkenntnis Sinn und Wert haben. Jene Theorien wollen hinter oder über die Ordnung der Erkenntnis greifen, um diese Ordnung an etwas anzuhängen, durch etwas zu befestigen, was eine höhere als nur theoretische Geltung hat. Was man aber da ergreift, sind immer nur Momente in der Erkenntnis selber, es sind immer nur im Zusammenhang der Erkenntnis und im Zusammenhang mit der Erkenntnis gedachte und entwickelte Momente, es sind stets Begriffe. Man erreicht nie „den Primat der praktischen Vernunft" (oder „das Gute" oder „den Nutzen"), sondern stets nur den Begriff des Primates der praktischen Vernunft (stets nur den Begriff resp. die Idee des Guten, stets nur den Begriff des Nutzens). Damit steht man jedoch bereits mitten in dem Zusammenhang der Erkenntnis; damit setzt man diesen Zusammenhang, den man hat deduzieren wollen, transzendentallogisch voraus. Dann aber leuchtet ein, daß nicht der Begriff des Primates der praktischen Vernunft, nicht der des Prinzips des Guten, nicht der des Nutzens etwas logisch Primäres und Fundamentales ist, so gewiß, wie überhaupt kein einzelner Begriff, und sei es der umfassendste, logische Priorität besitzt. Diese Geltung kommt allein der Idee des Zusammenhanges der Erkenntnis zu. In diesem Geltungszusammenhang ist jeder

Begriff als Moment gesetzt, in ihm, unter seiner Voraussetzung ist überhaupt erst ein Begriff „möglich", also auch jeder der soeben genannten.

Es bedeutet somit eine theoretische Entgleisung, wenn der Erkenntniszusammenhang durch irgend einen Gesichtspunkt, der nicht in ihm gesetzt ist, und der sich nicht in ihm gründet, gewährleistet werden soll. Wo es gilt, die logische Grundbestimmung der wissenschaftlichen Philosophie aufzudecken, da kann es sich nicht um ein absolutes Etwas handeln, das nicht in jenem Zusammenhang stünde, und das nicht in seinem Begriff analytisch enthalten wäre. Die Idee des Zusammenhanges der Erkenntnis, die Idee des Systems der Erkenntnis bedeutet die einheitliche, formale Grundgesetzlichkeit, in der alles Wissen von einem Sein und somit dieses selber verankert ist. Es verhält sich hier im Problemgebiet der Grundlegung überhaupt, d. h. der Grundlegung im allgemeinsten prinzipiellen Sinne, genau ebenso, wie es sich z. B. bei der Grundlegung der Soziologie im Besonderen verhält. In diesem Sinne sei auf eine vortreffliche Formulierung Stammlers hingewiesen: „Nicht um ein mystisches «absolutes» Etwas kann es sich bei der Frage nach dem Grundgesetze des sozialen Lebens handeln, sondern um die einheitliche formale Art seiner Erwägung. Es wohnt nicht außerhalb der menschlichen Gesellschaft, es ist immanent mit ihrem Begriffe gesetzt; es unbeachtet lassen, würde deshalb einen Verzicht auf die Klarstellung der eignen Gedanken bedeuten. Und nur in dem Sinne ist jene formale Weise „unbedingt", weil sie in der Einheit derjenigen gedanklichen Elemente sich vollendet, die zwar für alle besondere sozialwissenschaftliche Erfassung des menschlichen Zusammenlebens die Bedingung darstellt, selbst aber wieder von anderen logisch nicht bedingt ist. Denn einmal muß logisch ein Anfang sein, wenn Einheit und Ordnung in dem Inhalte des Bewußtseins herrschen soll; — ich sage: logisch, und nicht etwa «zeitlich» oder gar «kausal»".[1])

Und um nichts Anderes als um die formale Grundbestimmung für alle wissenschaftliche Betrachtung überhaupt, um nichts Anderes als um die jede besondere und konkrete Bestimmung begründende autonome Zusammenhangsgesetzlichkeit der Erkenntnis handelt es sich auch in unserem Falle. —

---

[1]) Rudolf Stammler, Wirtschaft und Recht, 2. Aufl., 1906, S. 115.

Man kann in dieser Hervorhebung der allbegründenden theoretischen Geltung der Systemidee einen Ausdruck des dem Neukantianismus zugeschriebenen Verlangens nach einem Absoluten, das zwar nicht im Metaphysischen, wohl aber im Logischen liege, erblicken.[1]) Das zugegeben, muß jedoch von diesem Begriff des Absoluten sowohl jede psychologische als auch jede metaphysische Auffassung unbedingt ferngehalten werden. Da aber jener Begriff in der Geschichte der Philosophie fast stets mit dem Gebiet der Metaphysik in Verbindung gebracht wird, da das Absolute gewohnheitsmäßig als metaphysische Entität aufgefaßt zu werden pflegt, so ist es besser, jenen Begriff garnicht in Verbindung mit demjenigen Problemgebiet zu bringen, das den Gegenstand dieser Studie ausmacht. Und nur in der prinzipiellen Reinhaltung und Ausbildung der transzendentallogischen Bedeutung, die der Idee der systematischen Einheit zukommt, sowohl gegenüber der Psychologie, die die Einheit zum Erlebnis macht, als auch gegenüber der Metaphysik, die die Einheit zu einer absoluten Wesenheit erhebt, besteht die konsequente methodische Entwicklung der Philosophie. Damit ist auch gesagt, daß jene Reinhaltung der transzendentalen Geltungssphäre und ihre strenge Grenzabsteckung gegen Psychologie und Metaphysik eine fundamentale, nie zu übersehende und in ihrer Eigenart und Bedeutung nie zu verkennende Aufgabe der Philosophie bedeutet.[2])

b) Mit bestimmter Absicht ist oben darauf hingewiesen worden, daß der Gedanke der Deduktion der Erkenntnisordnung aus einem, dieser Ordnung übergeordneten Prinzip stets eine metaphysische Entgleisung einschließe. Denn dasjenige, aus dem diese Ordnung deduziert werden soll, wird aus der Erkenntnisordnung herausgenommen[3]) und dieser als denkunabhängige, selb-

---

[1]) Vgl. O. Ewald, Die Philosophie im Jahre 1911; Kantstudien XVII, 1912, Heft 4, S. 384.

[2]) Vgl. dagegen O. Ewald, l. c. S. 386, der zu Unrecht fürchtet, daß sich der moderne Logismus in eine Sackgasse verlaufen müsse, und der in der Vereinigung transzendentaler und metaphysischer Gesichtspunkte die philosophische Aufgabe der Zukunft erblickt.

[3]) Fichte, Erste Einleitung in die W.-Lehre: „Nun hat die Philosophie den Grund aller Erfahrung anzugeben; ihr Objekt liegt sonach notwendig außer aller Erfahrung." Demgegenüber sei auf ein Wort Kants hingewiesen in der

ständige Grösse, als transzendente Bestimmung gegenübergestellt. Will man, wie Fichte, die Einheit, das System der Erkenntnisprinzipien dadurch gewinnen, daß man diese Prinzipien aus einem höheren Prinzip ableitet, um sie auf diese Weise systematisch zu verbinden, so ist dieser Gedanke nur um den Preis zu erfüllen, daß man die gesetzliche Linie der Deduktion aufgibt, daß man aus dem logischen Zusammenhang durch metaphysische Spekulationen heraustritt.

Auf Grund dieser Überlegung und Einsicht hat es Kant vermieden, dem Gedanken einer Deduktion der einzelnen Prinzipien aus einem anderen Prinzip, aus einem Stamm oder aus einer Wurzel näher nachzugehen, so sehr auch gewisse, metaphysische Neigungen ihm diesen Gedanken nahelegten. Er durchschaute die Unerfüllbarkeit und Unwissenschaftlichkeit dieses ganzen Beginnens zu deutlich. Er erkannte und betonte mit Recht, daß Fortführung und Abschluß der Kritik nicht nach der Seite zu erfolgen habe, die Fichte einschlug.[1]) Er bemerkt gegen Reinhold und gegen die anderen „hyperkritischen" Freunde seiner Philosophie, daß es ihm lieber wäre, wenn die Kritik statt „aufwärts durch weitere Zergliederung der Fundamente des Wissens", vielmehr „durch die nach abwärts fortgesetzte Entwicklung ihrer Folgen" weitergebildet würde.[2])

Und doch wird nicht selten die Ansicht vertreten, daß Kant erst im höchsten Alter und unter dem Einflusse der Senilität zu jener Stellungnahme gegenüber den Fortbildungsversuchen des kritischen Geschäftes gelangt sei. Dem jedoch ist nicht so. Erstens ist der Hinweis auf Kants Senilität ein etwas bequemes und mißbräuchliches Argument ad hominem. Ferner aber hat ihn schon von Beginn der kritischen Untersuchung an die Frage nach der Einheit der Prinzipien und „Vermögen" und nach dem System angelegentlich beschäftigt.[3]) Die bekannte Absage an Fichte erfolgt nicht aus Mißgunst, auch nicht aus Unverständnis für dessen

---

Schrift: „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" S. 171: „Unabhängig von aller Erfahrung aber sollen wir uns keine neue Grundkraft erdenken."

[1]) Vgl. Riehl, Kritizismus I., S. 253; 412; dagegen Medicus, Fichte S. 163 ff.

[2]) Vgl. Riehl, S. 413; vgl. diese Arbeit S. 192 ff.

[3]) Vgl. Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung, S. 391 f.

Absicht,[1]) sondern aus der begründeten Einsicht, daß der Schritt, den dieser tat, aus der kritischen, auf die Grundlegung des Erfahrungs- bezw. Erkenntnisbegriffes hinzielenden Untersuchung in das Gebiet der metempirischen Spekulation hinausführe,[2]) und im Widerstreit mit seinen klar ausgedrückten Gedanken erfolge.

Der Begriff der Einheit und des Systems der Kritik ist bei Kant in rein methodischem Sinne gemeint: er bedeutet den Gesichtspunkt der einheitlichen Grundlegung der Erkenntnis, den Gesichtspunkt der nach einheitlicher Methode sich vollziehenden Grundlegung der Erkenntnis. Die Prinzipien der Erkenntnis werden nicht aus einem angeblich oder scheinbar höheren Prinzip, wie in der „Wissenschaftslehre" aus der absoluten Tathandlung des Ich, abgeleitet, sondern die Ableitung vollzieht sich im Kritizismus nach einem Prinzip. Das Prinzip aber, nach dem sich die Ableitung vollzieht, ist die Methode, und zwar die transzendentale. Die Prinzipien, die Kant auf diese Weise nach einem Prinzip aufstellt, die er aufreiht, die er systematisch miteinander verbindet, sind die Prinzipien der Erkenntnis, die Prinzipien der positiven Wissenschaft, während Fichte nicht jene Prinzipien ableitet, sondern ihren sittlichen „Gehalt und Sinn", also ein metatheoretisches Moment aufsucht. Der Gesichtspunkt der Methode, nach der jene Aufreihung der Prinzipien bei Kant erfolgt, ist die Reflexion auf die kategoriale Geltung, die jene Prinzipien für den Zusammenhang der Erkenntnis besitzen, wogegen Fichte auch einen Grund für diese kategoriale Geltung, also einen Grund noch für das Moment der Notwendigkeit, aufzudecken strebt.

Man kann den ganzen Unterschied zwischen Fichte und Kant, d. h. zwischen der metaphysischen und der kritischen Auffassung des Begriffs der Einheit oder des Systems, dadurch ver-

---

[1]) Wie Medicus, S. 163 meint; dagegen u. a. Bauch, Schiller und die Idee der Freiheit, Kantstudien X, (1905), Heft 3, S. 105 und Anmerkung.

[2]) So auch Riehl, S. 413; vgl. auch Menzel, l. c. S. 113 ff., 118 ff. Recht treffend ist, was Aenesidem-Schulze (Neudruck I der Kantgesellschaft [herausg. von A. Liebert] 1911, S. 117) bemerkt. Er erwähnt, „daß viele Anhänger des kritischen Systems unter dem Subjekt der Vorstellungen ein reales und objektiv wirkliches Ding verstehen, dem sie in Rücksicht auf das Dasein der notwendigen Vorstellungen und Urteile in uns das erkennbare Prädikat der Verursachung beilegen. Allein diese Ableitung der notwendigen synthetischen Urteile von einem Ding an sich würde auch offenbar dem ganzen Geiste der kritischen Philosophie widersprechen und eine Erkenntnis voraussetzen, welche nach ihr für den Menschen garnicht möglich sein soll".

deutlichen, daß man sagt: Fichte deduziert die Erkenntnis aus einem Prinzip, wodurch der metaphysische Standpunkt gegeben ist — Kant deduziert die Erkenntnis nach einem Prinzip oder an der Hand (in Gemäßheit) eines Prinzips, womit der methodische Geltungswert der Deduktion bezeichnet ist. Bei Kant, d. h. überhaupt in der kritischen Philosophie, bedeutet Deduktion im allgemeinsten methodischen Sinne: Grundlegung und Durchführung der Idee des Systems der Erkenntnis, und umgekehrt bedeutet System denjenigen Gesichtspunkt, nach welchem oder welchem gemäß die Deduktion vollzogen wird.

Im Folgenden sei eine Anzahl von Ausführungen aus der kritischen Philosophie beigebracht, die die dokumentarischen Belege für jene Behauptung bieten, daß Kant absichtlich und vollbewußt der Frage nach derjenigen Einheit der Erkenntnisprinzipien, durch welche dieselben ihre Verbindung in einem hinter ihnen liegenden Realgrunde finden sollen, nicht weiter nachgeht, weil er damit aus dem Zusammenhang der Erkenntnis heraustreten würde. Und sie sollen ferner bezeugen, daß bei Kant der Begriff der Einheit und der der Deduktion nur in methodischer Bedeutung, nie in metaphysischer, in Geltung ist, daß er also den Begriff der Einheit nicht substantialisiert, also auch nicht den zu einem Wesen gemachten Begriff dem Erkenntnisganzen als Träger überordnet. Zugleich wird sich daraus ergeben, in welcher Richtung Kant selber die Fortbildung der Kritik zum System als berechtigt und notwendig erachtete.

II. Historischer Teil.

Die Herausarbeitung der autonomen logischen Geltungssphäre in der Philosophie der Gegenwart.

a) Einleitung.

Die Absicht der folgenden historischen Skizze ist nicht auf eine auch nur annähernd erschöpfende Darstellung derjenigen Entwickelungsreihe gerichtet, in der sich die Herausarbeitung des Gedankens der Autonomie und Eigengesetzlichkeit der logischen Geltungsreihe in der Philosophie der Gegenwart vollzieht. Auch die tatsächlich erfolgende Berücksichtigung einzelner charakteristischer Vertreter jenes Gedankens hätte fast in jedem Fall eine weitere Ausspinnung vertragen, ja gefordert. Aber für unseren Zweck handelt es sich nur um eine Beleuchtung der vorhergehenden systematischen Ausführung durch Beispiele von typischer historischer Bedeutung. Innerhalb dieser historischen Skizze gilt es den schrittweisen Aufbau der reinlogischen Geltungssphäre und die allmähliche, aber mit voller Sicherheit erfolgende Einsicht in ihre Autonomie in den Hauptzügen darzustellen. Kant ist der Begründer und Ahnherr jenes Gedankens; Bolzano, Husserl, Lotze sind seine Fortführer, mit zunehmender Intensität erfassen und untersuchen sie das Problem der reinen Geltung in seiner prinzipiellen Bedeutung und Tragweite. Rickert und Lask, die hierin z. T. von Windelband abhängen, beziehen den rein logischen Geltungsgedanken erst nur auf das Problem der „Form“ der Erkenntnis, während sie dem „Inhalt“ noch das Kriterium der Geltungsirrationalität zuweisen, so daß ihm gegenüber die Geltung des Logos seine Grenze findet. Die systematische Beziehung des logischen Geltungsgedankens auf das Gesamtproblem der Erkenntnis und

auf alle seine einzelnen Ausprägungen liegt dann bei einer Gruppe von Denkern vor, von denen hier nur Bauch, Hermann Cohen, Riehl eine nähere Berücksichtigung gefunden haben; während auf Natorp und Cassirer, die dieser Gruppe auch zugehören, nur gelegentlich Bezug genommen ist.

Aber noch nach zwei anderen Seiten hin hat diese Skizze eine bewußte Einschränkung erfahren. Erstens: Sie sieht davon ab, dass auch schon bei Plato, Descartes und Leibniz bestimmte Ansätze und Stufen für Kants Position vorliegen. Ihr gilt Kant als derjenige, der in seiner Transzendentalphilosophie den Gedanken der reinen Logizität der Geltung unzweideutig begründet und ausgebaut hat. Deshalb versucht sie auch aus dieser Philosophie mit geflissentlicher Bestimmtheit nur dasjenige Moment herauszuheben, in dem jene Geltungslogizität zu klarstem Ausdruck kommt, und in dem diese ihr methodisches Rückgrat hat: der Gedanke der synthetischen Einheit oder der des Systems. Und es wird zu zeigen gesucht, daß der Begriff des Systems bei Kant im Grunde in keiner anderen als in methodischer Bedeutung verwendet wird, und daß in dieser Funktion, nämlich die gesetzliche Einheit und den gesetzlichen Zusammenhang der Erkenntnis zu erzeugen, der transzendentallogische, der wissenschaftsfunktionale Geltungswert des Systemsbegriffes erfaßt und entsprechend entwickelt wird.

Zweitens: Wenn man auch über andere Lücken unserer Skizze hinwegsehen dürfte, so könnte ein minder leicht entschuldbarer Mangel darin erblickt werden, daß nicht Hegel mit ausführlicherer Berücksichtigung aufgenommen worden sei. Vereinzelte Hinweise auf ihn dürften nicht als genügend gelten, um jene Lücke auszufüllen. Wenn trotzdem Hegel dem hier gebotenen geschichtlichen Zusammenhang nicht eingereiht wurde, so beruht das erstlich auf dem beklagenswerten Mangel an wissenschaftlich hinlänglicher Literatur über das Verhältnis Hegels zu Kant. Es müßte endlich einmal die schwere und große Frage in befriedigender Weise gelöst werden, ob Hegel an der Entwickelung der Transzendentalphilosophie beteiligt ist, ob er in ihren Zusammenhang hineingehört oder aber, ob nicht die Philosophie des absoluten Geistes eine Abbiegung des transzendentalen Gedankens in Metaphysik und Spekulation bedeutet. Dieser entscheidende Punkt ist noch ebensowenig geklärt, wie die Frage nach dem Verhältnis Fichtes zu Kant. Daß wir, und hoffentlich in absehbarer Zeit,

zu einer Entscheidung darüber kommen, in welchem Verhältnis HEGEL zu KANT steht, ist, abgesehen von dem vitalen Interesse, das nicht nur die Geschichte der Philosophie, sondern auch die Systematik an dieser Frage hat, umso eher zu erwarten, als in der Gegenwart die alte Hegelophobie erfreulicherweise zu weichen beginnt. Der zweite Grund aber für jenes Ausserachtlassen HEGELS liegt darin, daß der Verfasser dieser Studie selber noch zu keiner abgeschlossenen Einsicht in den Charakter jenes Verhältnisses gekommen ist. Es tönen in ihm die Stimmen des Für und Wider noch durcheinander. Überzeugungen, daß HEGEL der wahrhafte systematische Fortsetzer des Kritizismus sei, der alles, was bei KANT erst in Ansätzen und Intentionen vorliegt, zu vollendetem Ausbau bringt, wechseln mit solchen, in denen das Urteil überwiegt, daß HEGEL den kritischen Gedanken, den Gesichtspunkt der transzendentalen Logik und des transzendentalen Apriori nicht sowohl systematisch fortgebildet als metaphysisch umgebildet habe und aus der „Kritik" wieder zum Standpunkt des „Dogmatismus" zurückgekehrt sei. Es ist zu wünschen, daß die neuhegelsche Bewegung eine endgültige, kritisch gesicherte Klärung in diesen Fragen herbeiführt.

---

b) KANT als Begründer der Autonomie der logischen Geltungssphaere.

Der kritizistisch-methodische Systembegriff.[1])

1. Kritik der reinen Vernunft. Schon in der Vorrede zur ersten Ausgabe betont KANT, daß die reine Vernunft eine vollkommene Einheit sei (S. 16). Und da er eine Kritik der reinen Vernunft, als einer vollkommenen Einheit, geben wolle, so ist es auch erforderlich, daß die Erkenntnis derselben ein in einem Prinzip zusammenhängendes Ganze bilde (S. 10). Die Kritik der

[1]) Vgl. HEINRICH LANZ, Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik. Kantstudien, Ergänzungsheft 26, 1912 S. 1ff.

reinen Vernunft, d. h. das so benannte Buch, sucht „das Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft" aufzunehmen, aber dieses Inventarverzeichnis muß „systematisch geordnet und durchaus vollständig sein, sobald man nur das gemeinschaftliche Prinzip desselben entdeckt hat" (S. 20). Kant behauptet, er habe „alle Prinzipien zu dem System in der Kritik vorgetragen", aber was nun die „Ausführlichkeit des Systems" betrifft, so habe sich diese auf die von den Grundbegriffen (Prinzipien) „abgeleiteten Begriffe" zu beziehen (S. 21).

Gerade in dieser Bemerkung, die noch durch eine hier bald zu berücksichtigende verstärkt wird, darf man einen deutlichen Fingerzeig dafür erblicken, wie sich Kant von Anfang an die Weiterbildung und Fortführung seiner Untersuchung dachte. Nicht nach oben oder hinten zu, wenn man so will, nicht nach der Richtung hin, daß die entwickelten Grundbegriffe aus einer höheren Einheit abgeleitet oder herausgeleitet werden sollen, sondern nach unten zu, also in der Richtung zu den einzelnen, konkreten Bedingungen und Begriffen, wie solche in der positiven Wissenschaft gebraucht werden, soll die Fortführung geschehen. Die Einheit der Kritik ist durch die Einheit der Methode gesichert; die Einheit der Kritik ist auch die Kritik der Einheit d. h. die Kritik oder Untersuchung der Einheit der Vernunft. Ebenso wie die Einheit der Kritik in der Einheit des Prinzips, nach dem sich die kritische Untersuchung entwickelt, besteht, so besteht auch die Kritik der Einheit der Vernunft in der Einheit des Prinzips, nach dem sich die Kritik entwickelt. Deshalb betont Kant, die „Kritik der reinen spekulativen Vernunft ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß derselben, sowohl in Ansehung ihrer Grenzen als auch den ganzen inneren Gliederbau derselben." (S. 32.)

Nun ist darauf hingewiesen worden, daß bei Kant doch der Gedanke einer wurzelhaften Einheit der beiden Erkenntniskräfte: Sinnlichkeit und Verstand auftrete, dass er damit auf den Gedanken eines einheitlichen metaphysischen Unterbaues der Erkenntnis angespielt habe. Aber die betreffende Stelle läßt die Frage nach der metaphysischen Substruktion ganz offen, in vollem Einklange mit der Art, in der sich Kant stets über metaphysische Dinge geäußert hat: er bejaht nicht ihre Existenz, er verneint diese nicht, er sagt nur: wir wissen von ihnen nichts, sie sind uns „unbekannt" "; er spricht ein „Vielleicht"; es gibt „zwei Stämme

der menschlichen Erkenntnis", „die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand." (S. 71.) Also kein Wort darüber, daß die reinen Verstandesbegriffe tatsächlich oder möglicherweise aus einer metaphysischen Wurzel herauszuentwickeln wären, um auf diese Weise den vollständigen Zusammenhang derselben zu erhalten; sondern die Vollständigkeit in der Auffindung und die Sicherheit in der Kenntnis der reinen Verstandesbegriffe sind „nur vermittelst einer Idee des Ganzen ..... mithin nur durch ihren Zusammenhang in einem System möglich" (S. 117. Die betr. Worte von KANT gesperrt.) So wird ganz deutlich die Idee des Ganzen oder die Idee des Systems als endgültige transzendentale Voraussetzung und Geltungsbedingung für die Deduktion der Kategorien anerkannt und beglaubigt. Die Idee der systematischen Einheit gilt als das Prinzip, durch das sich die transzendentalen Begriffe ermitteln und in ihrem Zusammenhang untereinander darstellen lassen. „Die Transzendental-Philosophie hat den Vorteil aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Prinzip aufzusuchen; weil sie aus dem Verstande, als absoluter Einheit, rein und unvermischt entspringen und daher selbst nach einem Begriffe oder Idee unter sich zusammenhängen müssen. Ein solcher Zusammenhang aber gibt eine Regel an die Hand, nach welcher jedem reinen Verstandesbegriff seine Stelle und allen insgesamt ihre Vollständigkeit a priori bestimmt werden kann, welches alles sonst vom Belieben oder dem Zufall abhängen würde" (S. 119.).

Und nun jene Ausführung, durch die KANT, lange vor dem Erscheinen der Wissenschaftslehre, mit aller Deutlichkeit die Richtung wies, in der die Ergänzung der Kritik zu dem System der Transzendentalphilosophie zu erfolgen habe, wenn man ihren methodischen Grundgedanken, nämlich Grundlegung der Erkenntnis zu sein, in seiner Reinheit bewahrt und folgerichtig ausbaut. Nachdem die Tafel der Kategorien als der reinen Stamm- oder Urbegriffe des Verstandes aufgestellt ist, weist er auf die wichtige Unterscheidung dieser Urbegriffe von den abgeleiteten Begriffen hin, deren Darstellung erst in einem vollständigen System der Transzendentalphilosophie, aber nicht innerhalb einer bloßen Kritik, welche allein auf die Untersuchung der reinen Stammbegriffe geht, ihren Platz habe. „Um der letzteren (nämlich der Urbegriffe) willen ist also noch zu bemerken, daß die Kategorien, als die wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes, auch ihre ebenso reinen abgeleiteten Begriffe haben, die in einem vollständigen System der Transzendental-Philosophie keineswegs übergangen werden können, mit deren bloßer Erwähnung aber ich in einem bloß kritischen Versuch zufrieden sein kann. Es sei mir erlaubt, diese reinen, aber abgeleiteten Ver-

standesbegriffe die Prädicabilien des reinen Verstandes (im Gegensatz der Prädikamente) zu nennen. Wenn man die ursprünglichen und primitiven Begriffe hat, so lassen sich die abgeleiteten und subalternen leicht hinzufügen, und der Stammbaum des reinen Verstandes leicht ausmalen. Da es mir nicht um die Vollständigkeit des Systems, sondern nur der Prinzipien zu einem System zu tun ist, so erspare ich diese Ergänzung auf eine andere Beschäftigung. Man kann aber diese Absicht ziemlich erreichen, wenn man die ontologischen Lehrbücher zur Hand nimmt und z. B. der Kategorie der Kausalität die Prädikabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens, der der Gemeinschaft die der Gegenwart, des Widerstandes, den Prädicamenten der Modalität die des Entstehens, Vergehens, der Veränderung usw. unterordnet. Die Kategorien, mit den modis der reinen Sinnlichkeit oder auch unter einander verbunden, geben eine große Menge abgeleiteter Begriffe a priori, die zu bemerken und womöglich bis zur Vollständigkeit zu verzeichnen, eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung sein würde" (S. 131f.).

Das Merkmal der Apriorität bildet das Geltungskennzeichen transzendentallogisch gültiger Erkenntnisformen. Darum können Kategorien und Grundsätze, indem sie als apriori gültig erkannt und festgestellt sind, nicht mehr als von höheren Formen abhängig gedacht werden. „Grundsätze a priori führen diesen Namen nicht bloß deswegen, weil sie die Gründe anderer Urteile in sich enthalten, sondern auch weil sie selbst nicht in höhern und allgemeinern Erkenntnissen gegründet sind" (S. 190). „Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelst der Kategorien und gerade nur durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zu Stande zu bringen, läßt sich eben so wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine anderen Funktionen zu Urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauungen sind". (S. 160.)

Und wie oft wird davor gewarnt, die methodische Idee der Einheit nicht in dinglichem Sinne aufzufassen. In der „transzendentalen Dialektik", in dem 7. Abschnitt derselben („Kritik aller spekulativen Theologie"), greift Kant auf die allerersten grundlegenden Gedanken der Vernunftkritik zurück, wenn er sagt: „Die Vernunfteinheit ist die Einheit des Systems, und diese systematische Einheit dient der Vernunft nicht objektiv zu einem Grundsatze, um sie über Gegenstände, sondern subjektiv als Maxime, um sie über alles mögliche empirische Erkenntnis der Gegenstände zu verbreiten". (S. 575). Niemals ist Kant von der Erkenntnis abgewichen, daß alle kritischen Grundbestimmungen darin ihren Geltungswert haben, daß sie für die Forschung methodischen Wert haben, und daß darin ihr ganzer Geltungswert beschlossen ist. Auch ein so hoher Begriff, wie der der Vernunft, weist weder hin auf eine metaphysische Kraft noch auf ein psychologisches Vermögen. „Unsere Vernunft (subjektiv) ist selbst ein System, aber in ihrem reinen Gebrauche, vermittelst bloßer Begriffe, nur ein System der Nachforschung

nach Grundsätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff hergeben kann". (S. 617.)

Auch die neuerdings besonders von HANS VAIHINGER hervorgehobene ALS-OB-Betrachtung KANTS dient gerade dazu, den rein methodischen Geltungswert der kritischen Begriffe, vornehmlich des von mir näher berücksichtigten Begriffes der Einheit, klarzustellen. „Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die zweckmäßige Einheit der Dinge, und das spekulative Interesse der Vernunft macht es notwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre. Ein solches Prinzip eröffnet nämlich unserer auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Aussichten, nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen und dadurch zu der größten systematischen Einheit derselben zu gelangen". (S. 579.) „Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee". (S. 686.) Ohne Einheitsidee gibt es keine Wissenschaft; in der Idee der Einheit oder des Systems gründet sich die Wissenschaft. „Niemand versucht es, eine Wissenschaft zu Stand zu bringen, ohne daß ihm eine Idee zum Grunde liege". (S. 687.)

2. Prolegomena (1783). Über die Prolegomena können wir schnell hinweggehen, da sie in systematischer, methodologischer Hinsicht die Stellung der Vernunftkritik weder verändern, noch weiter entwickeln, sondern nur zu erhellen und zu erläutern suchen. Auch aus dieser Schrift ließe sich eine ganze Anzahl von Stellen dafür anführen, daß die Idee der Einheit, daß der Systemgedanke stets nur in kritisch-methodischem Sinne als Ermöglichung der Erkenntnis genommen wird, und daß in dieser Art der Verwendung seine wissenschaftliche Geltung beruht. Ihre Anführung ist hier darum entbehrlich, weil sie sich dem Sinne nach durchaus mit den aus der Vernunftkritik beigebrachten decken.

3. Die Grundlegung der Metaphysik der Sitten (1785) dagegen ist für unseren besonderen Zweck von Wichtigkeit, obwohl es sich nur um eine Stelle, u. z. aus der „Vorrede", handelt. In dieser „Vorrede" geht KANT (ebenso wie dann in der „Einleitung" zur Kritik der Urteilskraft) der Frage nach, wie sich diese Kritik, die er im Speziellen zu entwickeln beabsichtigt, zu dem Gedanken der Kritik überhaupt, der in der Kritik der reinen Vernunft in prinzipieller Bedeutung ausgeführt wurde, verhalte. Es wird also die Frage der Einheit der Kritik und das Verhältnis der einzelnen Kritiken zu der transzendentalen Kritik überhaupt erwogen.

Die endgiltige Entscheidung lautet dahin, daß es stets ein und dasselbe Prinzip sei und sein müsse, dessen sich die Transzendentalphilosophie bedient, daß dieses in seiner methodischen Struktur und Geltung, daß es seinem Sinn nach keinerlei Änderung erfahre, auf welches Gebiet auch immer es sich beziehe. Immer wieder entfalte sich derselbe Gesichtspunkt der Vernunft, der nach den Bedingungen fragt, welche das zur Kritik herangezogene Gebiet konstituieren, die es „ermöglichen". So waltet in der Kritik der reinen praktischen Vernunft der gleiche Gesichtspunkt wie in der Kritik der spekulativen. Und deshalb sagt Kant, er „erfordere zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft, daß, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß" (S. 8). In der Einheit der Kritik, in der einheitlichen Durchführung der transzendentalen Untersuchung auf dem ganzen Gebiete der Vernunft kommt die Einheitsnatur der Vernunft, kommt der systematische Zusammenhang der Erkenntnis zum Ausdruck. In ihr, und nicht etwa in einer metaphysischen Substanz, begründet sich die Einheit des philosophischen Systems, die Einheit der Philosophie.

4. Aus den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" (1786) sei eine Stelle vermerkt, die sowohl die grundlegende Geltung des Systembegriffes als auch die rein methodische Geltung dieses Begriffes, die durch die Präposition „nach" zu klarem Ausdruck kommt, kurz und treffend formuliert. Es heißt in der „Vorrede": „Eine jede Lehre, wenn sie ein System, d. i. ein nach Prinzipien geordnetes Ganze der Erkenntnis, sein soll, heißt Wissenschaft" (S. 190). Und „dasjenige Ganze der Erkenntnis, was systematisch ist, kann schon darum Wissenschaft heißen. . " (S. 190).

5. Die „Kritik der praktischen Vernunft" (1788) enthält einige Stellen, die den Gedanken der systematischen Einheit, auf den die „Grundlegung" hingewiesen hatte, wieder aufnehmen. Ausdrücklich wird bemerkt: „Nun hat praktische Vernunft mit der spekulativen sofern einerlei Erkenntnisvermögen zum Grunde, als beide reine Vernunft sind" (S. 115). Und wenn er bald darauf hervorhebt, daß die einheitliche Untersuchungsweise der kritischen Philosophie mit Recht die Erwartung veranlasse, „es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen und alles aus einem Prinzip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer

vollständigen systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet" (S. 117), so kann man darauf erwidern, daß diese Erwartung in der Kritik der praktischen Vernunft bereits zum guten Teil erfüllt wird und das noch Fehlende sowohl in der „Kritik der Urteilskraft" in Rücksicht auf die Fortsetzung der Kritik, ferner in der „Religion" (1793) und in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre" (1797) in Rücksicht auf die Vervollständigung der Kritik zum System geliefert wird.

Es tritt dann noch einmal die Formulierung auf, daß die „Wissenschaft einer Methode, d. i. eines Verfahrens nach Prinzipien der Vernunft, wodurch das Mannigfaltige einer Erkenntnis allein ein System werden kann, bedarf." (S. 191, die betreffenden Worte von KANT gesperrt.)

6. Über eine Entdeckung etc. (1790; Streitschrift gegen Eberhard). Auch hier wird betont, daß die Analyse der Erkenntnisbedingungen, das „Hinaufsteigen" bis zu den letzten Begriffen, immer nur in rein logischem Sinne geschehen dürfte, von einem „realen Hinaufsteigen" aber unter kritisch-wissenschaftlichem Betracht keine Rede sein könne. Dazu müßten wir, fügt er ironisch und polemisch hinzu, einen ganz anderen Verstand, nämlich einen anschauenden, haben und über eine metaphysische oder intellektuelle Anschauung verfügen: „Wer uns nur einen solchen anschauenden Verstand eingeben, oder liegt er etwa verborgenerweise in uns, ihn uns kennen lernen möchte!" (S. 36f.). Und nun eine markante Stelle dafür, daß für die Bedingungen der Erkenntnis selber kein Grund mehr anzuführen ist. „Wir konnten doch keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der Sinnlichkeit und eine solche Natur des Verstandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird; noch mehr, warum sie, als sonst völlig heterogene Erkenntnisquellen, zu der Möglichkeit einer Erfahrungserkenntnis überhaupt, hauptsächlich aber (wie die Kritik der Urteilskraft darauf aufmerksam machen wird) zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur, unter ihren mannigfaltigen besonderen und bloß empirischen Gesetzen, von denen uns der Verstand a priori nichts lehrt, doch so gut immer zusammenstimmen, als wenn die Natur für unsere Fassungskraft absichtlich eingerichtet wäre; dieses konnten wir nicht (und kann auch niemand) weiter erklären" (S. 77). Damit also werden alle Gedanken an ein „Präformationssystem" oder an „eine vorherbestimmte Harmonie" als metaphysische Ausflüchte abgelehnt.

7. In der „Kritik der Urteilskraft" (1790) muß naturgemäß die Frage nach der Einheit des Systems in dem Maße zu bestimmterer und abschließenderer Beantwortung gelangen, als

sich die kritische Untersuchung ihrem Ende nähert. Und doch fällt auch hier keine Bemerkung darüber, daß die Einheit in der Richtung einer substantiellen, metaphysischen Gemeinschaft der verschiedenen Erkenntnisbedingungen zu suchen sei, oder daß das Gebäude der kritischen Philosophie in einem solchen metaphysischen Träger seinen unbedingten Zusammenhalt besitze. „Alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen" (S. 13). Zwar könne man „im Übersinnlichen den Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori suchen, weil kein anderer Ausweg übrig bleibt, die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu machen" (S. 210), aber diese „unbestimmte Idee des Übersinnlichen in uns, kann nur als der einzige Schlüssel der Enträtselung dieses uns selbst seinen Quellen nach verborgenen Vermögens angezeigt, aber durch nichts weiter begreiflich gemacht werden" (S. 209). Und deshalb heißt es ferner: „Von diesem (sc. dem Übersinnlichen) aber können wir uns in theoretischer Absicht nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff machen" (S. 292 f.).

8. „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793) berücksichtigt nicht die Frage nach der theoretischen Einheit und nach dem theoretischen Warum, sie verlegt die Frage auf das Gebiet des Praktischen, um sie — als unter dem kritischen Gesichtspunkt unbeantwortbar und unerforschlich bei Seite zu legen. „Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder: er ist von Natur böse, so bedeutet dieses nur soviel als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen, und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt" (S. 19 f.). Und entsprechend auch in der Anmerkung zu dieser Stelle (S. 20).

9. In der Preisschrift: „Welches sind die wirklichen Fortschritte" (1804 herausgeg. von Rink) wird ausdrücklich angegeben, daß die prinzipielle Arbeit der Kritik vollendet und daß in dem programmatischen Ausbau der Analyse der transzendentalen Bedingungen, der Prinzipien a priori, kein weiterer Schritt mehr notwendig sei. Vielmehr müsse nun die Verwendung dieser Prinzipien innerhalb des positiven Erkenntnisbetriebes nachgewiesen, die Transzendentalphilosophie in lebendige Berührung mit den Wissenschaften gesetzt werden. „Die Metaphysik ist hierbei (sc. in der kritischen Philosophie) selbst nur die Idee einer Wissenschaft als System, welches nach Vollendung der Kritik der reinen Vernunft aufgebaut werden kann und soll, wozu nunmehr das Bauzeug zusamt der Verzeichnung vorhanden ist;

ein Ganzes, was gleich der reinen Logik keiner Vermehrung weder bedürftig noch fähig ist, welches auch beständig bewohnt und im baulichen Wesen erhalten werden muß, wenn nicht Spinnen und Waldgeister, die nie ermangeln werden, hier Platz zu suchen, sich darin einnisteln und es für die Vernunft unbewohnbar machen sollen (S. 143).

---

c) Die Entwickelung der reinen Logik.

α) Erste Gruppe.

1. Bernhard Bolzano.

Nach Bolzano[1]) gilt es, innerhalb der Erkenntnisordnung eine dreifache Unterscheidung zu berücksichtigen: Erstens den „ausgesprochenen" Satz; das ist eine in bestimmte Worte der „Rede" gekleidete Aussage, die eine Behauptung ausdrückt und zwar in dem Sinne, daß die in ihr gebrauchten Worte entweder wahr oder falsch in der gewöhnlichen Bedeutung dieser Worte sind.[2]) Davon verschieden ist zweitens die nicht in Worte eingekleidete Erkenntnis, die als bloßes Wissen im Bewußtsein vorhanden ist und die intellektuelle Denkgrundlage des ausgesprochenen Satzes darstellt; Bolzano nennt dieses Faktum den „gedachten" Satz. Von beiden ist nun drittens zu unterscheiden die reine kategoriale Setzung, die in jedem Satz, wie immer er auftreten und ob überhaupt er auftreten mag, gedacht wird, die sich auf den Begriff des Satzes bezieht, die die conditio sine qua non für jedes Satzgebilde, sei dieses formuliert und entwickelt oder nicht, darstellt. Diese logisch primäre und logisch unableitbare Gedankensetzung, diese logisch prinzipielle Voraussetzung jedes Satzes, jedes Urteils nennt er

---

[1]) Bolzano, Wissenschaftslehre, 4 Bände, Sulzbach, 1837, jetzt von Band I dieses Werkes Neudruck, Leipzig 1914, herausgeg. von Alois Höfler. Über B. vgl. Hugo Bergmann, Das philosophische Werk Bernhard Bolzanos, Halle 1909 und G. Gotthardt, Bolzanos' „Satz an sich', Berlin 1910.

[2]) Bolzano, Wissenschaftslehre I, S. 76; vgl. Leo Salagoff, Vom Begriff des Geltens in der modernen Logik; Ztschr. f. Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 143 S. 147 f.

den „Satz an sich." „Dasjenige, was man sich unter einem Satz notwendig vorstellen muss —, was man sich unter einem Satze denkt, wenn man noch fragen kann, ob ihn auch jemand ausgesprochen oder nicht ausgesprochen, gedacht oder nicht gedacht habe, ist eben das, was ich einen Satz an sich nenne und auch selbst dann unter dem Worte Satz verstehe, wenn ich es der Kürze wegen ohne den Beisatz „an sich" gebrauche.[1]) Diese kategoriale Geltung des Satzes an sich hat nichts zu tun mit dem psychologischen Bewußtseinsvorgang, nichts mit der Vorstellung, die in dem Bewußtsein entsteht, auch nichts mit dem Akt des Urteilens, d. h. des Fürwahrhaltens. Indem man auf die ausschließlich logisch-kategoriale Geltung des Satzes an sich zurückgeht, grenzt man ihn nicht nur gegen die psychologistische Interpretation, sondern auch gegen die Möglichkeit seiner metaphysischen Hypostasierung ab. Der „Satz an sich" ist „nicht etwas Gesetztes, welches mithin das Dasein eines Wesens, durch welches er gesetzt worden ist, voraussetzen würde."[2]) Und endlich dient der Hinweis auf die kategoriale Geltung des Satzes an sich dazu, dessen objektive, man kann wohl sagen, dessen transzendentale Bedeutung ins Licht zu rücken. Außerordentlich häufig kommt Bolzano auf diesen objektiven Sinn des Satzes an sich zu sprechen.[3]) In dieser seiner objektiv-logischen Bedeutung gehört der Satz einer eigenen, selbständigen Wertordnung an; in ihm kristallisiert sich seine logische Grundgeltung, an deren Hand „sich die Logik als Wissenschaft aufbauen"[4]) muß und zwar aufbauen in voller Reinheit und Selbständigkeit, ohne sich mit einer geschichtlichen oder psychologischen oder metaphysischen Betrachtung zu vermengen.

2. Edmund Husserl.

In engstem Zusammenhange mit Bolzano steht Husserl, der nachdrücklich hervorhebt, daß er von jenem „die entscheidenden Einflüsse — neben solchen von Lotze — empfangen" habe.[5]) Seine grundlegenden Untersuchungen zeigen in überzeugenden Ausführungen die Notwendigkeit, zwischen dem psychologischen Akt und seiner logischen Geltung und Bedeutung zu scheiden. Mit der

[1]) Wissenschaftslehre I, S. 77.
[2]) Wissenschaftslehre I, S. 77. [3]) z. B. I, 99, 226, 304.
[4]) Husserl, Log. Untersuchungen I, S. 226.
[5]) Husserl, Logische Untersuchungen I, S. 227.

umsichtigsten Polemik gegen den Psychologismus verbindet sich die energische Herausarbeitung der rein logischen Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.[1])

Den methodischen Ausgangspunkt bildet die Unruhe darüber und „der prinzipielle Zweifel, wie sich die Objektivität der Mathematik und aller Wissenschaft überhaupt mit einer psychologischen Begründung des Logischen vertrage."[2]) Indem HUSSERL diesen Gedanken nachgeht, kommt er dazu, „das Verhältnis zwischen der Subjektivität des Erkennens und der Objektivität des Erkenntnisinhaltes"[3]) klarzustellen und beide Gebiete kritisch zu sondern. Das Ergebnis seiner Untersuchung „ist die Aussonderung einer neuen und rein theoretischen Wissenschaft, welche das wichtigste Fundament für jede Kunstlehre von der wissenschaftlichen Erkenntnis bildet und den Charakter einer apriorischen und rein demonstrativen Wissenschaft besitzt."[4]) Den psychischen Akt bezeichnet HUSSERL als das subjektive und reelle Moment der Erkenntnis, den rein logischen Geltungswert dagegen als ihr objektives und ideelles Moment. Jenes bezieht sich auf das Erkennen, wie dieses von Menschen betrieben wird und sich in ihrem von anderen Momenten, besonders solchen des Gefühls und des Willens durchsetzten Bewußtsein abspielt. Dieses dagegen bezieht sich auf die Erkenntnis als eine Tat und Leistung der wissenschaftlich-logischen Vernunft, d. h. auf die Erkenntnis als System von objektiver Bedeutung. Durch das objektive und ideelle Moment wird die Erkenntnis, wird die Wissenschaft möglich, und zwar möglich im tranzendentallogischen Sinne, d. h. jenes objektive und ideelle Moment ist die Bedingung der Erkenntnis und nicht des Erkennens, es übt die Funktion der Kategorie im Sinne KANTS, d. h. im Sinne der transzendentalen Deduktion der Vernunftkritik.

Wie BOLZANO so unterscheidet auch HUSSERL zwischen dem Ausdruck und der Bedeutung des Urteils. Fragen wir nach der Bedeutung irgend eines Ausdruckes (z. B. quadratischer Rest), so wird natürlich unter Ausdruck nicht dieses hic et nunc geäußerte Lautgebilde, nicht der flüchtige und identisch nimmer wiederkehrende Schall gemeint. Gemeint ist der Ausdruck in specie. „Der Ausdruck, ‚quadratischer Rest' ist identisch derselbe, wer immer ihn äußern mag. Und wieder dasselbe gilt für die Rede von der Bedeutung, die also selbst-

[1]) Vgl. auch HEINRICH LANZ, Das Problem der Gegenständlichkeit etc., S. 83—104, 119—120, 126—132.

[2]) HUSSERL, I, Vorwort S. VII.

[3]) ebenda. [4]) I, S. 8.

verständlich nicht das bedeutungsverleihende Erlebnis meint."[1]) Zwar waltet zwischen Ausdruck und Bedeutung ein ideelles Verhältnis, aber dabei darf der zwischen ihnen bestehende wesentliche Unterschied nicht übersehen werden.

Dieser Unterschied bezieht sich auf die Unterscheidung der formulierten, in eine bestimmte Aussageform gebrachten Bewußtseinstatsache, die in dem Urteilsakt zu sprachlich-empirischem Ausdruck kommt, und der ideellen, in Identität sich erhaltenden Bedeutung und Geltung jenes Aktes. „Wenn ich aussage: Die drei Höhen eines Dreiecks schneiden sich in einem Punkte, so liegt dem natürlich zu Grunde, daß ich so urteile. — Ist aber mein Urteilen, das ich hier kundgegeben habe, auch die Bedeutung des Aussagesatzes, ist es das, was die Aussage besagt und in diesem Sinn zum Ausdruck bringt? Offenbar nicht. Die Frage nach Sinn und Bedeutung der Aussage wird normaler Weise kaum Jemand so verstehen, daß ihm einfallen würde, auf das Urteil als psychisches Erlebnis zu rekurrieren. Vielmehr wird jedermann auf diese Frage antworten: Was diese Aussage aussagt, ist dasselbe, wer immer sie behauptend aussprechen mag, und unter welchen Umständen und Zeiten immer er dies tun mag; und dieses Selbige ist eben dies, daß die drei Höhen eines Dreiecks sich in einem Punkte schneiden — nicht mehr und nicht weniger."[2]) Diese identische Bedeutung des Ausdrucks ist ihrer logischen Geltung, ihrem ideellen, systematischen Werte nach unabhängig sowohl von dem Urteil als von dem Urteilenden. Sie „ist eine Geltungseinheit an sich."[3]) Natürlich müssen wir sie in irgend einem Urteil zum Ausdruck bringen, wir müssen sie in die Sphäre der psychischen Erscheinungen übertragen. Doch gehört diese Einkleidung, diese Formulierung der Geltungseinheit lediglich zu ihrer Kundgabe, sie berührt dagegen nicht ihre sachliche Bedeutung Während die Kundgabe „in psychischen Erlebnissen besteht, ist das, was in der Aussage ausgesagt ist, schlechterdings nichts Subjektives. Mein Urteilsakt ist ein flüchtiges Erlebnis, entstehend und vergehend. Nicht ist aber das, was die Aussage aussagt, dieser Inhalt, daß die drei Höhen eines Dreiecks sich in einem Punkte schneiden, ein Entstehendes und Vergehendes. — — Es ist ein im strengen Wortverstande Identisches, es ist die eine und selbe geometrische Wahrheit".[4]) „Diese ideale Einheit hat man auch im Auge, wo man als die Bedeutung „des" Aussagesatzes „das" Urteil bezeichnet, nur daß die fundamentale Äquivokation dieses Wortes Urteil sofort dahin zu treiben pflegt, die einsichtig erfaßte ideale Einheit mit dem realen Urteilsakt, also das, was die Aussage kundgibt, mit dem was sie besagt, zu vermengen".[5])

---

[1]) II, 43. [2]) II, S. 43. [3]) II, S. 44. [4]) II, S. 44.
[5]) II, S. 45; vgl. auch II, S. 100.

3. Hermann Lotze.

Seines unmittelbaren Anschlusses an Bolzano wegen ist hier auf Husserl vor Lotze, der Bolzano zeitlich nähersteht, hingewiesen worden. Wie wir sahen, bekennt Husserl, auch von Lotze wesentliche Einflüsse empfangen zu haben. Der Erste aber, der auf Lotzes fundamentale Bedeutung für die Entwickelung der reinen Logik als einer selbständigen Wissenschaft aufmerksam gemacht hat, war wohl Windelband. Und so hat Windelbands Schüler, Emil Lask, mit Recht geradezu erklärt: „Lotzes Herausarbeitung der Geltungssphäre hat der philosophischen Forschung der Gegenwart den Weg vorgezeichnet.“ [1])

Im Folgenden seien einige der grundlegenden Bestimmungen angeführt, in denen Lotze die Unterscheidung zwischen empirischem Sein und logischem Gelten festlegt und die logische Selbständigkeit des Geltens betont. So sagt er, das, was uns als Wahrheit zu Teil wird, „besitzen wir als Wahrheit kraft der Identität jedes so angeschauten Inhalts mit sich selbst und der beständigen Gültigkeit derselben Beziehungen zwischen verschiedenen. So begreift man wohl, welche Bedeutung es hat, wenn Platon die Prädicate, die an den Außendingen in beständigem Wechsel vorkommen, zu einem festen und gegliederten Ganzen zu vereinigen suchte und in dieser Ideenwelt den ersten wahren Gegenstand sicherer Erkenntnis sah.“ [2])

Darin berühren wir zunächst das große historische Verdienst, das sich Lotze um Plato erwarb. Hat er doch den Grundstein zu der neuen, der logischen Interpretation der Ideenlehre und zur Ergänzung der älteren metaphysischen und transzendenten Auffassung der Ideen gelegt. Er führte dadurch eine Anregung aus, die schon Kant, gerade als er sich dazu anschickte, unter Abweisung der Metaphysik der Idee die Methodologie der Idee zu entwickeln, mit den Worten geäußert hat, daß „die hohe Sprache, deren er (Plato) sich in diesem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig ist.“ [3])

---

[1]) E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, 1911, S. 12.

[2]) H. Lotze, Logik 1874; Neudruck, Leipzig 1912, S. 509.

[3]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 329 Anm., vgl. auch Kants Schrift: „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone“, wo K., was oft übersehen wird, im Gegensatz zu dem „Mystagogen“ Plato, für Plato, den „Akademiker“ entschiedene Anerkennung und positive Würdigung äußert.

Diese Auslegung Platos durch Lotze hat bahnbrechend gewirkt.[1]) Deshalb seien die beiden, diesem Punkte hauptsächlich gewidmeten Ausführungen fast ungekürzt wiedergegeben: „Nichts sonst wollte Platon lehren, als was wir oben durchgingen: die Geltung von Wahrheiten, abgesehen davon, ob sie an irgend einem Gegenstand der Außenwelt, als dessen Art zu sein, sich bestätigen; die ewig sich selbst gleiche Bedeutung der Ideen, die immer sind, was sie sind, gleichviel ob es Dinge gibt, die durch Teilnahme an ihnen sie in dieser Außenwelt zur Erscheinung bringen, oder ob es Geister gibt, welche ihnen, indem sie sie denken, die Wirklichkeit eines sich ereignenden Seelenzustandes geben. Aber der griechischen Sprache fehlte damals und noch später ein Ausdruck für diesen Begriff des Geltens, der kein Sein einschließt; eben dieser des Seins trat allenthalben, sehr häufig unschädlich, hier verhängnisvoll an seine Stelle. Jeder für das Denken faßbare Inhalt, wenn man ihn als etwas mit sich Einiges, von Anderem Verschiedenes und Abgeschlossenes betrachten wollte, Alles, wofür die Sprache der Schule später den nicht üblen Namen des Gedankendinges erfunden hat, war dem Griechen ein Seiendes, ὄν oder οὐσία, und wenn der Unterschied einer wirklich geltenden Wahrheit von einer angeblichen in Frage kam, so war auch jene ein ὄντως ὄν; anders als in dieser beständigen Vermischung mit der Wirklichkeit des Seins hat die Sprache des alten Griechenlands jene Wirklichkeit der bloßen Geltung niemals zu bezeichnen gewußt; unter dieser Vermischung hat auch der Ausdruck des Platonischen Gedankens gelitten."[2]) — „Wenn die Ideen in einem intelligiblen überhimmlischen Ort (νοητὸς, ὑπερουράνιος τόπος) ihre Heimat haben sollen, wenn sie anderseits ausdrücklich noch als nirgends wohnend bezeichnet werden, so ist es für jeden, der die Anschauungsweise des griechischen Altertums versteht, vollkommen hinlänglich ausgedrückt, dass sie zu dem nicht gehören, was wir reale Welt nennen; — und wenn Platon die Ideen in diese unräumliche Welt verweist, so liegt darin nicht ein Versuch, ihre bloße Geltung zu

---

[1]) Aus der Literatur führe ich außer den mehr gelegentlichen Bemerkungen Hermann Cohens in allen seinen Werken an: Paul Natorp, Platos Ideenlehre, 1903, z. B. S. 36 ff., 210, 211, 271, 351 ff. u. a. a. O.; Derselbe, Über Platos Ideenlehre; Philos. Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft, Nr. 5, 1914. Merkwürdigerweise wird aber N. dem im Text hervorgehobenen Verdienst Lotzes um die Erfassung der Logizität der Platonischen Idee nicht gerecht; Albert Görland, Aristoteles und Kant bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis untersucht, 1909. Nicolai Hartmann, Platos Logik des Seins, 1909, S. 227 ff.; B. Bauch, Das Substanzproblem usw., 1910, S. 167 ff., S. 231; Karl Vorländer, Gesch. der Philosophie, I, 1911, S. 96 ff.; Siegfried Marck, Die Platonische Ideenlehre in ihren Motiven, 1912. Derselbe, Platos Erkenntnislehre in ihren Beziehungen zur Kantischen, Kantstudien XVIII, 3, 1913, S. 246 ff. — Die logische Deutung der Platonischen Ideenlehre wird aber nicht ausschließlich von der Marburger Schule vertreten. Auch Windelband, Plato, 3. Aufl., 1901, S. 64, bezeichnet die Ideenlehre als eine „logische Theorie" und als ein „allgemeines Prinzip der erklärenden Wissenschaft" und S. 65 geradezu als „Wissenschaftslehre" oder „Erkenntnislehre".

[2]) Lotze, Logik S. 513 f.

irgend einer Art von seiender Wirklichkeit zu hypostasieren, sondern die deutliche Anstrengung, jeden solchen Versuch von vornherein abzuwehren."[1]) Wenn also „PLATON nur die ewige Gültigkeit der Ideen, niemals aber ihr Sein behauptete", so „blieb ihm auf die Frage: was sie denn seien, zuletzt nichts übrig, als sie doch wieder unter den Allgemeinbegriff der οὐσία zu bringen, und so war dem Mißverständnis eine Tür geöffnet, das seitdem sich fortgepflanzt hat, obschon man nie anzugeben wußte, was denn das eigentlich sei, wozu PLATON durch die ihm Schuld gegebene Hypostase seine Ideen hypostasiert haben sollte".[2]) —

Und nun LOTZES eigener Standpunkt. Streng tritt der Unterschied zwischen Sein und Gelten hervor. Mit dem Sein ist das Reich der bloßen Wirklichkeit, des Daß bezeichnet. Das Gelten dagegen bedeutet stets eine logische Entscheidung, die in bezug auf dieses Daß gefällt wird, eine begriffliche Stellungnahme dem Sein gegenüber. Wenn ich dieses Sein bejahe oder verneine, so erkenne ich ihm dadurch seine Geltung zu. Dieses Gelten ist der Sinn der Urteilsfunktion, es ist der begriffliche, der theoretische Ausdruck dafür, daß ein Satz „wahr" ist, im Unterschied zu einem anderen. „Wirklich wahr nennen wir einen Satz, welcher gilt, im Gegensatz zu dem, dessen Geltung noch fraglich ist."[3]) „Wir alle sind überzeugt, in diesem Augenblicke, in welchem wir den Inhalt einer Wahrheit denken, ihn nicht erst geschaffen, sondern nur ihn anerkannt zu haben; auch als wir ihn nicht dachten, galt er und wird gelten, abgetrennt von allem Seienden, von den Dingen sowohl als von uns, und gleichviel, ob er je in der Wirklichkeit des Seins eine erscheinende Anwendung findet oder in der Wirklichkeit des Gedachtwerdens zum Gegenstand einer Erkenntnis wird; so denken wir alle von der Wahrheit, sobald wir sie suchen und suchend vielleicht ihre Unzugänglichkeit für jede wenigstens menschliche Erkenntnis beklagen; auch die niemals vorgestellte gilt nicht minder, als der kleine Teil von ihr, der in unsere Gedanken eingeht."[4])

So ist das Reich der „Wahrheit" oder des Geltens eine streng geschlossene Ordnung, ebensowenig identisch mit der metaphysischen Reihe, mit der Welt der „Dinge", als der psychologischen, d. h. mit uns. Das Gelten konstituiert und kennzeichnet das Gebiet der begrifflichen Bestimmung, der theoretischen Entscheidung über die Zusammengehörigkeit bzw. Verschiedenheit zweier Inhalte, und es kommt in seiner begründenden Bedeutung in der Form des Urteils zum Ausdruck. Was gelten heisst im Gegensatz zum sein, das lässt sich nur an Sätzen, welche eine Beziehung verschiedener Elemente ausdrücken, deutlich machen.[5])

---

[1]) LOTZE, S. 516. [2]) EBENDA S. 516. [3]) EBENDA S. 511.
[4]) EBENDA S. 515. [5]) EBENDA S. 521.

Das Gelten bezieht sich stets auf den begrifflichen Zusammenhang, es ist immer Ausdruck der Geltungsordnung, der methodisch geregelten Geltungsverbindung, innerhalb der es eine Geltungsfunktion betätigt und ausweist. „Nur mit halber Deutlichkeit läßt sich dieser Ausdruck (gelten) auf einzelne Begriffe übertragen; von ihnen könnten wir nur sagen, daß sie etwas bedeuten; sie bedeuten aber dadurch etwas, daß von ihnen Sätze gelten, der z. B., daß jeder Begriffsinhalt sich selbst gleich und in unveränderlichen Verwandtschaften oder Gegensätzen zu andern enthalten sei.“ [1])

Wird nun aber gefragt, ob dieses Gelten weiter zu begründen, noch tiefer zu rechtfertigen, von einer noch höheren theoretischen Instanz abzuleiten wäre, so gibt Lotze die wichtige und schwerwiegende Antwort, daß man diesen Begriff als einen durchaus nur auf sich beruhenden Grundbegriff ansehen müsse, „von dem jeder wissen kann, was er mit ihm meint, den wir aber nicht durch eine Konstruktion aus Bestandteilen erzeugen können, welche ihn selbst nicht bereits enthielten.“ [2]) Damit ist der grundsätzliche, kategoriale Charakter des Geltens erkannt und seine transzendentallogische Bedeutung festgelegt. Die logischen Grundformen sind als Geltungsformen erwiesen, und die Geltungsformen stellen sich im System der Erkenntnis als die logischen Grundformen dar.

In der Hervorhebung der fundamentalen Bedeutung des logischen Sinnes des Geltungsbegriffes gipfelt Lotzes Logik. Sie hat die Bedeutung dieses logischen Sinnes für das System der Erkenntnis prinzipiell aufgezeigt. Im Einzelnen ist sie dieser Bedeutung dann nicht nachgegangen. So hat sie besonders das Problem des Verhältnisses zwischen Form und Inhalt der Erkenntnis nicht mehr unter den Gesichtspunkt des logischen Geltungsgedankens gerückt und nicht untersucht, ob sich beide Glieder dieser Relation: ‚Form-Inhalt‘ dem logischen Geltungsgedanken in gleicher Weise unter- und einordnen. Damit ist ein Kreis von Aufgaben übrig geblieben, den man so bestimmen kann: Wie weit erstreckt sich die Kompetenz des logischen Sinnes des Geltungsgedankens? Bezieht sich diese Kompetenz nur auf die Form oder mit derselben Strenge und Gültigkeit, wie auf diese, auch auf den Inhalt der Erkenntnis? Je nach der Antwort auf diese Fragen spaltet sich die Logik der Gegenwart in zwei Gruppen. Die eine

[1]) Ebenda S. 521.

[2]) Ebenda S. 513. Daß Lotze im Widerspruch mit dieser Stellungnahme unter dem Einfluß metaphysischer Tendenzen den theoretischen Geltungsgedanken doch noch weiter metaphysisch zurückführen und durch eine höhere, außertheoretische Instanz beglaubigen wollte, ist oben berührt worden (S. 173ff.)

behält die Logizität und Rationalität der Geltung nur der Form der Erkenntnis vor, während dem Inhalt der Charakter der Irrationalität und damit der bloßen Erlebbarkeit zugesprochen wird. Die zweite dehnt den rationalen Sinn des Geltungsgedankens sowohl auf die Form als auf den Inhalt der Erkenntnis aus und gelangt so dazu, die Erkenntnis als ein einheitliches, rationales Sinngefüge, als ein einheitliches, rationales System zu begreifen und zu entwickeln.

β) Zweite Gruppe.

Vertreter des Rationalismus der „Form", aber des Irrationalismus des „Inhaltes".

1. Heinrich Rickert.

Die erste große, gleichsam auch pädagogische Bedeutung Heinrich Rickerts für die Theorie der Geltung und für die Herausarbeitung der autonomen logischen Geltungsreihe liegt zunächst in seiner Polemik gegen Psychologismus und Biologismus, in seiner Abweisung des naturalistischen Gedankens, daß in dem Faktum des Lebens der theoretische Fundamentalwert zu erblicken sei. Nachdem diese Polemik berührt ist, ist Rickerts Urteilstheorie ins Auge zu fassen. Diese stellt die Propädeutik für seinen bekannten Versuch dar, die logische Bedeutung des Wertbegriffes zu ermitteln, d. h. eine rein logische Theorie der Werte oder — da der Inbegriff der Werte identisch ist mit dem Begriff der „Kultur" — eine rein logische Theorie der Kultur zu entwickeln.[1]) Geht man auf diese Theorie im Genaueren ein, so zeigt sich, und das darf als

[1]) Heinrich Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung; 1896—1902; 2. Aufl. 1913. Derselbe, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft; 2. Aufl. 1910. Derselbe, Geschichtsphilosophie, Festschrift für Kuno Fischer, 1904, II S. 51 ff.

das dritte charakteristische Glied der Philosophie Rickerts angesehen werden, daß die Logizität dieser Theorie nicht unvermindert aufrecht erhalten wird. In ihr tritt in gewissem Sinne eine irrationalistische Tendenz hervor; es drängen sich als Begründungswerte Faktoren ein, die m. E. mit der logischen Struktur der Theorie und der systematischen Methodik nicht in vollem Einklang stehen.

1. In nachdrücklichen Erörterungen bekämpft Rickert den Ausgleich zwischen Wert- oder Geltungsgedanken auf der einen Seite und der Faktizität des Lebens, des Lebens als bloßes Sein, auf der anderen.[1]) Von der naturalistischen Stellungnahme aus, die in der Faktizität des Lebens ihre Grundlegung nehmen zu dürfen glaubt, ist kein Wert- oder Geltungsgedanke zu entwickeln. Denn sie verwischt und verleugnet den fundamentalen Gegensatz zwischen Sein und Geltung. „Das Vegetieren ist der Güter höchstes nicht. Dann aber sollte man auch einsehen, daß das Leben als solches noch nicht als gut gelten kann. Es bedeutet gar nichts, wenn ich bloß lebendig bin.“[2]) „Den Gedanken, Kulturwerte auf Lebenswerte zu stützen, müssen wir in jeder Hinsicht aufgeben. — — Es bleibt also eine sinnlose Phrase, daß der Sinn des Lebens das Leben selber sei.“[3]) „Das Leben erhält Wert immer erst dadurch, daß wir mit Rücksicht auf in sich ruhende Eigenwerte aus ihm ein Gut machen.“[4]) „Erst dort gibt es Kulturgüter, wo Gebilde vorhanden sind, die zur bloßen Lebendigkeit in einer Art von Gegensatz stehen.“[5])

Mit ganz besonderer Betonung und, wie mir scheint, mit einem ganz besonderen aktuellen Recht wendet sich Rickert gegen den die Selbständigkeit der Logik und den Sinn der Wissenschaft gefährdenden Versuch, auch den logischen Wert der „Wahrheit“ und die Bedeutung derselben biologistisch oder pragmatistisch zu begründen. Schon Windelband hatte sich, wie bereits bemerkt, in einer besonderen Rede gegen jenes Unternehmen gewendet.[6]) Eindringlichst erklärt Rickert: „Wer den Versuch macht, die wissenschaftliche Wahrheit biologistisch der Nützlichkeit für das Leben gleichzusetzen, begeht nicht nur eine grobe Begriffsverwechslung, sondern würde, wenn er Erfolg hätte, uns nur zu jenem Zustande wieder zurückführen, der in Europa herrschte, bevor die Griechen das vom bloßen Leben abgekehrte theoretische Verhalten zum Wahrheitswert und damit die Wissenschaft hervorbrachten. Die bio-

[1]) So in seiner jüngsten Veröffentlichung über diesen Gegenstand in „Lebenswerte und Kulturwerte“, Logos, Bd. II, Heft 2, 1911, S. 131 ff.

[2]) In dem zuletzt genanntem Aufsatz S. 152.

[3]) Ebenda S. 153. [4]) Ebenda S. 154. [5]) Ebenda S. 154.

[6]) Windelband, Der Wille zur Wahrheit, 1909. Vgl. oben S. 137 Anm.

logistische Erkenntnistheorie bedeutet also im Prinzip einen Rückfall in Barbarei: Sie ist auf theoretischem Gebiete die spezifisch kulturfeindliche Richtung."[1]) Und zwar darum, weil sie dem Begriff des Wertes keine Begründung zu geben vermag, in ihrer ganzen Begriffsbildung den Wertgesichtspunkt grundsätzlich ausschaltet, ihm für die Begriffsbildung keine konstitutive Bedeutung zuerkennt. Biologismus und Psychologismus berücksichtigen nur den tatsächlichen Bestand und Verlauf des seelischen Lebens, nur das Daß in seiner empirisch-zeitlichen Betätigung, ohne dessen überempirischen, absoluten, ideellen Wertgehalt zu erfassen.

2. Um diesen zu erreichen, bedarf es einer von Grund aus anderen Bewußtseinseinstellung, bedarf es der Funktion einer anderen Bewußtseinskraft. Die naturwissenschaftliche und naturalistische Begriffsbildung vollzieht sich von einem grundsätzlich wertfreien Standpunkt aus, der nur auf die Feststellung gesetzlicher Tatsachenverbände gerichtet ist, und von dem aus die Wirklichkeit als ein wertindifferentes System, das eben „ist", aufgefaßt wird. Im Gegensatz zu dieser Auffassung, für die der Begriff des Seins die höchste Kategorie darstellt, steht der Begriff der Kultur, unter dessen Gesichtspunkt allererst Werte, Geltungen, Sinnbestimmtheiten, Bedeutungen konzipiert und entwickelt werden. Der Mensch erhebt sich über die empirische Kausalität des Lebens durch den autonomen Akt der Wertverleihung, der Werterteilung, der Beurteilung. In allen Kulturvorgängen ist irgend ein von Menschen geschaffener und von Menschen anerkannter Wert verkörpert, „um dessentwillen sie entweder hervorgebracht oder, wenn sie schon entstanden sind, gepflegt werden ..."[2])

Im System dieser Kulturwerte hat die Wissenschaft ihren Platz als ein Wert neben den anderen, wie Religion, Kunst usw. Auch in bezug auf sie ist streng zu unterscheiden zwischen dem empirisch-psychologischen Mechanismus des Erkennens und Urteilens und dem Sinn, dem inneren Gehalt, dem Wert des Urteils. Der psychologische Mechanismus, der gleichbedeutend ist mit der kausalen Urteilsnotwendigkeit, ist auf das Sein, aber nicht auf den Sinn des Urteils bezogen, nicht auf dessen ideellen Geltungswert, nicht auf dessen wissenschaftliche Bedeutung und Wahrheit.[3])

---

[1]) Rickert, S. 155.

[2]) Rickert, Kulturw. und Naturw., S. 19.

[3]) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl., 1904, S. 114 f.

Aber gerade diese Momente sind es, deren theoretische Bestimmung und Begründung erfolgen soll. Die Wahrheit, die Bedeutung eines Urteils, eines Satzes zielt nicht hin auf den psychischen und individuellen Vollzug des Urteils, sie beruht nicht auf ihm: „Wahrheit", „Bedeutung", das ist kein psychisches Sein, sondern ein Gedanke: „Alles Psychische, das wir kennen, hat einen Anfang und ein Ende oder verläuft in der Zeit. Das aber führt dann noch weiter. Was vom psychischen Sein gilt, das gilt von allem empirischen Sein überhaupt: es ist in der Zeit, und damit kommen wir zu dem Ergebnis: nur die Denkakte sind wirklich, die wahren Gedanken dagegen gehören garnicht zur empirischen Wirklichkeit; nicht zur psychischen und zur physischen auch nicht." [1])

Im Gegensatz zur psychologisch-genetischen Fragestellung geht die transzendentallogische vom wahren Satz aus. Sie faßt die logische, die theoretische, die ideelle Wahrheitsgeltung des Urteils ins Auge. Sie fragt nach dem Sinn des Satzes.[2]) Der Sinn des Satzes ist dem empirischen Urteilsvollzug prinzipiell vor- oder übergeordnet. Denn jede Feststellung, daß etwas ist, setzt in dieser Feststellung den Sinn, den Wert dieser Feststellung grundsätzlich voraus; sie legt die Wahrheit, sie legt die Geltung dieser Feststellung zu Grunde. „Gilt" die Feststellung nicht, ist der Sinn des Urteils nicht wahr, dann „ist" überhaupt nichts.[3])

Also der Sinn des Satzes bezieht sich nicht auf das Sein, sondern auf den Wert des Satzes. Und die einzelnen Formen, in denen der Sinn des Satzes zur Geltung kommt, sind Wertformen, die den Begriff des positiven Sinnes überhaupt konstituieren, wie z. B. Widerspruchslosigkeit, Identität usw. „So entsteht der Gedanke einer Wissenschaft, welche diese Weltformen des Sinnes systematisch darzustellen hat, und die sich ausschließlich in einem Reiche der logischen Werte bewegt, also rein transzendentallogisch verfährt, ohne jede Rücksicht auf das wirkliche Erkennen. Sie hat nur zu zeigen, welche Werte ›gelten‹ als Voraussetzungen des positiven Sinnes überhaupt ... Sie steht im Gegensatz zu allen Seinswissenschaften als "reine" Wertwissenschaft, und ihr Problem ist nur die Geltung der theoretischen Werte".[4])

Diese Wissenschaft von den geltenden, theoretisch ideellen Grundwerten ist die Erkenntnistheorie. „Ihr Problem sind nur die Werte, die gelten müssen, wenn Antworten auf Fragen, was ist, überhaupt einen Sinn haben sollen." [5]) Sie „handelt von dem, was begrifflich allen Wissenschaften, ja ihrem als seiend und wirklich angenommenen Material vorausgeht. Sie handelt,

[1]) Rickert, Zwei Wege zur Erkenntnistheorie, Kantstudien XIV, Heft 2/3, 1909, S. 197 u. ö.

[2]) Ebenda, S. 197 f., 200, 201 ff.

[3]) Ebenda, S. 203. [4]) Ebenda S. 207. [5]) Ebenda S. 208.

wie man auch sagen kann, von dem a priori der Wissenschaften".[1]) Damit ist die Erkenntnistheorie als Transzendentallogik, als philosophische Grundwissenschaft bestimmt und anerkannt.

3. Aber die Selbständigkeit dieser Grundwissenschaft erfährt, wie ich glaube, an zwei Punkten eine Einschränkung. In ihrer Methodik machen sich psychologische Gedankengänge geltend, durch welche die autonome Systematik, die dieser Grundwissenschaft als Grundwissenschaft eigen sein muß, abgeschwächt wird. Diese Punkte treten m. E. hervor in der Entscheidung über das Problem der Urteilsnotwendigkeit und in der über das Problem des Inhaltes oder des Besonderen.

a) Wenn die Erkenntnistheorie die logische Struktur des Urteils analysiert und den letzten Grund für die Geltung, für die Wahrheit des Urteils zu erhellen sucht, so trifft sie bei dieser Zergliederung zuletzt auf das Moment der Notwendigkeit, das jedem Urteil, das gewiß ist, zukommt.[2]) Die Urteilsnotwendigkeit ist auf das Genaueste zu unterscheiden von der kausalen Notwendigkeit; diese ist nur für das empirische Auftreten des Urteils im Bewußtsein maßgebend, sie kann aber nicht auf den Sinn des Urteils bezogen werden. Die Urteilsnotwendigkeit dagegen bedeutet die innere Norm, die Richtschnur des Urteils, die innere Bindung und Determinierung des Urteilenden, so und nicht anders zu urteilen. Die beste Bezeichnung für diese Urteilsnotwendigkeit ist, „daß wir sie als eine Notwendigkeit des Sollens bezeichnen. Sie tritt dem Urteilenden gegenüber auf als ein Imperativ, dessen Berechtigung wir im Urteilen anerkennen, und den wir gewissermaßen in unsern Willen aufnehmen. Daraus aber ergibt sich die entscheidende Einsicht: was mein Urteilen und damit mein Erkennen leitet, ist das unmittelbare Gefühl, daß ich so und nicht anders urteilen soll".[3]) In dem Sollen findet das Urteilen seine endgültige Sicherstellung; es ist die Grundlage für die Wahrheit des Urteils; die notwendige, unbedingte Anerkennung des Sollens ist nichts Anderes als die Wahrheit des Urteils.[4])

Die leitende, normative Funktion des Sollens für das Urteil,

---

[1]) Ebenda S. 208; vgl. zu diesen Ausführungen auch Rickert, Das Eine, die Einheit und die Eins; Logos II, 1911—12, S. 77 u. ö.

[2]) Rickert, Gegenst. d. Erkenntnis, S. 113 f.

[3]) Ebenda S. 115; vgl. auch Adolf Lapp, Versuch über den Wahrheitsbegriff mit besonderer Berücksichtigung von Rickert, Husserl und Vaihinger, 1912, S. 13 ff.

[4]) Rickert, S. 118; S. 141 f. u. ö.

seine prinzipielle Übergeordnetheit über dieses, seine vom Urteilsakt unabhängige Valenz bedingt es, daß dem Sollen eine Transzendenz dem Urteil gegenüber zukommt.[1]) Nur darf man den Begriff der Transzendenz nicht im metaphysischen Sinne deuten und an ein Sein, an eine jenseitige Wesenheit denken, von der das Urteil substantiell abhängig wäre.

Um diese metaphysische Deutung abzuwehren, verdeutlicht Rickert das Sollen, wie wir oben sahen, im imperativistischen Sinne. Das heißt, das Sollen ist im letzten Grunde nichts Anderes als der psychische Zwang zu Urteilen, der Zwang, irgendwie, mit Ja oder Nein, mit Bejahung oder Verneinung, einem Erlebnis gegenüber Stellung zu nehmen. „Ich fühle mich von einer Macht bestimmt, der ich mich unterordne, nach der ich mich richte, und die ich als für mich verpflichtend anerkenne. Diese überindividuelle Macht kann von niemandem geleugnet werden, der zugibt, daß es niemals gleichgültig ist, ob er auf eine eindeutige Frage mit nein oder mit ja antwortet, daß er vielmehr entweder bejahen oder verneinen soll. Das eine oder das andere Urteil ist also immer unvermeidlich. Wenn ich Töne höre und überhaupt urteilen will, so bin ich unbedingt genötigt, zu urteilen, daß ich Töne höre. Ohne eine solche Notwendigkeit befinde ich mich im Zustande der Ungewißheit und urteile überhaupt nicht, oder weiß jedenfalls, daß ich nicht urteilen sollte. Das Gefühl also, das ich im Urteil bejahe, gibt meinem Urteil den Charakter der unbedingten Notwendigkeit".[2])

Durch diese Argumentation scheint mir nun in diese interessante Urteilstheorie ein psychologistischer Einschlag hineingewebt zu werden, umso mehr als der „Evidenz" die Funktion zugesprochen wird, dem Urteil zeitlose Geltung zu verbürgen.[3]) Dieser Eindruck dürfte sich dadurch verstärken, daß jenem imperativischen Sollen eine moralische Bedeutung, die Bedeutung der sittlichen Verpflichtung im Sinne Fichtes zugesprochen wird. Und es ist auch weiter in dessem Sinne, wenn Rickert dieser moralischen Substruktion eine besondere Bedeutung zuweist. Denn durch sie werde die Exklusivität des theoretischen Menschen aufgehoben, es werde eine Beziehung zum wollenden und handelnden Menschen hergestellt. So ist es schließlich ein praktisches Kriterium, das Gewissen, das die letzte Basis des Wissens abgibt. „Es kommt dies im Gefühl der Urteilsnotwendigkeit zum Ausdruck und leitet unser Erkennen wie das Pflichtbewußtsein unser Wollen und Handeln. So erhalten die Begriffe des Gewissens und der Pflicht im System der Philosophie eine zentrale Stellung. Sie erweisen sich als der letzte Grund nicht nur der wollenden, sondern auch der rein theoretischen Betätigung." [4])

---

[1]) Ebenda S. 125 f. [2]) Ebenda S. 112 f.
[3]) Ebenda S. 112. [4]) Ebenda S. 231.

b) Die Strenge und Konsequenz des logischen Geltungsgedankens finden ferner gegenüber dem Problem des Inhaltes bezw. des Besonderen eine gewisse Abschwächung. Innerhalb der Erkenntnistheorie soll eine Beschränkung des logischen Geltungsgedankens auf die Formen des Erkennens nötig sein,[1]) weil nur die Formen als das Allgemeine aus den allgemeinen Erkenntnisformen des erkennenden Subjektes ableitbar sind. Die inhaltliche Bestimmtheit des Wahrgenommenen dagegen „ist auch von der Erkenntnis als etwas schlechthin Unableitbares einfach hinzunehmen."[2]) An den bestimmten Inhalten des Erkennens findet das Denken seine Grenze. Denn diese Inhalte sind irrational. Was die Erkenntnistheorie untersucht, ist nicht der Urteilsinhalt, sondern die Urteilsform.[3]) Das Sollen bezieht sich nur auf die Form des Urteils, das also auch nur hinsichtlich seiner Form die Valenz der Wahrheit besitzt.[4]) Und wenn betont wird, daß das Erkennen durch den Begriff stets auch den Inhalt der objektiven Wirklichkeit forme,[5]) so soll damit nicht gesagt sein, daß nun auch der Inhalt von der Erkenntnis erzeugt werde, daß er eine Funktion der Erkenntnis sei. Sondern in ihm liegt ein vom Denken unauflösbarer realer Seinsbestand, ein realer Niederschlag der empirischen Wirklichkeit vor,[6]) ein letztes Gegebenes, das sich in gewisse unverwischbare Unterschiede, in eigentümliche Besonderheiten auseinanderlegt, und das dem uniformen, schematischen, generellen Charakter der Erkenntnisform gegenüber den Charakter des Individuellen besitzt. Rickert betont wohl, daß die „Gegebenheit" als solche eine Kategorie ist.[7]) Aber von dieser allgemeinen Begriffsform der Gegebenheit ist das einzelne Gegebene und das gegebene Einzelne zu unterscheiden.[8]) Und dieses gegebene Einzelne ist das Wirkliche. Es bildet als solches das Material der Erkenntnis. Es ist von der allgemeinen logischen Formalität derselben unabhängig, es ist von ihr einfach hinzunehmen, es büßt seine Irrationalität trotz und bei aller Beziehung zur Erkenntnis nicht ein. So muß „klar sein, daß wir für unser Erkennen nur mit Rücksicht auf seine Form einen Gegenstand besitzen, den wir in Urteilen erfassen können, daß dagegen die Verwirklichung der Wahrheit mit Rücksicht auf ihren Inhalt nicht von uns abhängt."[9])

Diese Unterscheidung scheint mir die Behauptung der prinzipiellen Dualität von Form und Inhalt einzuschließen, eine Duali-

---

[1]) Ebenda S. 243 f. [2]) Ebenda S. 167. [3]) Ebenda S. 168; S. 219, 242.
[4]) Ebenda S. 174. [5]) Ebenda S. 206 f. [6]) Ebenda S. 209.
[7]) Ebenda S. 166 ff. [8]) Ebenda S. 177. [9]) Ebenda S. 243.

tät, die dadurch nicht überwunden wird, daß Rickert ausdrücklich bemerkt: „In jedem wirklich vollzogenen Urteil, das eine einzelne Tatsache konstatiert, sind Form und Inhalt nicht faktisch, sondern nur begrifflich voneinander zu trennen.“ [1]) Aber dieser an sich fraglos zutreffenden Bemerkung steht doch Rickerts Gedanke entgegen, daß zwischen Form und Inhalt eine Unausgleichbarkeit insofern obwalte, als jene den rationalen, dieser den irrationalen Faktor der Erkenntnis darstelle. So herrscht doch zwischen beiden ein tatsächliches Spannungsverhältnis. Denn die individuelle Gestalt, die dem Material des Erkennens eigen ist,[2]) soll sich durch keine noch so tiefgreifende rationale Umfassung beheben lassen; der Inhalt kann nie zu reiner Rationalität erhoben werden. So stellt er schließlich für das Erkennen eine Unbegreiflichkeit dar.[3])

Dieser Dualismus zwischen Form und Inhalt gewinnt einen vertieften Ausdruck in dem Dualismus der Methoden, die für die Konstituierung von Form und Inhalt der Erkenntnis grundlegend sind. Alle Formwissenschaft, alle Erkenntnis, die es mit den „allgemeinen Formen“ der Wirklichkeit zu tun hat, die auf die Konstituierung von „allgemeinen Formen“ hinzielt, wie Mathematik und Naturwissenschaften, bildet ihre Begriffe an Hand der „generalisierenden“ Methode; alle Wissenschaft dagegen, die das Besondere, Einzelne, Individuelle, Einmalige zum Gegenstand hat, wie die Geschichtswissenschaft, mit Hilfe des „individualisierenden“ Verfahrens.[4]) Dieser auf der Verschiedenheit der Methoden beruhende Unterschied der Wissenschaften ist so groß, daß die Naturwissenschaften als systematische, die Kultur- oder Geschichtswissenschaften als unsystematische Wissenschaften zu gelten haben.[5])

---

[1]) Ebenda S. 179.

[2]) Ebenda S. 217.

[3]) Es darf als bedeutsames Zeichen der Wendung zum Logismus angesehen werden, daß nun auch Rickert den Begriff des „Inhaltes überhaupt“ in den Begriff des rein logischen Gegenstandes aufnimmt und ihn mit zu dessen Form rechnet, also in der „Inhaltlichkeit“ einen „formalen Faktor“ sieht. Allerdings grenzt er dann vom „Inhalt überhaupt“ den inhaltlich bestimmten Inhalt ab, der das alogische Moment der Erkenntnis bedeutet; Rickert, Das Eine die Einheit und die Eins. S. 33.

[4]) Rickert, Geschichtsphilosophie S. 89 und a. a. O.

[5]) Ebenda S. 88.

2. Emil Lask.

Im Anschluß an Lotze, Windelband und Rickert und in prinzipieller Übereinstimmung mit ihnen entwickelt auch E. Lask die grundsätzliche Bedeutung und die universelle Tragweite, die dem Begriff des theoretischen Wertes bzw. der theoretischen Geltung für das Gesamtgebiet der Philosophie zuzusprechen ist.[1])

Jegliche kategoriale Bestimmung des Seins hat notwendigerweise Geltungscharakter.[2]) Da nun das Herrschaftsgebiet der Kategorie prinzipiell unbeschränkt ist, da dem Logischen nachweislich Universalität, da dem Logos Panarchie[3]) zukommt, so kommen auch dem Geltungsgedanken Universalität und Panarchie zu. Und da sowohl die Logik als die Erkenntnistheorie, mithin allgemein die Transzendentalphilosophie es mit dem Gedanken der theoretischen Gültigkeit zu tun hat, da jede philosophische Disziplin für sich einen „Ausschnitt aus der Geltungssphäre“[4]) behandelt, so ist es die Aufgabe der philosophischen Forschung überhaupt, die „Ergründung des Nichtseienden, des zeitlos Geltenden, der geltenden Bedeutungen, der Formen des Sinnes“, die „Erforschung des Werts, aber auch der wertvollen Wirklichkeit“[5]) zu leisten. Auf diese Weise ist der Philosophie eine einheitliche Aufgabe gestellt.

Und weiter: Im Begriff des Geltens besitzt die Philosophie eine letzte, das Wesen des Logischen, des Theoretischen selbst klarstellende Sicherung. Dieser eigentliche, dieser tiefste Sinn des Logischen ist erst im „Geltungscharakter“ erreicht. „Mit dem Aufweis seines theoretischen Geltungscharakters ist das Wesen von Sein, Gegenständlichkeit, Wirklichkeit enthüllt, und es gibt gar keinen Standpunkt, auf dem es anders erscheinen könnte.“[6]) —

Aber auch Lask vollzieht eine Einschränkung des rationalen Geltungsbereiches. Auch nach ihm ordnet sich die Instanz des Inhaltes, des Materials der Erkenntnis der Jurisdiktion des Logischen nicht völlig unter; sie ordnet sich seiner Obergewalt nicht restlos ein. Es ist unmöglich, den Gesichtspunkt und den Geltungswert des Logischen und Theoretischen von der „Form“ auch auf den „Inhalt“, auf die „Materie“ der Erkenntnis auszudehnen. Es

---

[1]) E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre 1911.
[2]) Ebenda S. 45 u. a. a. O. [3]) Ebenda S. 134.
[4]) Ebenda S. 25. [5]) Ebenda S. 3. [6]) Ebenda S. 29.

ist vielmehr „erforderlich, den Dualismus, ... die Unaufhebbarkeit der Gliederung in Form und Inhalt, die Unauflöslichkeit und Unnivellierbarkeit des formalen und des materialen Bestandteils gegen einander. mit aller erdenklichen Schärfe hervorzukehren.“[1]) Das Material wird von der auf dieses Material hingeltenden Form zwar betroffen, aber eben nur betroffen, nicht durchdrungen. Wenn sich die Form der Erkenntnis auch auf den Inhalt bezieht, so gerät dieser dadurch zwar in eine neue Situation und Relation, aber im Grunde bleibt er, was er war. Eine Änderung in seinem Gehalt, in seiner Bedeutung tritt nicht ein. Er „wird nicht eines Wesens mit dem kategorialen Gehalt, von dem er nur umkleidet ist.“[2]) „Das Material steht im Gefüge des Sinnes lediglich kategorial umgriffen da. In solchem bloßen Eingetauchtsein in logischen Formgehalt besteht allein alle ‹Begreiflichkeit› eines beliebigen Etwas. Es ist eine bloße ‹Umgreiflichkeit› bei gleichzeitiger Undurchdringlichkeit, also Unbegreiflichkeit. Unverwischbar bleibt die Kluft zwischen Form und Inhalt.“[3]) Dieser Dualismus von Form und Inhalt soll kein sekundäres Erzeugnis nachträglicher Zergliederung der Erkenntniseinheit sein. Er soll auch nicht auf dem psychologischen Wege der Abstraktion erst entstehen, in welcher zwiefachen Hinsicht m. E. gegen seine Aufstellung nichts einzuwenden sein dürfte, sondern er soll ein grundsätzlicher, ein in der Sache begründeter sein.[4])

γ) Dritte Gruppe.

Reine Logizisten.

1. Bruno Bauch.

Ebenso wie Rickert, so hat sich auch Bauch ausdrücklich gegen den naturalistischen Dogmatismus gewendet, wie er besonders in Nietzsche, wohl dem interessantesten und wohl noch immer

[1]) Lask, S. 74. [2]) Ebenda S. 74. [3]) Ebenda S. 74.

[4]) Gegen den Dualismus von Form und Inhalt, wie Lask ihn entwickelt, vgl. auch Fritz Münch, Erlebnis und Geltung; Kantstudien XVIII, Ergänzungsheft 30, 1913, S. 89 Anm.

bedeutendsten Vertreter des Psychologismus und Biologismus, zum Ausdruck kommt.[1]) Und es schränkt die Kraft seiner Einwände nicht ein, daß sich diese im besonderen gegen die Möglichkeit einer naturalistischen Fundierung der Ethik richten; kommt ihnen doch, weil sie von dem sicheren Boden der transzendentalen Kritik her erfolgen, prinzipielle Tragweite und Bündigkeit zu.

Da der Naturalismus von seinem Standpunkt aus den Unterschied zwischen Naturgesetz und Norm, zwischen Tatsache und Geltung nicht zu entwickeln und zu begründen vermag, mündet er bequemerweise einfach bei der Verneinung jenes ¡Unterschiedes.[2]) Will er den Wert aber doch begründen, ganz gleich um welchen es sich handeln mag, so gerät er in einen notwendigen und unlösbaren Widerspruch,[3]) in einen unentrinnbaren und unbeirrbaren Dogmatismus[4]) und hebt sich schließlich selber auf. So führt die Kritik des Dogmatismus zur Anerkennung der logischen Autonomie des Wertbegriffes oder der Absolutheit des Sollens. Jede allgemeingültige Forderung muß sich darauf gründen, daß ich um des Sollens selbst willen, als des absoluten Zweckes, über dem kein höherer Zweck steht, aus dem das Sollen deduziert werden könnte, wollen soll. „Im Werte um des Wertes willen findet die ethische Reflexion ihre Basis.“[5])

Doch abgesehen von dieser spezifischen Sicherstellung des theoretischen Geltungszusammenhanges der Ethik gegenüber dem psychologistischen Dogmatismus vertritt Bauch auch allgemein den Standpunkt der Autonomie der Erkenntnis und der Autonomie des Logos. Bei dem Versuch, die allgemeinen Voraussetzungen der exakten Wissenschaften ans Licht zu stellen und in ihrer methodischen Geltung zu kennzeichnen, wird als Problem die Aufgabe formuliert, daß „nach den Voraussetzungen gefragt wird, die die Wissenschaft als Wissenschaft garantieren, also nicht un- oder antiwissenschaftlich, sondern im Gegenteil Wissenschaftsvoraussetzungen im Sinne logischer Grundlagen der Wissenschaft sind.“[6]) Durch ihren Charakter objektiver Logizität sind diese Voraussetzungen wissenschaftbegründend; sie ermöglichen die Wissenschaft und haben darin, in dieser Funktion der Wissen-

---

[1]) Bauch, Ethik; in der Festschrift für Kuno Fischer 1904, II, S. 54 ff.

[2]) Bauch, am angegebenen Orte S. 61 u. ö.; vgl. auch Kurt Sternberg, Beiträge zur Interpretation der kritischen Ethik, Kantstudien XVII, 1912, Ergänzungsheft 25, besonders S. 5 ff.

[3]) Bauch, S. 91. [4]) Derselbe, S. 61. [5]) Derselbe, S. 96.

[6]) Bauch, Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften, 1911, S. 7 f.

schaftsermöglichung, die Bedeutung der Objektivität. In diesem Sinne sind sie auch als „Synthesisformen" zu bezeichnen. „Freilich darf man das nicht subjektivistisch dahin verstehen, daß sie davon abhängig wären, ob wir sie als psychische Individuen im empirischen Bewußtsein vollziehen." [1]) Es handelt sich vielmehr darum, den reinen Geltungscharakter dieser Formen zu bestimmen und festzuhalten. Sie sind die Gesichtspunkte, die logischen Grundmittel für den empirischen Erkenntnisvollzug, der nur unter ihrer Voraussetzung vor sich gehen kann. Ferner aber kann dieser auch nur unter ihrer Zugrundelegung zum Gegenstand der Erkenntnis, zum Objekt der erkenntnistheoretischen Analyse gemacht werden. Ohne den Rückgang auf jene Formen, ohne die Fundierung der Erkenntnis auf jene Synthesen wäre die Erkenntnis der Erkenntnis, wäre die Theorie der Wissenschaft schlechthin unmöglich. Und in diesem doppelten Sinne ihrer logischen Voraussetzungsnotwendigkeit, indem sie sowohl die Bedingungen der Objektivität der Wissenschaft als auch der erkenntnistheoretischen Rechtfertigung der Wissenschaft bedeuten, eine Notwendigkeit, die man auch als Apriorität bezeichnen kann — und Apriorität bezeichnet nichts Anderes als diese Voraussetzungsnotwendigkeit — haben sie die Geltung transzendentaler Prinzipien.[2])

Implizite ist damit gesagt, daß auch der als Psychologie bezeichnete Geltungszusammenhang, da er wissenschaftstheoretischen Charakter hat, sich auf jene logischen Grundformen stützt und in seiner wissenschaftstheoretischen Geltung durch sie gewährleistet und begründet wird. Also allein die transzendentalen Erkenntnisformen sind es, die auch für die Psychologie, die in grundsätzlichem Betracht den Charakter einer einzelnen Disziplin hat, die Funktion und Geltung grundlegender, autonomer Prinzipien haben.

Und nicht anders ist es unter transzendentalem, unter erkenntniskritischem Gesichtspunkt mit der Biologie bestellt. „Als ob nicht die Biologie selbst schon Wissenschaft wäre," [3]) d. h. auf transzendentale Geltungsbestimmungen, auf gesetzliche Geltungsgrundlagen sich stütze und begründe. Als Wissenschaft hat sie es doch nicht mit den irrationalen, alogischen Empfindungskomplexen zu tun, sondern mit Begriffen von Lebewesen, nicht mit dem „Menschen", dieser irrationalen, undefinierbaren Größe par excellence, sondern mit dem Begriff des Menschen. Damit aber ist gesagt, damit

[1]) Bauch, S. 104. [2]) Bauch, S. 105 u. a. a. O. [3]) Bauch, S. 241.

ist erkannt, daß „die Biologie als Wissenschaft die logischen Gesetzmäßigkeiten ebenfalls schon voraussetzt,“[1]) so gewiß als der Begriff des Menschen nur ein Ausdruck, nur eine Setzung, nur eine Determination der logisch-synthetischen Gesetzlichkeit ist, nur ein Glied in der synthetisch-systematischen Geltungsreihe der unendlichen Vernunftarbeit darstellt.

Es wäre Inkonsequenz, die Geltung dieser synthetisch-systematischen Gesetzlichkeit nur auf die „Formen“ der wissenschaftlichen Erkenntnis einzuschränken. Untersteht der „Inhalt“ der Erkenntnis nicht mit derselben Strenge dieser Gesetzlichkeit? Bildet er, kann er ein Reich für sich bilden? Ist nicht der „Inhalt“ der Erkenntnis auch ein logisches Konstituens der Erkenntnis? Ist nicht auch er auf den Begriff, also auf die Gesetzlichkeit, also auf das System der Erkenntnis bezogen? Ist nicht auch er ein Ausdruck, eine Determination dieser Gesetzlichkeit? Inhalt der Erkenntnis bedeutet nicht das unbestimmte und fließende psychologische Gefüllsel von Empfindungen. Empfindung ist ein psychologisches Datum, aber kein gesetzlicher Bestandteil der Erkenntnis. Soll in der Empfindung das Wissen liegen, so bedeutet das das Ende der Wissenschaft,[2]) es bedeutet den Punkt, wo im genauesten Sinne des Wortes die Wissenschaft zu Ende ist, wo alles mögliche Andere, aber nur nicht Wissenschaft ist. Um ein berechtigter Bestandteil der Erkenntnis zu sein, muß die Empfindung zum Begriff erhoben, in die Gesetzlichkeit der Erkenntnis aufgenommen, zur Kategorie und Gesetzlichkeit umgewandelt sein.

Durch diese prinzipielle Einbeziehung der Empfindung in den rationalen Geltungszusammenhang unterscheidet sich Bauch von Windelband, Rickert und Lask, die das Moment des „Inhalts“, der „Gegebenheit“, der „Empfindung“ aus dem theoretischen Geltungsbereich ausnehmen und so eine Sphäre von selbstständiger, irrationaler Geltungsstruktur anerkennen. Das ist die Position Fichtes, der jene drei Denker in weitem Umfang und in prinzipiellem Sinne zustimmen. Windelband bezeichnet es bei Kant als einen Mangel, daß er sich um die Begründung des Empfindungsmaterials nicht kümmerte, sondern nur die Begründung der formalen synthetischen Verknüpfungen auf die transzendentale Einheit der Apperzeption zu seiner Aufgabe machte.[3]) Fichte habe

---

[1]) Ebenda S. 247. [2]) Ebenda S. 240.

[3]) Windelband, Gesch. d. neuer. Philosophie, II. Band, 4. Aufl., 1907 S. 219.

nun insofern einen wichtigen Schritt über Kant hinaus getan, als er in der über-(unter-)bewußten Funktion der produktiven Einbildungskraft den Ursprung der Empfindung entdeckte und nachwies. Diese Lehre Fichtes hat nach Windelband eine enorme Tragweite. „Ihr tiefster Gehalt ist der, daß alles Bewußtsein sekundärer Natur ist und auf ein Bewußtloses hinweist, welches ihm den Inhalt gibt. Alle Versuche des Rationalismus, aus dem Wesen des Bewußtseins, aus seinen Formen und Gesetzen auch den Inhalt des Denkens herauszuklauben, werden hier an einer noch viel tieferen Wurzel abgeschnitten als bei Kant."[1]) Damit vollzieht Fichte eine Einschränkung der Kompetenz der transzendentalen Einheit, eine Herabminderung der Geltung der theoretischen Vernunft, indem er „mit der Zeit immer mehr betont, daß seine idealistische Deduktion bis zu den besonderen Inhalten der Empfindung und Erfahrung nicht herabreichen könne."[2]) Und in der Entwickelung seiner Philosophie kommt der Gedanke zu immer stärkerem Ausdruck, „daß aller besondere Inhalt der Wirklichkeit nach seinem Sein wie nach seinem Werte niemals aus den allgemeinen Formen der Vernunft zu bestimmen, sondern immer nur zu erleben sei."[3]) In dieser Anerkennung und Überzeugung von der Irrationalität des Inhalts liege das Motiv für die Wendung der philosophischen Entwickelung Fichtes vom kritischen Rationalismus Kants zum theologischen Irrationalismus seiner späteren Jahre.

Aber diese Einschränkung der prinzipiellen Bedeutung des theoretischen, des logischen Geltungsgedankens gesteht Bauch nicht zu. Die Geltung des rationalen Apriori ist nicht nur bezogen auf die Form der Erkenntnis, sondern nicht minder auf ihren Inhalt. So wird folgerichtig die Geltung des Logos, die Funktion der Denkgesetzlichkeit ausgedehnt über die ganze Sphäre des Ding- und Seinsgedankens. Ding und Sein, das sind nicht auch nur in irgendeiner Beziehung denkfremde, denkunabhängige, denkindifferente Größen. Sondern auch sie unterstehen der synthetischen Einheit der Erkenntnis, die den Dinggedanken, die den Seinsgedanken kraft ihrer Kategorien konstituiert. „Das Ding ist nichts anderes als

---

[1]) Ebenda S. 219 f. [2]) Ebenda S. 226.

[3]) Ebenda S. 226, ferner S. 349. Der Darstellung Windelbands und der antiintellektualistischen Position Fichtes, nach der das Materiale der Empfindung und das Besondere der Erfahrung nicht ganz in die apriorische Konstruktion eingehen, stimmt im Wesentlichen zu Ernst Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte, 1902, S. 115 ff., 121 ff., 131 ff., 167 ff.

eine logisch bedingte Gegenstandsform der Erkenntnis, und der Gegenstand ist, wie KANT es gezeigt hat, Funktion des Gesetzes der Synthesis."[1]) Was soll der Ding- und Seinsgedanken noch bedeuten, wäre er von der logischen Gesetzlichkeit der Erkenntnis ausgenommen? Er hat Sinn nur als logische Determination, nur als wissenschaftliche Bestimmung. Aber wohlgemerkt, es handelt sich beim Kritizismus allein um den Gedanken, um den Begriff des Seins, um den Gedanken, um den Begriff des Dinges. Die Theorie der Erkenntnis hat es mit nichts Anderem zu tun als mit Gedanken, mit Begriffen. Das heißt, mit der Erkenntnis. Nicht um denkfremde, absolute Wirklichkeitsklötzchen handelt es sich, die sich unter kritizistischer Beleuchtung plötzlich als Begriffe entpuppen oder durch kritizistische Zauberkunststücke zu Begriffen umgewandelt würden. Nicht „Dinge" gilt es zu zergliedern, um sie auf letzte Elemente zurückzuführen, sondern das Problem ist das Problem der Erkenntnis.[2]) Und so ändert sich durch die kritische Analyse nichts an dem metaphysischen Bestande der Welt oder Wirklichkeit. Der Kritizismus macht nicht etwa „die wirkliche Welt" zu einer Erscheinungswelt oder gar, wie SCHOPENHAUER mit vollständiger Verballhornisierung der kritischen Problemstellung und der Tendenz der kritischen Philosophie meinte, zu einer Welt des Scheins. „Nur die Auffassung vom Sein, nicht das Sein als solches hat sich geändert, indem es als Begriff erkannt worden ist."[3])

Die Ausdrücke: Erscheinung, Ding an sich sind, wie alle Ausdrücke innerhalb der kritischen Philosophie oder transzendentalen Logik, von begrifflicher Dignität und Tragweite. Durch die Begriffe: Erscheinung, Ding an sich wird nichts über das Wesen der Welt ausgesagt; jene Begriffe bedeuten keine Kritik der „Welt." Die kritische Philosophie — und Philosophie ist dem wissenschaftlichen Sinne ihres Begriffes nach nichts Anderes als kritische Theorie — bezieht sich einzig und allein auf die Bestimmung des logischen Geltungswertes, den der Begriff der Erscheinung, den der Begriff des Dinges an sich für das System der Erkenntnis und unter den Auspizien des Systems der Erkenntnis besitzt.[4]) Im System und auf das System der logisch-systematischen Gesetzlichkeit der Erkenntnis begründet sich das Sein; das Gesetz der logisch-

[1]) BAUCH, S. 250 u. a. a. O.
[2]) EBENDA S. 142f.
[3]) EBENDA S. 258.
[4]) S. 251f.

synthetischen Einheit ist der Grund des Seins. Und darum ist das Problem des Seins nicht, wie der alte Dogmatismus meinte, ein Problem der Metaphysik, sondern ein Problem der Erkenntnis.

2. Die Marburger Schule.

Allgemeines.

Versucht man in allgemeiner Form das Grundproblem und die wissenschaftliche Tendenz der Marburger Schule zu kennzeichnen, so wird man sagen können: Es handelt sich um die kritische Herausstellung derjenigen Grundgeltungen, derjenigen prinzipiellen Geltungswerte, auf die alle Erkenntnis, wie sie in den einzelnen Wissenschaften vorliegt, in letzter Linie zurückgeht. Indem aber der Begriff des Geltungswertes in prinzipieller Bedeutung, im Sinne der Wissenschaftsgründung, der Wissenschaftsgrundlegung genommen wird, indem nach den in diesem Sinne objektiven und gesetzlichen Grundformen der Erkenntnis gefragt wird, wird der Geltungszusammenhang dieser Grundformen unterschieden und abgegrenzt von den materialen, inhaltlichen, individuellen Geltungen, von denen die Psychologie handelt;[1]) die Psychologie ist vom transzendental-kritischen Gesichtspunkt aus gesehen eine Einzelwissenschaft, die es mit einzelnen Bewußtseinsfakten und den psychologischen Zusammenhängen zwischen solchen, und seien diese noch so weitreichend und auf noch so viele Individuen bezogen, zu tun hat. Das Erlebnis, das Leben überhaupt, auf welches die Psychologie in letzter Instanz zurückgeht, das den höchsten Punkt darstellt, bis zu welchem sie vordringt, oder von dem sie ausgeht, ist doch eben Bewußtseinstatsache, ist Stoff, Material, ist das, was das Bewußtsein ausfüllt, ist das, was die stoffliche Welt des Bewußtseins ausmacht; es ist die Materie des Innen, nie das formale, gesetzliche Prinzip — es soll auch nichts Formales sein — nie derjenige grundlegende logische Gesichtspunkt, durch den die Erkenntnis der Bewußtseinswelt möglich ist. Die Erkenntnis dieser Bewußtseinswelt entwickelt sich nach anderen

[1]) Vgl. E. Cassirer, Herm. Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie, Kantstudien XVII, 1912 Heft 3, S. 257.

Prinzipien als das Leben und Erleben, d. h. als die Welt des materialen Bewußtseins. Jene Entwickelung stellt einen rein theoretischen, rein begrifflichen Begründungszusammenhang, sie stellt das System notwendiger Relationen dar, das in jedem seiner Momente und Schritte kategorial gefestigt, rational begründet ist, wohingegen die stoffliche Welt des Bewußtseins von anderen Impulsen erfüllt und bewegt wird und eine andere Struktur aufweist.[1])

Keineswegs also schließen diese beiden Richtungen und Standpunkte, der psychologische und der kritisch-transzendentale, einander aus. Vielmehr stehen sie in dem Verhältnis gegenseitiger Ergänzung und zwar so notwendiger Ergänzung, daß der eine Standpunkt den anderen geradezu fordert: jener schafft das Material herbei, dieser bestimmt und kennzeichnet diejenigen Prinzipien, durch welche das Material zu begrifflicher Erkenntnis gebracht, d. h. kategorial geformt wird. Es ist ein Mißverständnis, wenn behauptet wird, die Kantische, im besonderen die Neukantische Philosophie sei einseitige Begriffskombination und Begriffsanalyse, sie verschmähe und mißachte die Beziehung zum Leben, sie sei in einem abstrakten Rationalismus und Formalismus befangen, d. h. sie bedeute einen Rückfall in die alte formalistische und scholastische Logik. Gerade das Gegenteil trifft zu. Überall bezieht sie sich auf die Erfahrung; sie erkennt die Bedeutung der Empfindung an und zwar so sehr, daß die Empfindung, daß das Leben ihr als eine notwendige Voraussetzung, jedoch als eine solche psychologischer Natur, gilt. „Formalismus", „Rationalismus", Intellektualismus" ist sie insofern und mit aller Bestimmtheit, als sie das Leben und die Empfindung nur als material-psychologische Voraussetzung anerkennt, ihnen jedoch nicht die Bedeutung von „formalen" Voraussetzungen zubilligt, das heißt, daß sie in Leben und Empfindung nicht Prinzipien, nicht Grundbedingungen der Erkenntnis sieht. Für die Herstellung und Begründung des Erkenntniszusammenhanges verstattet sie nur dem Logos, nur dem Rationalismus das Wort, ist sie ausschließlich intellektualistisch orientiert; denn es ist ihr Ernst um den Begriff der Erkenntnis, Ernst um den Grundgedanken der Wissenschaft. In welchem anderen Sinne aber als im logischen, rationalistischen, intellektualistischen kann man denn Erkenntnis treiben und den Grundgedanken der Wissen-

[1]) Welches diese Impulse und diese Struktur sind, suchte das Kapitel über den psychologischen Geltungszusammenhang zu erörtern.

schaft methodisch rein erhalten? Und für diese methodische Reinheit der kritischen Grundlegung hat die Marburger Schule Bedeutendes geleistet.

3. Hermann Cohen.

a) Cohens Denken, das wir hier lediglich in seiner Grundverfassung und in seiner systematischen Einstellung ins Auge fassen, ist in bezug auf seine Methodik und Grundlegung prinzipiell orientiert an dem Gegensatz gegen jeglichen Relativismus, Historismus, Sensualismus und Psychologismus. Es sucht in strenger kritischer Systematik die ideellen Grundgeltungen, die autonomen Bestimmungen aufzugraben, in denen die Erkenntnis verankert ist, auf die diese sich gründet, und unter deren logischer Voraussetzung auch erst das Problem einer Entwicklungsgeschichte der Erkenntnis aufstellbar ist. Die psychologistische Geltungstheorie verlegt, wie wir sahen, den Ausgangspunkt und die Grundlage der Philosophie und überhaupt aller Erkenntnis in das außerlogische, außertheoretische Moment des Lebens und Erlebens. Dadurch bringt sie von vornherein in das Problem der Grundlegung und in die Art und Fassung seiner Behandlung eine prinzipielle Unklarheit und Unstimmigkeit, eine methodische Unreinheit hinein. Denn was heißt nun noch Grundlegung? Soll das Leben selber das grundlegende Moment, soll es selber die Begründungsinstanz bedeuten? Ist es ein methodisches Erkenntnismittel? Fehlt ihm nicht von Anfang an die notwendige prinzipielle Eindeutigkeit, fehlt ihm nicht die Eindeutigkeit, die Bestimmtheit des Begriffes? Oder aber soll das Leben die Grundlegung erfahren, soll in kritischer Analyse sein Wesen und Wert erleuchtet werden? Ja, was heißt denn: das Leben? Ist dieses ein klar bestimmter Tatbestand, auf den sich die kritische Zergliederung so einfach richten könnte? Wo faß' ich dich, unendliche Natur? Wird es nicht gerade so gedacht, daß es seinem ganzen Charakter nach in einer anderen Welt wirkt, nach anderen Voraussetzungen verläuft als die Theorie, der es als Objekt der Untersuchung untertan sein soll? Wie soll die Theorie als Theorie das Leben als Leben fassen und erfassen? Sie müßte dann schon nicht mehr Theorie sein. Oder aber das Leben müßte in die Sphäre der Theorie hineingezogen werden, also schon nicht mehr Leben sein. In einem unentrinnbaren Hin und Her

zwischen Theorie und Leben, in einer verhängnisvollen Verknotung zerfasert jegliche psychologistische Geltungstheorie. Sie begründet sich auf vitale, biologische Vollzüge, wo es sich doch um die Begründung auf systematischen, in Gesetzen gefestigten Gehalt handelt, und sie will dabei doch Theorie und System sein.

Von dieser methodischen Unsicherheit ist der Kritizismus, wie ihn COHEN im Anschluß an KANT vertritt, grundsätzlich frei. Sein Standpunkt ist der Standpunkt der Erkenntnis, der Standpunkt der in dem Begriff der Erkenntnis verbundenen systematischen Geltungswerte, welche Geltungswerte auf Grund ihrer Bedeutung nicht auf ein Einzelgebiet beschränkt sind, sondern grundlegende Kraft und Geltung für das Gesamtgebiet der Kultur haben. Darum ist von der Linie der theoretischen Grundlegung keine Abweichung gestattet. Die Autonomie des Logos, die Eigenmächtigkeit und Eigengesetzlichkeit der Erkenntnis ist mit voller Strenge zu bewahren. COHENS Philosophie ist kritische, methodische Grundlegung der Kultur. Und die Disziplin, der diese Grundlegung anheimgegeben ist, ist die transzendentale Logik.

Diese prinzipielle Stellungnahme gelangt wiederholt zu programmatischem Ausdruck. So heißt es einmal: „Wir haben unbezwinglichen Verdacht gegen eine Wahrheit, die auf anderen Gerechtsamen beruht als auf denen der erkennenden Vernunft."[1]) Und gleich im Eingang zur „Logik" wird mit Betonung bemerkt: „Wir fangen mit dem Denken an."[2]) Dieser im Denken gegründete, in der Gesetzlichkeit und Systematik des Denkens verankerte Anfang bedeutet nichts weniger als ein zeitliches Anfangen oder gelegentliches Beginnen. In die ganze Denkarbeit, in die systematische Erzeugung der prinzipiellen Grundgeltungen darf nichts hineinkommen, was nicht seinen Ursprung aus dem Denken bezeugen und sich im Denken legitimieren kann. „Die Erzeugung des reinen Denkens darf nicht mit dem Ding selbst anfangen, so wenig, als sie mit dem Seienden beginnen darf."[3]) Es ist „das erste Anliegen des Denkens, den Ursprung alles Inhalts, den es zu erzeugen vermag, in sich selbst zu legen."[4])

Die Autonomie, die Souveränität, die Gesetzlichkeit des Denkens: das ist wohl der eigentliche und tiefste Sinn dessen, was COHEN unter dem oft gebrauchten Begriff der „Reinheit"

---

[1]) COHEN, Ethik des reinen Willens, 2. Aufl. 1907, S. 18.

[2]) DERSELBE, Logik der reinen Erkenntnis, 1902, S. 11; vgl. auch S. 12, 28, 68 u. a. a. O.

[3]) EBENDA S. 100. [4]) EBENDA S. 68.

versteht. Und die Strenge, mit der er als kritischer, als wissenschaftlicher Philosoph auf dieser Reinheit besteht, macht ihn zu einem leidenschaftlichen Gegner der Romantik, „dieser schwersten Gefahr der reinen Menschenvernunft“.[1] Die Romantik fügt in das Fundament der Philosophie ein der Logik fremdartiges Moment ein, mag man dies nun Gefühl, Erleben, Wille, intellektuale Anschauung, Intuition oder wie immer nennen. „Im Grunde ist das Prinzip der Romantik das Mißtrauen und die Feindschaft gegen die wissenschaftliche Erkenntnis, das ist und bleibt der geheime Sinn derjenigen Losung, die man Metaphysik nennt.“[2]

Eine Frage, die nicht aus der Vernunft hervorgeht, ist keine Frage, eine Antwort, die sich nicht vor ihrem Forum zu rechtfertigen vermag, ist keine Antwort. Uneingeschränkt ist der Gedanke zu vertreten: „es dürfe im Sein kein Problem stecken, für dessen Lösung nicht im Denken die Anlage zu entwerfen wäre“.[3] —

Aber ein System, das sich auf das reine Denken gründet und die Eigenmächtigkeit und Selbstgenügsamkeit der Vernunft betont, hat sich gegen Einwände zu verteidigen, die darin bestehen, daß man es des leeren Formalismus, des abstrakten Rationalismus, des überspannten Apricismus bezichtigt. Was ist das für ein „Stoff“, für ein „Inhalt“, den sich das Denken erzeugt? Dreht sich das Denken damit nicht in unfruchtbarer Weise um sich selbst? Zu welchen neuen Erkenntnissen kann es auf diesem Wege gelangen? „Es scheint eine unauflösliche, abenteuerliche Paradoxie, daß das Denken seinen Stoff sich selbst erzeugen soll.“[4] Muß nicht das Denken unweigerlich auf Vorstellungen, Anschauungen, ja auf Empfindungen zurückgehen, muß es nicht aus ihnen seine Nahrung ziehen, wenn es sachliche, objektive Geltung, wenn es einen mehr als bloß subjektiv-formalen Wert besitzen soll? Wie läßt sich „das Gespenst der formalen Logik“[5] bannen, wie man diesen Kritizismus zu bezeichnen pflegt?

Es ist unzutreffend, in dem System des methodischen Kritizismus einen Erneuerungsversuch der formalistischen Logik zu erblicken. „Kann es Formen geben dürfen, die nicht die Sache bedeuten? Die Sache ist und bleibt die Erkenntnis. Also können die Formen der Logik durchaus nichts Anderes als die Formen der Erkenntnis sein.“[6] Und darin, daß diese Formen eben „Formen der Erkenntnis“ sind, daß sie die

[1] Ästhetik des reinen Gefühls, I, 1912, S. 30.
[2] Ebenda, S. 13.
[3] Logik, S. 501 f.; vgl. Kant, Kr. d. r. V., Vorrede zur 2. Aufl., S. 26.
[4] Cohen, Logik, S. 49. [5] Logik, S. 12. [6] Ebenda, S. 13.

Erkenntnis gesetzmäßig begründen und methodisch konstituieren, kommt ihre objektive Gültigkeit zum Ausdruck, dadurch erweisen sie ihre „Geltung", die keineswegs bloß subjektiv-formalen Charakters ist. Als Formen der Erkenntnis sind sie die Formen der Erkenntnis des Gegenstandes, sind sie von gegenstandkonstituierender Gültigkeit, sind sie Gegenstandsformen.

Man muß sich nur den Begriff der kritischen Philosophie klarmachen. Und das kann man, indem man die kritische Reflexion gerade auf dasjenige Moment einstellt, das die psychologische Erkenntnisauffassung so gern und nachdrücklich als grundlegende Bestimmung heranzieht, weil sie in ihm die Gewähr und Verbürgung der Objektivität der Erkenntnis zu besitzen glaubt. Dieses Moment ist die Empfindung. COHEN erkennt ihre Bedeutung und bestimmt die logische Qualität dieser Bedeutung. Und darin ruhen die dokumentarischen Gegenbelege gegen die oft getane Behauptung, daß der NEUKANTIANISMUS über das Material des Bewußtseins, über den Stoff der Erkenntnis ganz hinwegsehe, ihn grundsätzlich ignoriere. Das „Material der Theorie" steht mit im Mittelpunkt seiner Untersuchung. Dieses Material bezeichnet man im populären Sprachgebrauch einfach als „Erfahrung." „So werde Erfahrung denn hier genommen als Frage gegen die Suffizienz der reinen Voraussetzungen als der Grundlagen der Wahrheit. Die Erfahrung bezeichnet in der Geschichte der Wissenschaft, der Philosophie, der Kultur überhaupt das allgemeine Problem, welches gegen die Souveränität der Theorie sich richtet. Ihre Herrschaft soll nicht in Frage gestellt werden; aber ihre Alleinherrschaft. Über diese Frage darf nicht hinweggegangen werden. Die Logik der reinen Erkenntnis selbst muß sie sich stellen. Es wäre eine falsche Reinheit, wenn sie sich ihr entziehen zu dürfen glaubte! So lockt die Theorie selbst den Zweifel hervor; den Zweifel an sich selbst. Die Erfahrung tritt in Kollision mit ihr."[1]) In der Gegenüberstellung von Theorie und Erfahrung „taucht wieder der alte Gegensatz zwischen Denken und Empfindung auf. Wieviel die Jahrhunderte auch geleistet haben, um seine Schärfe abzumildern, er ist trotz alledem der alte geblieben, im Grunde aber ist man auf beiden Seiten zu einem Ausgleich, zu einer Vereinbarung methodisch nicht ausgerüstet. Der Empfindungsfaktor der Erfahrung spottet aller reinen Theorie; und das reine Denken geht verzweifelt seines wissenschaftlichen Charakters verlustig, wenn es diesen anscheinenden Widerspruch nicht anerkennt, um ihn zu bewältigen."[2])

Im Hinblick auf diese Schwierigkeit gilt es, mit aller Unzweideutigkeit die Frage nach Sinn und Aufgabe der kritischen Philosophie aufzuwerfen. Sie soll kritische Grundlegung der Erkenntnis der Kultur sein. In der Erkenntnis der Kultur sind

[1]) EBENDA S. 345f. [2]) EBENDA S. 346.

mannigfaltige Probleme und demzufolge mannigfaltige Regeln und Gesetze enthalten. „Dennoch aber soll die Einheit der Vernunft alle diese verschiedenen Aufgaben umspannen.“ [1]) Ohne Einheit der Vernunft oder, was dasselbe bedeutet, ohne System ist Philosophie nicht möglich. Selbst „die Logik wurzelt in der Richtung auf das System der philosophischen Probleme; die Systematik ist ihr Ursprung.“ [2]) Ist die grundlegende Bedeutung und Tragweite durchschaut, die der systematischen Einheit des Bewußtseins innewohnt, und die in dem systematischen Zusammenhang kategorialer Geltungswerte ihre erkenntnismäßige Funktion übt, dann kann man auch die Frage mit voller Bestimmtheit beantworten, ob die Empfindung zur Einheit des Bewußtseins gehört: „Bejaht man sachlich die Frage, so bedeutet dies, daß die Empfindung unter die reinen Elemente aufgenommen sei; denn die Einheit des Bewußtseins ist rein; vereinigt nur reine Bedingungen.“ [3]) Dann aber steht ja das Problem nicht mehr so, daß die Empfindung als solche unter die Grundmomente der Erkenntnis aufgenommen wird. Dann handelt es sich nicht um das variable, psychologische Faktum: Empfindung, das uns unter den Händen längst zerronnen ist, bevor noch seine theoretische Bestimmung erreicht ist. Die Empfindung zählt nicht zu den theoretischen, gesetzlichen Instanzen des Bewußtseins.[4]) „Wie wäre es denn aber wissenschaftlich denkbar, daß die Empfindung ein neues Moment (nämlich in dem Zusammenhang der kategorialen Instanzen) bildete? Angenommen, in der Physik käme die Empfindung zu einer solchen neuen und eigenartigen Bedeutung; — — könnte denn aber auch die Physik mit diesem angeblich neuen Momente anders operieren, als daß sie es zu Zeit und Raum hinzunimmt, und zwar homogen hinzunimmt; und ferner als daß sie demselben durch die infinitesimale Realität die Legitimation verschaffte? So sehen wir denn, daß die ganze Disposition und der Zusammenhang der reinen Erkenntnisse die Tendenz zur Empfindung verfolgt; daß diese daher kein neues Rätsel aufgeben kann, welches durch die Kategorien nicht lösbar wäre. Was kann also der Anspruch der Empfindung für die Möglichkeit, für die Hypothese, für die Kritik, die dem Bewußtsein zufällt, überhaupt noch zu besagen haben?“ [5])

Muß also von der Empfindung der Geltungsanspruch ferngehalten werden, daß sie zu den kategorialen Grundformen der Erkenntnis zu rechnen sei, welche Bedeutung kommt ihr aber dann im Gefüge des Bewußtseins zu? Statt die Empfindung als etwas methodisch und prinzipiell Selbständiges anzusehen,[6]) muß dem reinen Bewußtsein die Aufgabe zugewiesen werden, den Anspruch, der in der Empfindung verborgen ist, zu rechtfertigen. Denn die

---

[1]) Ebenda, Vorrede S. V. [2]) Ebenda. [3]) Ebenda S. 361 f.
[4]) Ebenda S. 375. [5]) Ebenda S. 377 f. [6]) Ebenda S. 387.

Empfindung, in der nur das psychologische Vorurteil ein Datum von eigener Selbständigkeit erblickt, ist stets etwas Indirektes;[1]) sie kann sich theoretisch nicht selbst verbürgen.[2]) So fragen wir von der Grundlage des begrifflichen Zusammenhanges aus nach der Bedeutung der Empfindung für das Bewußtsein. Was das Bewußtsein mit dem Begriff der Empfindung meint, ist „ein Ausdruck, der auf den externen Wert des Inhalts den Anspruch bezeichnet. Daher kann man es schroff auch so ausdrücken, daß die Empfindung letzlich nichts Anderes als ein Fragezeichen sei. In diesem Fragezeichen stellt das Bewußtsein seine Musterung an.“[3]) Empfindung bedeutet unter transzendentallogischem Gesichtspunkt den Anspruch, „daß der Inhalt des reinen Denkens außerhalb desselben Bestand und Gewähr bedeute.“[4]) In ihr wird das Draußen verstanden, das, was noch nicht in dem Bewußtseinszusammenhang aufgegangen, wohl aber in ihn einzugehen im Begriff ist. Die Empfindung ist kein Glied, kein Teil in der Einheit des Bewußtseins, wohl aber ist diese Einheit auf sie eingestellt, auf sie hingerichtet, um sie intellektuell zu bewältigen, um das in der Empfindung enthaltene Problem seiner Problematik zu entkleiden und es zu begrifflicher Bestimmung zu bringen. Die Empfindung ist somit gleichsam derjenige Punkt, bis zu dem jeweils die Gegenstandskonstituierung vorgedrungen ist, ohne zum Abschluß gelangt zu sein. Sie bezeichnet eine Schranke des Bewußtseins, eine Forderung an dasselbe, in der denkgesetzlichen Kontinuität der wissenschaftlichen Erkenntnis keinen Halt zu machen, sondern in dem systematischen Fortschritt der Erkenntnis die Objekte nur als Beispiele zu gebrauchen, deren die Wissenschaft sich zu bemächtigen hat.[5]) Deshalb ist die Empfindung selber keineswegs zu den Mitteln zu rechnen, mit denen die wissenschaftliche Arbeit in positivem Sinne operiert. Sie stellt vielmehr das X dar, auf das sich die Kategorien beziehen, um es zu bestimmen, um aus dem X ein A oder B zu machen. In prägnanter Zusammenfassung formuliert COHEN: „Unsere Losung lautet: Gegen die Selbständigkeit der Empfindung; aber für den Anspruch der Empfindung.“[6])

So tritt die Empfindung unter den Gesichtspunkt des Problems des Grenzbegriffes, und es ist die Aufgabe der Erkenntnis, dieses Problem aufzulösen. Bis zu welchem Grade dieses möglich sei, ist

---

[1]) EBENDA S. 387.
[2]) Ästhetik des reinen Gefühls, I, S. 146 ff.
[3]) Logik, S. 389. [4]) EBENDA S. 392.
[5]) EBENDA S. 395. [6]) EBENDA S. 406.

eine Frage für sich. So wie aber die Empfindung auch nur als Grenzbegriff bestimmt wird, ist sie als Begriff bestimmt; und damit ist sie in die Einheit der Erkenntnis methodisch und prinzipiell einbezogen. Fehlt diese Einbeziehung, so fehlt und fällt die Empfindung, die, wie jede andere Bestimmung, abhängig ist von ihrer Relation zur Erkenntnis, von ihrer prinzipiellen Einstellung in den Zusammenhang des Bewußtseins. „Man würde ja für den gesunden Menschenverstand fürchten müssen, und zwar für den Verstand in der Bedeutung der Vernunft, für die Gesundheit in der Bedeutung der Normalität und Gesetzlichkeit, wenn man meinen dürfte, daß die Empfindung eine ernstliche Instanz gegen irgend eine Kulturrichtung des Bewußtseins bilden könnte. Es kommt nur darauf an, welche methodische Stellung man der Empfindung gibt: ob man mit ihr anfängt und mit ihr endet, oder aber ob man sie in die Mitte zu nehmen und zwischen die kontrollierenden Instanzen der Erkenntnis zu stellen hat.“ [1])

Daß aber die Empfindung so oft als selbständiges, in sich gegründetes Datum genommen wird, beruht auf der Verwechselung von Bewußtsein mit Bewußtheit.[2]) Bewußtsein ist nicht Bewußtheit. Diese läßt sich garnicht verstehen, sie liegt jenseits des logischen, des begrifflichen Zusammenhanges. In der kritischen Philosophie, in der Logik der Erkenntnis hat sie nichts zu suchen, so wenig wie das Unbewußte. „Bewußtheit ist Mythos; Bewußtsein ist Wissenschaft.“ [3]) Bewußtheit liegt in der Ebene des Instinktes. „Den Menschen aber unterscheidet sein Wissen, seine Wissenschaft von dem Instinkt der Tiere. Hätten auch wir nur Instinkt, so hätten wir Bewußtheit. Der Geist erzeugt Wissenschaft; daher ist er Bewußtsein.“ [4]) Das Bewußtsein muß in seiner Reinheit unversehrt bleiben, es muß für sich selber einstehen. Es ist bare Metaphysik, wollte man das wissenschaftliche Bewußtsein aus dem pantheistischen Allleben der Natur ableiten, und seine Untersuchung mit dieser Naturmystik in Zusammenhang bringen, etwa um ihm eine solide Grundlage, gleichsam eine kosmische Basis, zu geben. Auf eine Begriffshypostase, denn eine solche ist die mythische Beseelung des Alls, würde man das zurückführen, was doch die logische Voraussetzung aller Erkenntnis darstellt. Statt der Logik würde man wieder die Ontologie zur Grundwissenschaft machen. Der Begriff der Reinheit würde untilgbarer Verschüttung verfallen, die Autonomie der Erkenntnis wäre zu Grunde gerichtet. —

Nun gut, pflegt man zuzugeben, wenn auch die einzelne

[1]) Ästhetik, II, S. 139. [2]) Logik, S. 392.
[3]) Ebenda S. 366. [4]) Ebenda S. 365.

Empfindung, bzw. ein Komplex solcher unvermögend ist, die Objektivität der Erkenntnis zu verbürgen, muß aber nicht ganz allgemein das Sein, muß nicht die Realität in ihrer Tatsächlichkeit vorausgesetzt werden, um jene Bürgschaft zu übernehmen? Wo und wenn die Erkenntnis nicht auf ein Sein zurückgeht, wenn sie nicht einen Stoff, der ihr zur Bearbeitung gegeben ist, voraussetzt und als ihren realen Hintergrund aufweisen kann, dann fehlt ihr der Charakter der Gegenständlichkeit, dann bleibt sie in dem luftleeren Raum der Abstraktion befangen, dann ist sie ein wesenloses, wolkenartiges Gebilde, das, ohne an der Wirklichkeit geprüft zu werden, ganz willkürlich bald diese, bald jene Gestalt annimmt. Das Sein muß, wie den realen Ausgangspunkt, so auch die stetige Kontrollinstanz der Erkenntnis abgeben, wenn anders die letztere sich nicht in einem unfruchtbaren Scholastizismus verzetteln und in dem leeren Spiel mit ihren eigenen Begriffen aufgehen will.

Erst in der Auseinandersetzung mit dieser Ansicht, daß das Denken sich auf das Sein zu gründen habe, daß dem Denken die Wirklichkeit prinzipiell vorausgehen, daß es in einer festen Gegebenheit seine Basis besitzen müsse, enthüllt sich die Position des methodischen Kritizismus in ihrer ganzen Eigenheit. Wenn jene gegnerische Behauptung zu Recht bestünde, dann wäre die kopernikanische Wendung, die KANT als die entscheidende Leistung der kritischen Philosophie bezeichnete,[1]) wieder aufgehoben, dann wäre der Rückgang zur Ontologie unvermeidlich. Wenn dem Gedanken nicht unbedingt der Boden entzogen werden könnte, daß irgend eine Art von Sein, sei es die Materie, sei es Gott, dem Denken prinzipiell vorgelagert sei, daß das Denken jenseits seiner selbst seinen Grund habe, daß ihm irgend eine Art von Dingen vorausgehe, daß die ontologische Substanz die prinzipielle Praerogative[2]) habe, dann müßten wir zurück zum Dogmatismus, zurück zu jenem Standpunkt, auf dem der Begriff die Existenz involviert.

Welchen Sinn, welche Aufgabe hat denn die kritische Philosophie? Sie ist, nach dem alten, unerschütterbaren Wahrheitsworte PLATOS, das „Legen des Grundes" (*ὑποτίθεσθαι*) und das „Rechenschaftgeben" (*λόγον διδόναι*).[3]) Wessen Grund soll gelegt werden,

---

[1]) Kr. d. r. Vern., Vorrede zur 2. Aufl., S. 28.

[2]) COHEN, Logik, S. 213.

[3]) Vgl. NIK. HARTMANN, Platos Logik des Seins, 1909, S. III, 223, 257, 451, 463 u. ö.

von wem soll Rechenschaft gegeben werden? Von dem, was ist. Das Legen des Logos bezieht sich auf das Sein, bezieht sich auf den sachlichen Gehalt des Wissens: *αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι*).[1]) Aber die Funktion des Logos-Legens ist die Funktion des begrifflichen Denkens. Das Sein wird in dieser Funktion konstituiert. Spricht nicht der Logos, übt nicht das Wissen seine bestimmende Tätigkeit, sind keine Kategorien am Werk, dann schläft jede Kunde vom Sein, dann ist kein Wissen von ihm vorhanden, keines möglich, dann ist das Sein nicht Gegenstand des Bewußtseins, dann hat man mit ihm überhaupt nichts zu tun. Es kann von einer Gegebenheit vor dem Denken in dem Sinne, „daß man dem Denken etwas geben dürfe, oder geben könne, was nicht aus ihm selbst gewachsen ist",[2]) keine Rede sein. Wie will man denn das, was da dem Denken gegeben sein soll, bestimmen, ohne das Denken vorauszusetzen, ohne es in logischer Priorität anzusetzen?

So ist die Selbständigkeit und Ursprünglichkeit des Denkens allen psychologischen Einwirkungen gegenüber hoch- und festzuhalten. „Das Sein ruht nicht in sich selbst; sondern das Denken erst läßt es entstehen."[3]) Mit tiefer Verehrung blickt Cohen hin zu Parmenides, den „Urweisen von Elea", der ihm noch vor Plato als der Begründer der kritischen Philosophie dadurch gilt, daß er das Sein auf das Denken festgelegt, an das Denken gebunden habe.[4]) Was als Sein ausgegeben wird, was als Sein gilt, nur das Denken kann es erzeugen und bezeugen, nur das Denken kann ihm den Grund legen. Das ist die Antwort, wenn nach dem „Grund des Seins" gefragt wird, wenn der Quell und Ursprung des Seins aufgedeckt werden soll. „Wo könnte dieser Ursprung anders liegen als im Denken."[5]) „Wofern das Denken nicht in sich selbst den letzten Grund des Seins zu graben vermag, kann kein Mittel der Empfindung die Lücke ausfüllen."[6]) —

Wir verfolgen nicht genauer die Mittel, durch die das Denken seinen Inhalt erzeugt, durch die es das Sein begründet. Nur das sei hervorgehoben, daß dieser Weg ein Weg des Denkens, ein Weg der Erkenntniskonstitution ist, und daß die Mittel Denk-

---

[1]) Plato, Phaid., 78 C; auch 78 D u. ö.
[2]) Cohen, Logik, S. 67; auch S. 276.
[3]) Ebenda S. 28. [4]) Ebenda S. 27, 67, 501 u. ö.
[5]) Ebenda S. 28. [6]) Ebenda S. 67.

mittel, daß sie Erkenntniskonstituentien sind. Was das zu besagen habe, wird sich sogleich erleuchten.

Zu allererst ist im Auge zu behalten, daß jeder Begriff, jeder Gedanke, der zur Verwendung gelangt, in seiner Struktur und Geltung reine, erkenntnisgründende Bedeutung haben und behalten muß. „Hier ist nur die Logik in Frage: nur das Denken der Erkenntnis, nicht die Psychologie mit ihren Bewußtseinsvorgängen."[1]) Es wird nicht auf die Geschichte der Begriffe, nicht auf ihre psychologische Form reflektiert, sondern auf den systematischen, sachlichen Gehalt, auf den theoretischen Geltungswert, der in ihnen gedacht wird, und durch den sie die Wissenschaft begründen.

Denkformen oder Kategorien sind Formen der synthetischen Gesetzlichkeit des Denkens. In dieser Gesetzlichkeit wird der Inhalt des Denkens kraft der Gesetzlichkeit des Denkens erzeugt, begründet. Damit ist ein von der psychologischen Auffassung des Stoffes als Inhalts des Denkens, des Bewußtseins fundamental verschiedener Begriff des Inhaltes erreicht. Inhalt: das bedeutet nicht ein Konglomerat psychologischer Materialien. „Stoff des Denkens ist nicht der Urstoff des Bewußtseins."[2]) Nicht um kompakte „Dinge" handelt es sich, die die Füllung des Bewußtseins abgeben. Es handelt sich um den Erkenntnisinhalt, d. h. nicht um irgend welche psychologischen Gegebenheiten oder Vollzüge, sondern um die von den Kategorien vollzogene Konstituierung der Erfahrung. In der logischen Vereinigung, in der theoretischen Zusammenarbeit besteht der Inhalt, er besteht, indem er in dieser Vereinigung entsteht.[3]) Die Tätigkeit der kategorialen Gesetzlichkeiten: das ist der theoretische Inhalt, das ist Inhalt, das ist Gegenstand unter logischem Gesichtspunkt.[4])

Oder genauer: Von einem „Ist" des Gegenstandes kann nicht gesprochen werden, da der Gegenstand als Gegenstand der Erkenntnis, als Erzeugnis der logischen Arbeit der Denkgesetzlichkeit garnicht „ist", sondern wird. Von einem „gegebenen" Gegenstande kann also nicht die Rede sein. „Gerade der Gegenstand ist Aufgabe, ist Problem ins Unendliche."[5]) „Selbst das Wort ‹Objekt›, wörtlich ‹Gegenwurf› oder in schon freierer Wiedergabe: ‹Vorwurf›, ist fast die bloße Übersetzung des griechischen ‹Problema›".[6])

---

[1]) Ebenda S. 50. [2]) Ebenda, S. 50.
[3]) Ebenda S. 201, 202. [4]) Ebenda S. 50.
[5]) Natorp, Grundlagen, S. 18. [6]) Natorp, S. 33.

Aber diese Bestimmung des „Inhaltes" oder „Gegenstandes" der Erkenntnis als Aufgabe, als Problem führt unmittelbar weiter zu der schärferen Präzisierung dieses Begriffes. Was ist das eigentlich, was in und von der ideellen Gesetzlichkeit des Bewußtseins konstituiert und als Inhalt bezeichnet wird? Irgend eine psychologische Tatsache oder ein Aggregat und Konglomerat solcher kann es nicht sein. Das verbietet der Begriff der Gesetzlichkeit. Die sogenannten psychologischen Gesetze, Kombinationen und Assoziationen erarbeiten wohl einzelne Vorstellungen. Vor dem Forum der Psychologie treten nur Einzelheiten und Verbände von Einzelheiten auf. Was der Psychologie aber versagt ist, das ist gerade dasjenige Problem, das hier zur Erörterung steht: den Inhalt in seiner Notwendigkeit, in seiner Gesetzlichkeit, in seiner gesetzlichen Einheit zu konstituieren. Wir sahen bereits, daß dieser Inhalt, daß dieser Gegenstand Erkenntnisinhalt, Gegenstand der Erkenntnis ist. Der Psychologismus vermag den Begriff der Gesetzmäßigkeit, den Begriff der Einheit, der in dem Problem der Erkenntnis steckt, nicht zu entwickeln, nicht zu rechtfertigen. „Der Grundfehler des Psychologismus ist, daß er das allgemeine Problem der Erkenntnis vereinzelt."[1]) Man weiß ja, wie Hume den Gesetzesbegriff der Erkenntnis und den Gesetzeswert dieses Begriffes verkennt und mißachtet, indem er aus der Kategorie der Kausalität das Moment der Notwendigkeit zu entfernen sucht und die „Gewohnheit" zur Grundlage der Erkenntnis macht. Damit zieht er das Problem der Erkenntnis in den psychologischen Strudel.[2]) Schwere und bittere Worte der Verurteilung äußert Cohen gegen Hume.[3])

Können es nicht psychologische Teilelemente, kann es nicht das psychologische Füllsel sein, das in der Gesetzlichkeit des Bewußtseins zur Konstituierung und Begründung gelangt, was kann es dann anders als die Erkenntnis selber sein, wie sie in den Wissenschaften zu rational bestimmtem Ausdruck kommt, die den Inhalt des Denkens abgibt. Die Urteile der Mathematik und die Urteile der mathematischen Naturwissenschaften, die Fleisch vom Fleische der Erkenntnis sind, sie sind der Inhalt der Erkenntnis,

---

[1]) Cohen, Logik, S. 510; vgl. Derselbe, Ethik, S. 11. Bemerkenswert für unsern Zusammenhang ist auch eine Bemerkung Sigwarts, der sich gegen die Trennung von Völkerpsychologie und Individualpsychologie wendet. Diese Trennung gilt ihm als unhaltbar. „Alle Psychologie ist Individualpsychologie", Logik, Bd. II, S. 190.

[2]) Cohen, Logik, S. 228 f. [3]) Ebenda, S. 229, 21, 265 u. ö.

sie sind „das Sein", auf das sich das Denken bezieht, von dem es Rechenschaft gibt, dessen Grund es legt.

Also nicht um ein auswärtiges Sein, nicht um eine mysteriöse transzendente Realität handelt es sich. So wenig wie von einer solchen die reine Erkenntnis ausgeht, so wenig bezieht sie sich auf eine solche Realität. Wie nicht Dinge dem Denken, sondern das Denken selber seinen Grund sich legt, so bezieht es sich auch nicht auf Dinge, als wären dies massive Realia außerhalb und jenseits des Denkens; es bezieht sich vielmehr auf die Gedanken, auf die Urteile der Wissenschaft, die es denkt, und die es denkend zu seinem Inhalt macht. „Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis. Es gilt beim Denken nicht sowohl den Gedanken zu schaffen, sofern derselbe als ein fertiges, aus dem Denken herausgesetztes Ding betrachtet wird; sondern das Denken selbst ist das Ziel und der Gegenstand seiner Tätigkeit. Diese Tätigkeit geht nicht in ein Ding über; sie kommt nicht außerhalb ihrer selbst. Sofern sie zu Ende kommt, ist sie fertig, und hört auf, Problem zu sein. Sie selbst ist der Gedanke, und der Gedanke ist nichts außer dem Denken."[1])

Dieser Gedanke ist das Denken der Wissenschaft, die durch das Denken gedacht wird, und in der das Denken seine Gesetzlichkeit ausprägt. Ursprünglich und prinzipiell ist die kritische Philosophie auf das Faktum der Wissenschaft bezogen.[2]) An diesem Faktum vollzieht sich die kritische Fragestellung in der Form: Wie ist Wissenschaft möglich? Diese will sie verstehen und begründen.[3]) „Nur im Zusammenhang mit der Wissenschaft, mit dem Prototyp der Wissenschaften entdeckt die Logik die Eigenart und den Eigenwert des Denkens.[4]) Die Wissenschaft, das ist das Sein, dessen Ursprung aus dem Denken zu erweisen, dessen Begründung im Denken aufzuhellen, die Aufgabe und das Problem der transzendental-kritischen Philosophie ist. Diesem Sein gegenüber ist die Souveränität des Denkens verständlich und einleuchtend. Denn dieses Sein ist ausschließlich in den ideellen Gesetzlichkeiten des Denkens, es ist ganz in der Einheit des Denkens gegründet. „Die Einheit des Seins bedeutet die Einheit der Wissenschaft.[5]) Nicht um die Metaphysik des Seins, sondern um die Logik des Seins, um das in den begrifflichen, kate-

---

[1]) Ebenda S. 26.

[2]) Vgl. A. Görland, H. Cohens systematische Arbeit im Dienste des kritischen Idealismus, Kantstudien XVII, 1912, Heft 3, S. 225 ff.

[3]) Cohen, Logik, S. 17 f. u. ö. Häufig auch bei Natorp, Die logischen Grundlagen etc.

[4]) Cohen, Logik, S. 20.

[5]) Ebenda S. 134.

gorialen Einheiten konstituierte Sein der Wissenschaft handelt es sich. Dieses Sein bildet den Kern der kritischen Fragestellung.[1])

Wie aber läßt sich die Erzeugung dieses Seins in den ideellen Gesetzlichkeiten verstehen? Diese Frage betrifft den Kernpunkt der kritischen, der wissenschaftlichen Philosophie.

Alle Wissenschaft beruht auf Methodik, beruht auf strenger methodischer Arbeit. So gilt es diejenige Methode zu entwickeln und zu charakterisieren, durch welche die Systematik der kritischen Philosophie die Gegenstandserzeugung vornimmt, die jene ideellen Gesetzlichkeiten so aufweist, daß wir diese in ihrer kategorialen Funktion, in ihrer grundlegenden Erzeugungskraft erkennen. Das ist diejenige Methode, die von Kant her den Namen der transzendentalen führt. Seit jeher ist die Menschenvernunft nach ihr verfahren. So hat Kant sie nicht erfunden, er hat sie entdeckt, er hat sie begrifflich formuliert. Und indem er sie als die Methode der Grundlegung, als die philosophische Methode überhaupt nachwies und verwendete, hat er die Philosophie in den stetigen Gang einer Wissenschaft gebracht.[2]) Durch das Bekenntnis zu ihr, durch „das Verständnis dieses Kernpunktes", und durch ihre Anwendung muß und kann dem „Philosophieren auf eigene Faust ein Ende gemacht werden: ein inbezug auf die Methode abzuschließender Friede muß einen gesetzmäßigen Stand herbeiführen, in welchem die Selbständigkeit ihre in allen Wissenschaften gültige und selbstverständliche Einschränkung findet."[3]) Man muß es begreifen, „daß die Philosophie einer ewig geltenden Methode ebenso unverdächtigerweise mächtig werden kann, wie die Mathematik einer solchen mächtig geworden ist."[4]) Keine Philosophie, die die Bedeutung besitzen will, Grundlegung der Erkenntnis zu sein, und die dieser Bedeutung in wissenschaftlichem Sinne gerecht werden will, kann nach einer anderen Methode verfahren. So ist die Philosophie Kants durch ihre Methode die Philosophie geworden, „und die Einheit, welche in der Methode zwischen Kantischer Philosophie und Philosophie besteht, wird Gemeingut des Wissens werden."[5])

Wo Cohen das Wesen der transzendentalen Methode des Genaueren entwickelt, da hebt er zwei Punkte als charakteristisch für sie hervor:

---

[1]) Diesen Gedanken verdeutlicht Cohen durch die auf S. 165 angeführte treffende Formulierung, auf die hiermit noch einmal hingewiesen sei.

[2]) Ebenda, Vorrede VI u. f. [3]) Ebenda S. VII.

[4]) Ebenda S. VII. [5]) Ebenda S. VII.

1. Ihre fundamentale und prinzipielle Unterschiedenheit von der psychologischen Analyse. Die letztere faßt bei der Untersuchung der Begriffe stets deren empirische Veranlassung, deren zeitliche Entstehung, kurz deren Geschichte ins Auge — die transzendentale Methode prüft und kennzeichnet den Erkenntniswert und den Gewißheitsgrund, den Rechtsgrund, den objektiv-logischen Geltungswert der Begriffe; sie ist keine historische, sondern eine prinzipielle Untersuchungsform; sie beschreibt nicht die Vorgänge des Erkennens, sondern sie hebt die systematische, wissenschaftgründende Bedeutung der Begriffe als Kategorien hervor; sie hat es nicht mit dem subjektiven Erkennen, und dessen veränderlichen Elementen, sondern mit der Erkenntnis, mit der objektiven Wissenschaft, mit deren Fundamenten, mit deren notwendigen Grundlagen zu tun.

2. Damit hängt das andere Merkmal zusammen; die psychologische Analyse geht notwendigerweise auf den Menschen, auf das Subjekt, auf das Individuum zurück, in dem sich der bunte Vorgang des Erkennens abspielt. Sie tritt stets und notwendigerweise in Beziehungen zu anthropologischen und biologischen Daten — die transzendentale Methode dagegen ist auf die Wissenschaft, d. h. auf den objektiv gültigen und systematischen Zusammenhang von Begriffen, Urteilen und Schlüssen bezogen, wie er in den Wissenschaften zu logischer Bestimmung gelangt. Sie ladet die Wissenschaft als solche, einschließlich der Psychologie, vor ihr Forum, um deren Rechtsgrund zu untersuchen, um diejenigen Bewußtseinsbestimmtheiten, um diejenigen Grundelemente des Bewußtseins aufzudecken, auf denen die Erkenntnis überhaupt beruht. Und eben deshalb ist auch die Psychologie der kritischen, der transzendentalen Fragestellung unterworfen, die eine eigene Gesetzmäßigkeit entwickelt, und die einen Problemkreis beherrscht und bearbeitet, der grundsätzlich von jedem psychologischen Interesse unterschieden ist.[1]) —

b) Ich versuche, das Vorhergehende zusammenzufassen und ganz allgemein den Standpunkt des Neukantianismus, also nicht nur den der Marburger Schule, bestimmten Einwänden gegenüber zu klären und zu rechtfertigen.

[1]) Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl. 1885; Einleitung, § 12: Die transzendentale Methode.

Erstens wird man erkennen, daß es unzutreffend ist, wenn der Neukantianismus als Subjektivismus, wohl gar als Individualismus bezeichnet wird. Geschieht dies, so hat man nicht eingesehen, daß der Ausgangspunkt und die Grundlage der kritischen Philosophie nicht in diesem oder jenem einzelnen menschlichen Bewußtsein oder Ich, auch nicht in einer Vergesellschaftung von menschlichen Geistern oder Ichen liegt. Von dem menschlichen Bewußtsein, dem menschlichen Ich ausgehen, das heißt, den Standpunkt der Psychologie einnehmen.[1]) Grundsätzlich ist die methodische Disposition der transzendentalen Logik auf die Gesetzlichkeit des Bewußtseins, auf die Auszeichnung der grundgesetzlichen, der begründenden Geltungswerte, kurz auf die Auszeichnung des Apriori eingestellt. Hier ist von keinem Subjekt, von keinem Individuum die Rede. Nicht dessen Wurzeln und Gründe sollen herausgearbeitet werden. Das hat die Biologie zu unternehmen. Es sollen vielmehr die Wurzeln des Denkens, es sollen die allgemeingültigen rationalen Bedingungen, es soll der Grund schlechthin, der Grund als Prinzip, der Grund als Grundlage, es soll, mit Leibniz zu sprechen: die *Raison* a priori, es soll die Gesetzlichkeit, die Einheit, die Systematik, die sich in dem Gefüge der Erkenntnis geltend macht, in ihrer begründenden Kraft, in ihrer systematischen Dignität aufgewiesen werden.[2]) „So rechtfertigt sich der Rationalismus als Apriorismus. Der Grund, das ist die Raison priori. Wer die psychologische Gewohnheit zur Urheberin macht für das Problem des Gesetzes, der nimmt der Vernunft die Kraft des Gesetzes. Er nimmt sie ihr ausdrücklich für die mathematische Naturwissenschaft; aber die Konsequenz für das Sittengesetz ist unvermeidlich und unausbleiblich."[3])

Und diese, jeglicher subjektiven Sphäre enthobenen, dem Bannkreis der Psychologie garnicht verpflichteten Grundgesetze des Denkens sind es, auf denen alle Objektivität beruht; sie sind es, und nicht etwa ein transzendentes Sein, die die Objektivität verbürgen. Was anders heißt denn überhaupt Objektivität oder objektive Gültigkeit als: in den Grundgesetzen des Denkens begründet sein? In Gesetzen objektiviert sich die Erfahrung; durch die Erhebung zur Gesetzlichkeit, durch das Eingehen in die kategorialen Bedingungen gewinnt der psychologische Vollzug seine objektive Gültigkeit. Deshalb kann nie die Psychologie Grundwissenschaft sein, weil für sie selber durch das Denken der Grund

---

[1]) Cohen, Logik S. 510.
[2]) Ebenda S. 260 ff.
[3]) Ebenda S. 266.

gelegt werden muß. Und die Disziplin, die diese Grundlegung vornimmt, das ist die transzendentale Logik. Da diese an der Idee der gesetzlichen Einheit als dem Gesichtspunkt der Grundlegung orientiert ist, ist sie, und nicht irgend eine Psychologie, als leitende Disziplin anzuerkennen. Die Psychologie kann ebenso wenig, als sie Gesetze des Denkens zu erzeugen vermag, Gesetze für Sittlichkeit und Kunst gewährleisten.[1]) Denn auch diese beruhen auf Gesetzen. Es ist keine Ethik, es ist keine Aesthetik als Erkenntniswissenschaft möglich, so wenig wie von einer Logik der Wissenschaft die Rede sein könnte, ohne daß sie auf Gesetze gegründet, ohne daß sie in selbständigen Gesetzen autonom gegründet sind.[2])

Das aber führt zu dem zweiten, charakteristischen Punkte der kritischen Philosophie.

Es ist gegen die Neukantische Schule eingewendet worden, daß die von ihr betriebene kritische Grundlegung lediglich auf die Mathematik und auf die mathematischen Naturwissenschaften gerichtet wäre, daß sie da, wo sie den Begriff der Erkenntnis gebraucht, lediglich jene beiden Wissenschaftsgebiete ins Auge fasse. Das zeige sich darin, daß sie in der Mathematik das einzige Prototyp der Erkenntnis erblicke; das zeige sich ferner in der an sich berechtigten, aber immerhin zu engen Anerkennung und Berücksichtigung, die den Vertretern der mathematischen Naturwissenschaften und der mathematisierenden Philosophie gezollt werde; das zeige sich endlich in der abstrakt rationalen Fassung des Seinsbegriffes, der nur der Begriff des reinen, von der Beziehung zur konkreten Wirklichkeit Abstand nehmenden konstruktiven Denkens sei. Wo bleibe die Rücksicht auf die Fülle und auf die Singularität der geschichtlichen Erscheinungsformen? Wo die Beziehung zu dieser Welt flutender Gestalten, die jeder begrifflichen Erfassung durch das schematisierende reine Denken spotten? In künstlicher Weise werden alle Erscheinungen, wie sie im Wirtschafts-, Rechts-, Staatsleben, wie sie in Religion, Kunst und Sittlichkeit in immer neuer, immer besonderer, immer eigenartiger Fügung und Fassung dem Auge entgegentreten, in das Prokrustesbett des transzendentalen Apriori eingeschnürt. Und doch ist es eine der Philosophie ebenso notwendige Aufgabe, ihren Blick auf diese ewig wechselnden, individuellen Gestaltungen zu richten und diese ge-

[1]) Ebenda, S. 37. [2]) Ebenda S. 259.

rade in ihrer Individualität zu studieren und zu begreifen. Wir sahen diese Gedanken besonders bei Dilthey hervortreten und zu einer Ablehnung der Transzendentalphilosophie für das Gebiet der Geschichtswissenschaften führen.

Nun ist zuzugeben, daß im Vordergrunde des kritischen Interesses Mathematik und mathematische Naturwissenschaften stehen. Die Gründe dafür leuchten sehr bald ein. Aber weder sind sie die einzigen Wissenschaften, deren kritische Begründung erfolgt, noch ist die kritische Philosophie prinzipiell allein auf sie bezogen und in ihrer Problemstellung ausschließlich an ihnen orientiert. Schon Kants transzendentale Untersuchung ist von der „Grundlegung der praktischen Vernunft" an darauf gerichtet, im ergänzenden Anschluß an die Grundlegung der Naturerkenntnis und in systematischer Fortführung dieser Grundlegung auch die Grundlegung der geistig-geschichtlichen, der sittlichen und der künstlerischen Welt zu geben und die Bestimmung desjenigen Objektivitätscharakters zu liefern, der mit dem Begriff der geschichtlichen Welt verbunden ist.[1]) Dieser Tendenz bleibt der Neukantianismus getreu. Neben der kritischen Begründung der mathematischen Physik soll die zweite große Aufgabe nicht übersehen oder absichtlich ignoriert worden. Cohens „Ethik des reinen Willens", seine „Ästhetik des reinen Gefühls", Natorps „Sozialpädagogik", Stammlers rechtsphilosophische Arbeiten, dann mehrere Aufsätze in der Festschrift für Cohen (1912), wie die von Kinkel, Salomon, Görland u. a., geben davon Zeugnis. Allerdings wird zugestanden, daß nach der Seite der philosophischen Grundlegung der „Kulturwissenschaften", also für eine kritische Kulturphilosophie noch viel zu tun übrig bleibt.[2]) (Vgl. vorlieg. Arbeit S. 247 f.)

Die transzendentale Problemstellung ist ja nicht beschränkt auf die Herausstellung der grundlegenden Geltungswerte der mathematisch-naturwissenschaftlichen Vernunft. Denn sie zielt hin auf die Begründung der Erkenntnis überhaupt; ihr Problem ist das Problem der Wissenschaft als solcher, das Problem der Möglichkeit der Wissenschaft, das Problem des Begriffes der Wissenschaft.

[1]) Die umfassende Bedeutung des Kritizismus hebt in ausgezeichneter Form auch Max Frischeisen-Koehler hervor; vgl. dessen zwar knappe, aber das Wesen der Sache mit voller Umsicht und Schärfe treffende und entwickelnde Skizze der Philosophie Kants in der von ihm besorgten 11. Auflage des 3. Bandes von Ueberweg-Heinze's Grundriß der Geschichte der Philosophie, 1914, S. 311—322, besonders S. 315.

[2]) Natorp, Kant u. d. Marburger Schule, l. c., S. 218, 221.

So gehört auch die Kritik der „Geschichte“ und der „Kultur“ in ihren Machtbereich.[1]) So sucht sie auch die grundlegenden ideellen Gesetzlichkeiten der „historischen Vernunft“ (DILTHEY) ans Licht zu stellen; so ist ihrem Aufgabekreis auch die Herausstellung und Kennzeichnung des Apriori der „Geschichte“, d. h. der geschichtlichen Erkenntnis zugeordnet.[2]) —

Die Behauptung, daß dem Einzelnen und Singulären gegenüber die begründende Kraft des transzendentalen Apriori versage, beruht auf einem zwiefachen Mißverständnis, nämlich sowohl gegenüber dem Begriff des kritischen Apriori als gegenüber dem Begriff des Einzelnen.

Es ist eine noch immer häufige Erscheinung, daß der Begriff des Apriori, wenn man schon darüber hinaus ist, in ihm einen angeborenen Besitzstand des Geistes zu erblicken, doch noch immer im Sinne einer quantitativen Bestimmung genommen wird. Als ob das Apriori denjenigen Teil der Erkenntnis bedeute, der den Charakter der quantitativen Allgemeinheit oder des Generellen habe. Die Urteile der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft würden dann auf Grund dieser Auffassung nur darum als apriori bezeichnet werden, weil die Gegenstände oder Vorgänge, auf die sie sich beziehen, sehr zahlreich seien oder sehr oft auftreten bzw. beliebig oft wiederholt werden können. Aber die Zahl der Fälle kommt für die transzendentale Untersuchung nicht in Betracht. Ihr Problem ist nicht das Problem des Umfanges, sondern das Problem des Prinzips. Und „apriori“ bedeutet nicht einen Index des Umfanges, sondern einen Index des Prinzips, d. h. es ist nur ein anderer Ausdruck für denjenigen prinzipiellen Geltungswert von Urteilen, den man auch durch die Ausdrücke der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit bezeichnen kann. Also das Apriori oder „die Allgemeingültigkeit eines Urteils bezeichnet nicht eine Quantität des Urteilssubjekts, sondern eine Qualität der Urteilsverknüpfung.“[3])

---

[1]) Vgl. F. MÜNCH, Das Problem d. Geschichtsphilosophie, l. c. S. 350 f.; KURT STERNBERG, Zur Logik der Geschichtswissenschaft, l. c. S. 7 ff.

[2]) Vgl. GEORG SIMMEL, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 2. Aufl. 1905, Vorwort S. V ff.

[3]) E. CASSIRER, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S. 301. Und darum, weil das transzendentale Apriori jenseits von Quantifikation und Individualisierung steht, gilt das, was HÖNIGSWALD in bezug auf die Kategorien mit Recht bemerkt, daß die „Kategorien jenseits von Quantifikation und Individualisierung stehen;“ l. c. S. 52.

In der Geschichts-, in der Kulturwissenschaft treten nun doch auch Urteile auf, in denen die Verbindung von Subjekt und Prädikat den Geltungswert der Notwendigkeit besitzt, deren logische Struktur den Charakter der Allgemeingültigkeit hat. Die logische Struktur des Urteils wird nicht berührt, wenn sein Gegenstand im geschichtlichen Zusammenhange der Dinge nur ein einziges Mal auftritt? Ist das Urteil: „Homer schuf den Griechen ihre Götter" darum nicht allgemeingültig, weil es nur einen Homer gab? Nur in dem Falle würde es in der Geschichtswissenschaft kein Apriori geben, wenn diese nicht auf das Denken sich gründete, wenn sie mit dem Logos nichts zu tun hätte, sondern wenn allein Intuitionen und intellektuelle Anschauungen in ihr herrschten. Im Begriff des transzendentalen Apriori hängen naturwissenschaftliche und historische Erkenntnis zusammen, und zwar insofern als der Begriff der Notwendigkeit und Gesetzlichkeit der beide Wissenschaftsgruppen verbindende und konstituierende Gesichtspunkt ist. Sie beide sind als Wissenschaft, als Erkenntnis an diesem Gesichtspunkt, d. h. an dem transzendentalen Apriori orientiert.[1]) Dieses Apriori bezieht sich nicht auf die Anzahl der Fälle, sondern auf das Prinzip der Fälle, mag dies nun eine Einzelheit oder eine Mehrheit bedeuten. Auch die Einzelheit ist, da sie eine Zahlbestimmung ist, auf das Apriori gegründet; denn auch die Zahl ist, da sie eine Kategorie ist, auf das Apriori gegründet.[2])

Damit kommen wir zur Bestimmung des kritischen Geltungswertes, den der Begriff der Einzelheit oder des Einzelnen hat.

Die Bedeutung, die das Einzelne in bezug auf die Erkenntnis hat, wird oft darin erblickt, daß der Letzteren durch das Einzelne die Gegenständlichkeit in unmittelbarer und gleichsam sinnfälliger Weise gewährleistet werde. Dieses einzelne Ding hier, auf das mein Blick fällt, auf das mein Finger hinweist, soll das sein, was in der Erkenntnis zunächst gefaßt werden soll, auf das sich diese zunächst bezieht.[3]) Ganz besonders aber soll es sich um dasjenige Einzelne handeln, das uns im geschichtlichen Leben in charakteristischer Besonderheit, in ausgesprochener und unzweideutiger Singularität entgegentritt. Dieser bestimmte Cäsar, dieser singuläre Beethoven, dieses Bild von Tizian in diesem bestimmten Zusammenhang der Entwickelung sei es, was die historische Erkenntnis zu erkennen und in seiner Singularität festzustellen suche.

[1]) Cassirer, S. 302 Anm. [2]) Cohen, Logik S. 134 ff., S. 143 ff.
[3]) Erenda S. 405.

Aber doch zu erkennen, doch festzustellen, doch begrifflich zu determinieren sucht. Damit ist die Funktion des Urteils und überhaupt der ganze logische Apparat wiederum ins Spiel gebracht. Bei der bloßen Empfindung, etwa der Tastempfindung des Einzelnen, bei dem bloßen Gefühl für eine singuläre Erscheinung soll und kann es nicht bleiben; der persönliche, der intuitive Eindruck, den ich von einer geschichtlichen Gestalt habe, und den ich vielleicht durch Gefühlsäußerungen, durch Ausrufe, durch Gesten u. drgl. wieder- und weiterzugeben mich bemühe, bietet in keiner Weise ein hinreichendes Äquivalent für die Aufgabe der theoretischen Sicherstellung und begriffsmäßigen Bestimmung des betreffenden Tatbestandes. Wie immer es im Einzelnen um den Unterschied zwischen naturwissenschaftlicher und geschichtswissenschaftlicher Begriffsbildung, um den Unterschied zwischen Naturgesetz und Kulturgesetz bestellt sein mag, so handelt es sich doch hier wie dort um die Bildung von Begriffen, um die Bildung von Gesetzen. Wie aber ist diese denkbar ohne die grundlegende Beteiligung der Prinzipien der Erkenntnis, ohne die Funktion des reinen Denkens? In jedem Fall, in jeder Form, unter jeder Bedingung muß das sogenannte Einzelne in den theoretischen Erkenntniszusammenhang hineingenommen werden, sonst ist eine Erkenntnis von ihm nicht möglich. Es muß sich mit ihm eine fundamentale, eine radikale Umwandlung vollziehen, ganz ebenso wie auf dem Felde der Naturwissenschaften eine solche Umwandlung vorliegt. Es bleibt keine Größe irgend wo da draußen, es ist ja selbst eine Begriffssetzung, eine Kategorie,[1]) wie alles Sein, wie alle Gegenständlichkeit. Auch das Einzelne ist nicht nur, wie ARISTOTELES mit Recht zeigt, ein Allgemeines, sondern es ist, wie das Allgemeine eine funktionale begriffliche Determination, die auch ihrerseits zur Konstituierung des Gesamtzusammenhanges der Erkenntnis beiträgt:[2]) es ist eine Kategorie der Geschichtswissenschaft. Damit ist die transzendentale Geltung des Einzelnen dargetan. Zugleich ist damit das Recht dargetan, das die transzendentale Logik an diesem Begriff hat.

Welches der letzte Grund für diese umfassende Geltung und für diesen uneingeschränkten Anwendungskreis der kritischen

[1]) EBENDA S. 406 ff.

[2]) CASSIRER, l. c. S. 303 besonders Anmerkung.

Philosophie ist, werden wir sogleich sehen. Zunächst sei noch festgestellt, daß Cohen die Universalität ihres Machtbereiches ausdrücklich nachweist.

In einem besonderen Kapitel seiner Logik geht er der Frage nach dem „Umfang der Logik" nach. Und wie er für die Souveränität der Logik eintritt, so betont er auch ihre gleichsam quantitativ uneingeschränkte Geltung.[1]) Die kritische Grundlegung beschränkt sich nicht auf die mathematische Naturwissenschaft, nicht einmal auf die Mathematik. Das sind nur einzelne Gebiete, gleichsam besondere Departements der Einheit der Kultur. Gründet sich nicht auch die Erkenntnis der Sittlichkeit, gründet sich nicht auch „das moralische Denken" auf den Gedanken und die Forderung eines Gesetzes? Steht es mit der Erkenntnis der Kunst anders? „Auch auf die Sittlichkeit und auf die Kunst bezieht sich mit Fug das Denken. Auch in der Sittlichkeit und in der Kunst walten Bestimmungen und Regeln, die den Charakter von Gesetzen an sich tragen. Wenn dieses Ansehen kein leerer Schein ist, so müssen diese Regeln auf Grundlegungen sich zurückführen lassen, die zwar unterschieden werden mögen von denen der mathematischen Naturwissenschaft, die aber dennoch den methodischen Wert von Grundlegungen zu behaupten haben. Und wenn jene Regeln der Sittlichkeit und der Kunst auf den Erkenntnissen analoge Grundlegungen zurückführbar sein sollen, so muß das Denken auch auf sie Bezug gewinnen. Denn Grundlagen zu erzeugen, das ist und bleibt die Aufgabe des Denkens. Also muß die Logik auch zur Ethik und zur Ästhetik in Beziehung gesetzt werden."[2]) So gilt es also, die Geltung der Logik für die Geschichtswissenschaften ins Auge zu fassen. In welcher Weise etwa die Mathematik für diese Wissenschaften von durchgreifender Bedeutung ist, bleibe hier ununtersucht. Maßgebend, ausschlaggebend ist der Gedanke, daß „die Grundpfeiler des Denkens ebenso sehr die Voraussetzungen in den Geisteswissenschaften wie in dem Denken der Erkenntnis sind."[3])

Wie könnte es auch anders sein? Läßt sich sittliches Handeln, läßt sich künstlerisches Gestalten anders begreifen, lassen sie sich anders begründen, lassen sie sich begrifflich, theoretisch, wissenschaftlich mit anderen Grundmitteln klarlegen als denen des Denkens, als denen des reinen Bewußtseins? Auch in der Ethik und Ästhetik bilden reine Erkenntnisse die Grundlagen dieser Gebiete. So ergibt sich eine systematische Zuordnung dieser drei Gebiete zu einander. Indem die kritische Grundlegung alle drei Gebiete ihrer Analyse unterwirft, gibt sie, wie schon

---

[1]) Cohen, Logik S. 34. [2]) Ebenda S. 36 f.
[3]) Ebenda S. 41.

oben gesagt wurde, die Grundlegung der Kultur. Allen drei prinzipiellen Grundrichtungen des Bewußtseins legt sie den Grund. Sie legt ihn nach einheitlicher Methode, unter einheitlichem Gesichtspunkt, und sie verbindet so die drei Glieder des Systems der Philosophie zur Einheit des Systems.

c) Daß sie das vermag, verdankt sie einer Idee, deren Bedeutung schon wiederholt berührt wurde, ohne daß sie in der ihr gebührenden prinzipiellen Form zur Hervorhebung gelangt wäre. Bezeichnenderweise stellt COHEN diese Idee wie an den Anfang so auch an das Ende seiner Arbeit. Das ist die Idee der Einheit, die Idee des Systems.

Im genauen Unterschiede zu dem vielverflochtenen Bewußtseinsvorgang des Erkennens erweist sich die Erkenntnis, indem ihre prinzipielle Geltung, indem ihr Begriff ins Auge gefaßt wird, als Einheit.[1]) Das kommt in ihrer Autonomie zum Ausdruck. Wie kann Erkenntnis rein, wie kann sie autonom sein, wie kann überhaupt von dem Begriff der Erkenntnis die Rede sein, wie läßt sich das Denken der Erkenntnis verstehen und eindeutig bestimmen, wenn die Erkenntnis nicht auf Einheit festgelegt, wenn sie nicht im System fixiert wird?[2]) Ohne Einheit vorauszusetzen, ohne die Einheit als Grund anzusetzen, läßt sich Erkenntnis nicht denken, ist auch das Denken der Erkenntnis unmöglich, ist es eine Sache ohne Halt. Ist die Einheit der Erkenntnis das Fundament der Erkenntnis, so ist sie auch die Bürgschaft für die Einheit der Natur, für die Einheit des Alls.[3]) Ist ohne die Einheit, ist ohne das System der Erkenntnis die Erkenntnis ohne Halt, so vermag „erst das System das Ding, den Gegenstand zum Abschluß, zum Zusammenschluß zu bringen", so wird erst durch das System der Begriff des Gegenstandes als des Gegenstandes der Wissenschaft bestimmt.[4]) Und daraus, daß das System den Gegenstand der Wissenschaft, die Wissenschaft in ihrer Gegenständlichkeit, in ihrer Sein-heit bestimmt, ergibt sich mit voller begrifflicher Bestimmtheit, daß das System im Sinne der Grund-Kategorie aufzufassen ist, daß es als Grund-Kategorie gilt, daß es die Funktion der Grund-Kategorie übt.[5])

[1]) EBENDA S. 2f. [2]) EBENDA S. 50, 75f., 116.
[3]) EBENDA S. 150. [4]) EBENDA S. 290 ff.
[5]) EBENDA S. 280 ff.

Welches ist nun der tiefste, der fundamentalste Grund für diese unaufhebbare und unaufgebbare Einheitsauffassung, für diese Konstituierung des Seienden unter dem Gesichtspunkt der Einheit? Diese Frage ist noch zu beantworten. Alle Einheitsauffassung ist nur Ausdruck der Einheit des wissenschaftlichen Bewußtseins, der Einheit der Vernunft. Die Einheit des wissenschaftstheoretischen, die Einheit des ethischen, die Einheit des ästhetischen Bewußtseins, das sind alles nur Derivate, Abzweigungen aus dem Prinzip der Einheit, die die Hypothesis aller besonderen Einheiten, aller Einheiten als Besonderungen, aber nicht als Besonderheiten, nicht als Selbständigkeiten, bedeutet. „Darauf aber kommt es für die Einheit des Kulturbewußtseins an, daß die verschiedenen Arten der Gesetze und der Inhalte nicht in ihrer Verschiedenheit ausgelöscht und in eine neue Art von Gesetz und Inhalt verwandelt sind, sondern daß ihre Verschiedenheit gegen einander frei und kraftvoll sich behaupte: und daß dennoch diese Verschiedenheit in einer neuen, der eigentlichen Einheit zur Versöhnung und zur Vermählung gelange.“ [1])

Wenn es also auch nötig ist, für den Zweck einer eingehenden philosophischen Kritik und Grundlegung die drei Gebiete des Bewußtseins zu sondern und ein jedes derselben für sich zu untersuchen, um die für dasselbe charakteristischen Gesetzlichkeiten darzustellen und zu beleuchten, so darf über dieser Verfahrungsweise nicht der Gedanke übersehen werden, daß die drei Gebiete nur Teile einer übergreifenden Einheit, daß sie Ausschnitte aus einem systematischen Ganzen sind. Richtet man den Blick auf diese Einheit, auf diesen Zusammenhang der drei Gebiete des Bewußtseins, so entsteht für die systematische Philosophie ein neues bedeutungsvolles Problem. Der Gegenstand desselben ist die Einheit des Kulturbewußtseins. Ihre Untersuchung bildet den Aufgabenkomplex einer besonderen philosophischen Disziplin, der Psychologie.

Diese Bezeichnung »Psychologie« ist nicht mißzuverstehen. Was gemeint ist, hat schlechterdings nichts mit dem zu tun, was sonst unter diesem Namen verstanden wird. Wert und Eigenart ihrer Konzeption bestehen nicht in dem Abschnitt, den diese Psychologie innerhalb der Physiologie bildet. Könnte sich die Psychologie nur dadurch am Leben erhalten, und könnte sie nur dadurch ihre Anerkennung als Wissenschaft gewinnen, daß sie mit der Physiologie in irgend eine Verbindung gebracht wird, so würde sie

[1]) Ebenda S. 520.

damit aufhören, zur Philosophie zu gehören, geschweige Philosophie zu sein.[1])

Wert und Eigenart jener ins Auge gefaßten Psychologie bestehen vielmehr in dem Problem der Einheit des Kulturbewußtseins. Damit ist der Psychologie nicht nur ein neues Gebiet zur Verwaltung abgesteckt, sondern sie gehört, indem sie das Problem der Einheit der Kultur zu verwalten hat, unbedingt zum System der Philosophie. Sie ist der vierte, abschließende Teil dieses Systems: „Die drei Glieder, die voraufgehen, behandeln drei Objekte: die Natur, die Kultur der Sittlichkeit und die Kunst. Die Psychologie allein hat zu ihrem ausschließlichen Inhalt das Subjekt, die Einheit der menschlichen Kultur.“[2])

Wenn diese systematische Psychologie der Kultur die Einheit des Bewußtseins in der Verschiedenheit seiner Richtungen, die in der Verschiedenheit der Kulturrichtungen zum Ausdruck kommen, als wahre und lebendige Einheit zur Beschreibung und zur Bestimmung zu bringen hat,[3]) so ist diese Einheit streng und sorgsam von derjenigen Einheit zu unterscheiden, von der die Logik handelt, von der Einheit des Denkens als des Denkens der Erkenntnis. Das bedeutet nicht etwa die Zurückdrängung der Logik oder ihre Unterordnung unter jene Psychologie in dem Sinne, daß jene systematische Kulturpsychologie nach anderen als logischen Gesichtspunkten, nach Gesichtspunkten, die von der kritischen, der transzendentalen Logik unabhängig sind, zu entwickeln wäre. Im letzten Grunde ist diese Psychologie nichts Anderes, sie darf nichts Anderes sein als transzendentale Logik der Kultur, Kultur im Sinne der Einheit verstanden: Sie ist die nicht auf ein einzelnes Gebiet, sondern auf die Kultur überhaupt bezogene kritische Begründung derselben.

Damit aber ist wiederum, und jetzt auf der höchsten Spitze der Entwicklung der Philosophie Cohens, die grundlegende Geltung des kritisch-logisch-systematischen Begründungsgedankens, die Autonomie des kritisch-systematischen Logos anerkannt und dargelegt. Betonte Cohen zu Beginn seiner Ausführungen diese Autonomie des Logos und diese methodische Grundgeltung der Logik, war ihm dann dieser Gedanke der Leitstern für den Ausbau seiner Philosophie, so entläßt er uns mit der Mahnung, die Autonomie des Logos und der Logik auch im Problemgebiet der einzelnen philosophischen Disziplinen nicht außer Acht zu lassen. „Was Einheit bedeutet, das lehrt allein die Logik. Diesen Weg der Einheit

[1]) Ebenda S. 15f. [2]) Ebenda S. 16. [3]) Ebenda S. 520.

haben Parmenides und Plato der Philosophie und der Wissenschaft gewiesen. Die Einheit der Logik ist daher die unumgänglichste Voraussetzung der Psychologie. Und indem sie als solche sich betätigt, erweist sie sich zugleich als die Voraussetzung der Einheit des Systems der Philosophie." [1])

4. Alois Riehl.

Auch die hier eingeflochtene Darstellung des „Philosophischen Kritizismus", wie ihn Riehl vertritt und in seinem gleichnamigen Hauptwerke im Einzelnen entwickelt hat, muß absehen von der Berücksichtigung solcher Partien dieses Systems, die nicht unmittelbar in den Zusammenhang der vorliegenden Arbeit hineingehören. Sie muß besonders absehen von der für Riehl charakteristischen Betonung der realistischen Gegenseite des Kritizismus; sie muß über die Hervorhebung desjenigen Anteils hinweggehen, den nach ihm die Objekte an der Möglichkeit allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnis besitzen. Das sind Momente, durch die sich Riehl von einer solchen „idealistischen" Interpretation entfernt, die die Konstituierung der Erkenntnis ausschließlich dem „Subjekt" anvertraut, und als deren Prototyp Fichte und Schopenhauer gekennzeichnet werden.[2]) Diese Art von idealistischer Auffassung des Kritizismus trägt, so zeigt Riehl, alle Merkmale der Spekulation und der subjektivistischen Konstruktion; sie ist im Grunde subjektivistische und psychologistische Metaphysik. —

Für unseren Zusammenhang ist zunächst die energische Abweisung wichtig, welche die Metaphysik erfährt, falls sie mit dem Anspruch auftritt, eine eigene, selbständige Geltungsordnung darzustellen. Zwar das „Metaphysische" soll nicht geleugnet werden. Eine solche Verneinung überschritte die Kompetenz der kritischen Philosophie in der gleichen Weise, wie die Bejahung sie überschritte. In beiden Fällen würde die Philosophie wieder zum Dogmatismus. Aber trotzdem bleibt es dabei, daß eine Theorie des Metaphysischen zu den unmöglichen Unternehmungen gehört, daß jede Metaphysik dem Gebiet des Wahnes zuzurechnen ist.[3]) Die Philosophie

[1]) Ebenda S. 520.

[2]) Alois Riehl, Der Philosophische Kritizismus, Geschichte und System, I. Band., 2. Aufl. 1908. S. 495 f., 551 f., besonders 512 ff. und 561 ff. u. ö.

[3]) Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, 1904, 2. Aufl. S. 5.

hat davon Abstand zu nehmen, metaphysisch zu sein und hinter den Dingen Dinge zu suchen.

An die Stelle der dogmatischen, der spekulativen Aufgabe der Philosophie hat die kritische zu treten, wie sie von KANT ihr zugewiesen worden sei. In dieser kritischen Bedeutung ist sie die Lehre von der Wissenschaft, der Erkenntnis selbst. Sie ist Erkenntniswissenschaft. Sie forscht nach den Quellen der Erkenntnis, ermittelt ihre Bedingungen und bestimmt ihre Grenzen. In diesem Sinne ist und bleibt sie Grundwissenschaft.[1]) In diesem Sinne unterscheidet sich auch die wissenschaftliche, die kritische Philosophie von der Metaphysik. Das hat HERMANN HELMHOLTZ mit genialer Klarheit erkannt, er, der ebenso sehr ein Gegner der Metaphysik war, wie er es als die unveräußerliche, in jedem Zeitalter und unter jeglicher Wissenschaftsentwickelung wieder gültige und notwendige Befugnis der Philosophie erachtete, daß sie die Kritik der Erkenntnisquellen auszuüben und den Maßstab der geistigen Arbeit festzustellen habe.[2]) Damit hat HELMHOLTZ die Bedeutung der Kantischen Absicht und Leistung anerkannt, wie er auch der Erste gewesen ist, der es aussprach, daß KANTS Ideen noch leben, und daß man unter Lossagung von der spekulativen Naturphilosophie auf KANT zurückgehen müsse.[3])

Besteht aber darin die charakteristische und entscheidende Aufgabe der wissenschaftlichen Philosophie, grundlegende Theorie der Wissenschaft zu sein, dann ist damit implicite die unauflösliche Verbindung und Wechselwirkung von Philosophie und positiver Wissenschaft, von Kritik und Forschung ausgesprochen.[4]) Ebenso wie die Philosophie sich an das Faktum der empirischen Forschung zu halten hat, so braucht auch die Wissenschaft die Philosophie, um sich Klarheit über ihren Begriff, Einsicht in ihre Voraussetzungen, Bestimmung ihres Geltungswertes zu verschaffen, und besonders um diejenigen Bedingungen zu entwickeln, unter denen die Erfahrung Erkenntnis wird. „Das beständige Zusammenwirken

---

[1]) RIEHL, Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie. Eine akademische Antrittsrede. 1883. S. 38, u. ö.

[2]) RIEHL, ¡Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant. Kantstudien IX, Heft 1/2, 1904. S. 264, 284 u. ö.

[3]) EBENDA, S. 261. Helmholtz in dem Vortrag über „Das Sehen des Menschen“ aus dem Jahre 1855.

[4]) EBENDA, S. 284; ZUR EINFÜHRUNG S. 262 f.

von Forschung und Philosophie, ihre wechselseitige Ergänzung ist das eine, das beiden not tut."[1])

Ist in diesem bestimmten Sinne die Aufgabe der Philosophie festgelegt, so ist damit auch das Verfahren gegeben, um diese Aufgabe zu lösen. Ein Punkt von besonderer Wichtigkeit. Aus der neuen Aufgabebestimmung, die der Philosophie durch Kant zu Teil ward, ergibt sich die neue Methode, ergibt sich der ganz spezifische Weg, den die kritische Philosophie zu verfolgen hat. „Wesentlicher noch als die Entdeckung neuer Wissenselemente ist für den Fortschritt des Erkennens die Auffindung neuer Methoden."[2]) Diese Methode ist die transzendentale, ist die kritische. „›Transzendental‹ bedeutet bei Kant etwas sehr Nüchternes, kein Ding oder Überding nämlich; nichts, was die Erfahrung überfliegt, sondern einfach das, was sie begründet, genauer die Methode der Begründung."[3]) Mit aller Entschiedenheit ist diese Untersuchungsart zu unterscheiden und in ihrer Selbständigkeit zu wahren gegenüber der psychologisch-genetischen. Diese hat es mit den Entstehungsgründen der Erfahrung zu tun; sie ist die Theorie der Vorstellungsbildung, der Erwerbung und Entwicklung der Begriffe. Auf diese Punkte richtet sich die transzendentale Fragestellung nicht. Es handelt sich darum, die Gültigkeit des Gedachten zu prüfen; es handelt sich darum, gerade von der Subjektivität des Denkens, von der subjektiven Seite des Erkenntnisvollzuges abzusehen, und über die Wahrheit und objektive Gültigkeit der Begriffe zu entscheiden. Das vermag keine Psychologie zu leisten. Keine Psychologie kann als Ersatz für die Transzendentalphilosophie oder gar als die ihr logisch übergeordnete Disziplin gelten. „Wohl aber ist umgekehrt die psychologisch-genetische Untersuchung von der Lösung der kritischen Aufgabe in einem gewissen Umfange abhängig. Denn die Begriffe, durch die wir die innere Erfahrung denken, sind dieselben Erkenntniselemente, durch welche die äußere Erfahrung in ihren allgemeinen Gründen begreiflich wird. Eine Theorie dieser gemeinsamen, logischen Grundlagen aller Erfahrung bildet das Ziel der Erkenntnislehre, — einer objektiven, nicht subjektiven Wissenschaft. Kant zuerst hat das Verhältnis beider Aufgaben richtig erfaßt, und die kritische in der ihr gebührenden, von irgend welcher psychologischen Theorie unabhängigen Selbständigkeit hingestellt."[4]) So kann auch kein psychologisches Moment, und riefe man sogar das Gefühl der Überzeugung zu Hilfe, den Beweisgrund für die Wahrheit einer Erkenntnis, das Kriterium für ihre objektive Gültigkeit abgeben. Das Evidenz-

---

[1]) Zur Einführung S. 263, vgl. auch Kritizismus S. 413, 415 u. ö.
[2]) Kritizismus S. 251. [3]) Ebenda S. 403. [4]) Ebenda, S. 213.

gefühl ist ein Ausdruck der subjektiven Notwendigkeit, es ist ein Ausdruck dafür, daß irgend ein Mensch persönlich von irgend einer Sache überzeugt ist, daß in ihm ein bestimmter, subjektiver Bewußtseinszustand vorliegt. Aber KANT hat stets „die Berufung auf subjektive, es sei uns eingepflanzte oder aus der Organisation unseres Geistes stammende Notwendigkeit zum Beweis für objektive Gültigkeit so nachdrücklich wie möglich verworfen. — Und daran hat man festzuhalten, um auch nur das Problem seiner „Kritik" geschweige denn ihre Lehren richtig zu verstehen; denn in der Unterscheidung der objektiven Notwendigkeit von jeder, irgendwie gearteten subjektiven liegt der Schlüssel zu ihrem Verständnis."[1])

Die Unterscheidung der objektiven Notwendigkeit von der subjektiven bedeutet die Trennung der Kritik von Psychologie und Anthropologie. In wiederholten Ausführungen wird das prinzipielle Verhältnis beider Untersuchungsarten, der psycho-physiologisch-anthropologischen auf der einen und der kritisch-transzendentalen auf der anderen Seite, dargelegt.[2]) Dabei tritt keineswegs eine Unterschätzung oder Mißachtung gegenüber der Psychologie und Anthropologie zu Tage. RIEHL weist anerkennend auf das tiefe psychologische Verständnis KANTS hin, das sich in der „subjektiven Deduktion" der Erfahrung geltend macht.[3]) Aber trotz aller dieser Anerkennung ist doch hier, wo es sich um das Problem der Grundwissenschaft handelt, zu betonen, daß alle Psychologie und Anthropologie für KANT eine empirische, zunächst nur pragmatische Wissenschaft ist, „deren weitere Fortschritte er von der vergleichenden Methode der Naturwissenschaft erwartet. Nur vorläufig sei die Psychologie als Gegenstück einer allgemeinen oder philosophischen Naturwissenschaft ins System der philosophischen Wissenschaften einzureihen. Ihre fernere Entwickelung werde sie vielmehr den Naturwissenschaften anreihen. Man werde, prophezeit KANT, Reisen unternehmen, um den Menschen kennen zu lernen, wie man ehedem Reisen unternahm und noch unternimmt, um die übrige Tierwelt zu erforschen. Der Mensch ist ein Objekt der Naturforschung, Anthropologie ist Naturwissenschaft. Daher bestreitet KANT den anthropologischen Charakter der Kritik. Er erklärt, sich an das transzendentale halten zu wollen, und dasjenige, was psychologisch d. i. empirisch sein möchte, ganz beiseite zu setzen. Die Erkenntnis des Empirischen überhaupt kann nicht selbst als empirische Erkenntnis angesehen werden, sie gehört zur Untersuchung des Begriffs einer jeden Erfahrung."[4])

So führt die kritische Methode nicht durch die Psychologie der Sinne, sondern durch die Analysis der Erkenntnis.[5]) Die

---

[1]) EBENDA. S. 305 f; vgl. auch S. 502, 503 Anmerkg.

[2]) so besonders S. 380 ff., dann 414 f., 502, 578 f. u. ö. Vgl. auch MENZER, Kants Lehre von der Entwickelung a. a. O. S. 397.

[3]) z. B. in dem Aufsatze über Helmholtz S. 268 u. ö.

[4]) KRITIZISMUS S. 381 f. [5]) EBENDA S. 415; auch im Original gesperrt.

kritische Untersuchung stellt eine in sich gegründete, ihrer eigenen Gesetzlichkeit folgende logische Geltungsordnung dar; sie geht nicht von psychologischen Betrachtungen, sondern vom Begriff des Bewußtseins aus.

Aber diese Geschlossenheit und Selbständigkeit des kritischen Beweisganges ist, wie der Psychologie gegenüber, so auch gegen jeden Versuch aufrecht zu erhalten, welcher die Vernunftkritik in eine Abhängigkeit von irgend welchem äußeren Dasein, von irgend einer raum-zeitlichen Existenz bringen will. Die Existenz der Dinge ist zunächst gar kein Problem für den kritischen Beweisgang. „Die Aufgabe der Kritik ist nicht der Beweis des Daseins, sondern der Erkennbarkeit der Dinge und zwar ihrer Erkennbarkeit a priori, aus bloßen Begriffen.“[1]) „Ihre Frage ist weder metaphysisch, noch psychologisch, sie ist kritisch. Sie will nicht das Dasein der Dinge beweisen oder ihr Wesen ergründen, noch will sie die Vorstellungsbildung des Näheren erklären, oder selbst nur eine vollständige, auch die empirische Erkenntnis umfassende Theorie der Wissenschaft erstreben. Sie ist auf Kritik der reinen Erkenntnis gerichtet.“[2])

Geht somit der kritische Beweis von dem Begriff der Erkenntnis aus, so bleibt noch zu erwägen, nach welchem Gesichtspunkt er verläuft, an welchem Prinzip die Beweisführung, der Gang selber orientiert ist. Dieser Gang, diese Durchführung ist mit dem Ausgangspunkt bereits gegeben. Denn „Begriff der Erkenntnis“ bedeutet genauer Einheit der Erkenntnis, bedeutet die zur Einheitlichkeit begriffsmäßig erhobene Erkenntnis. Nicht von dieser oder jener Teilerkenntnis her ist der Ausgang zu nehmen, nicht die psychologische Mannigfaltigkeit von Vorstellungen bildet den Anfang, d. h. den prinzipiellen Anfang der Analyse. Bei solchem Vorgehen wäre weder die systematische Kritik noch eine die systematischen, die grundlegenden kategorialen Geltungswerte herausarbeitende Kritik möglich. Vielmehr gilt es, die Kritik sofort dem Gesichtspunkt der einheitlichen logischen Gesetzmäßigkeit und der gesetzmäßigen logischen Einheit des Bewußtseins zu unterstellen, wenn anders jene soeben bezeichneten Momente der Kritik, an die sowohl deren wissenschaftliches Schicksal als auch deren wissenschaftliche Eigenart geknüpft sind, erreicht werden sollen: Der synthetischen Einheit des Bewußtseins sind die synthetischen Anschauungsformen Raum und Zeit unterworfen. Diese Einheit des Bewußtseins ist aber zugleich Grund der Kategorien.[3]) Die Ein-

[1]) Ebenda S. 570. [2]) Ebenda S. 579. [3]) Ebenda S. 506.

heitsfunktion des Bewußtseins ist das Prinzip der Deduktion.[1]) Ja, „ohne ein Bewußtsein, das sich in der Auffassung und Festhaltung der Eindrücke als eines und dasselbe weiß, — keine Wahrnehmung. Die Erhaltung des Bewußtseins und das Wissen um seine Erhaltung ist die oberste Bedingung der Vereinigung der Vorstellungselemente zu wirklichen Vorstellungen, die Apperzeption die Bedingung der Apprehension und Reproduktion. Ohne Denken keine Anschauung, ohne Selbstbewußtsein keine Wahrnehmung anderer Dinge. Dieses Gesetz der übergreifenden Einheit nennt KANT die synthetische Einheit der Apperzeption.“[2])

Sind aber Wahrnehmungen, Anschauungsformen, Kategorien in der Einheit des Bewußtseins gegründet, ist diese das Deduktionsprinzip für jene, so ist damit das Verhältnis gegeben, daß die Erscheinungen ihrer formalen, ihrer logischen Seite nach zu jener Einheit besitzen. Denn die Erscheinungen sind ihrer formalen, logischen Geltung nach durch die reinen Anschauungen im Zusammenhang mit den Kategorien konstituiert. Und so sind sie in der Einheit des Bewußtseins gegründet. „Erscheinungen sind auf Bedingungen, oder sagen wir richtiger, auf die Bedingung eingeschränkt, welche die Einheit der Apperzeption möglich macht, d. h. die Verhältnisse der Erscheinungen müssen konform sein dem Gesetze der synthetischen Einheit des Bewußtseins. Dinge und Vorgänge, die der gesetzlichen Bewußtseinseinheit widersprächen, könnten garnicht in unser Bewußtsein gelangen, sie wären für uns nicht vorhanden.“[3]) Und so ergibt sich, daß der systematische Grundcharakter der Erscheinungen aus der Einheit und Erhaltung des Bewußtseins folgt.[4])

Allerdings fügt nun RIEHL hinzu, und dies ist für seinen Standpunkt charakteristisch, daß die Einheit des denkenden Bewußtseins nur die allgemeine Einheit und Systematik der Erfahrung bedinge und bewirke. „Nur die Gesetzlichkeit der Natur überhaupt läßt sich aus der Bewußtseinseinheit begründen. Auf mehr als die Natur ihrer allgemeinen Form nach geht die Deduktion nicht. Die besonderen Gesetze der Natur, die bestimmten Verhältnisse und Gestalten, in denen jene erscheinen, lassen sich aus der logischen und sinnlichen Form des Bewußtseins allein nicht begreifen. Sie enthalten das rein empirische, dem Bewußtsein gegebene Erkenntnismaterial, den Gehalt des Wissens.“[5]) Aber die prinzipielle Priorität der Einheit des Bewußtseins, ja man muß sagen: die logische Superiorität dieser Einheit ist doch auch den besonderen Gesetzen gegenüber zu wahren und zu beachten. Denn diese besonderen Gesetze sind der allgemeinen Einheit des Bewußtseins logisch eingeordnet; und insofern als sie in den allgemeinen Be-

---

[1]) EBENDA S. 507. [2]) EBENDA S. 510. [3]) EBENDA S. 513f.
[4]) EBENDA S. 581. [5]) EBENDA S. 581.

griffen apriori begriffen sind, ist jedes von ihnen zugleich apriori bestimmt. „Die allgemeinen Gesetze der Erfahrung und Natur, die Grundsätze des reinen Verstandes enthalten das a priori erkennbare Schema der besonderen Naturgesetze. Ihr Beweis gibt zugleich die logische Grundlage für den Beweis der empirischen Gesetze. So ist der apriorische Beweis der Beharrlichkeit der Substanz der Obersatz des naturwissenschaftlichen Beweises der Erhaltung der Materie." [1])

Die transzendentale, die objektive, auf die Begriffe selbst gerichtete Weise der Untersuchung ist nicht auf die Kritik der theoretischen Vernunft beschränkt. Auch die Kritik der praktischen Vernunft weist ebenso wie die der Urteilskraft jede Rücksicht auf Anthropologie und Psychologie zurück. Jene, die Kritik der praktischen Vernunft, macht nicht das Erlebnis des das Gute wollenden Willens, macht nicht das psychologische Individuum zum Objekt ihrer Untersuchung; sondern ihr Gegenstand ist der Begriff des sittlichen Willens; dessen Gesetzmäßigkeit untersucht sie dem Prinzip, der Form, nicht der Materie, nicht der einzelnen Wollung nach; genau so wie die theoretische Kritik die Form der Erkenntnis, nicht die einzelnen, veränderlichen und schwankenden Inhalte des Erkennens betrachtet.[2]) Diese, die Kritik der Urteilskraft, entwickelt in ihrem ersten Teil, der Kritik der ästhetischen Urteilskraft, nicht die subjektiven, psychologischen Zustände, unter denen und in denen das Gefühl des Schönen entsteht, erlebt und gestaltet wird, sie sind nicht das punctum saliens der Deduktionen,[3]) sie entwickelt vielmehr die Bedingungen des ästhetischen Urteils, sie untersucht den Prädikatsbegriff des Urteils über das Schöne. Das entscheidende Problem liegt in der Frage, wie mit dem singulären Charakter des ästhetischen Urteils dessen Allgemeingültigkeit zu verbinden sei. Es handelt sich also um ein logisches Pro-

[1]) Ebenda S. 582.

[2]) Ebenda S. 578f.; vgl. auch die durch Riehl entscheidend beeinflußten Untersuchungen von Carl Müller-Braunschweig, Die Methode einer reinen Ethik, Kantstudien 1908, Ergänzungsheft Nr. 11 und Kurt Sternberg, Beiträge zur Interpretation der kritischen Ethik, Kantstudien 1912, Ergänzungsheft Nr. 25, besonders das zweite Kapitel.

[3]) Eine solche psychologische Interpretation vertritt neuerdings Berthold von Kern, Einleitung in die Grundfragen der Ästhetik, Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft, Nr. 4, 1913, S. 33. Eine Darstellung der Entwickelung der anfänglich psychologischen zur transzendentalen Fragestellung der Kr. d. Urteilskraft von Windelband, Einleitung zu seiner Ausgabe der Kr. d. U. in der Akademieausgabe V, 1913, S. 516f.

blem, um die Analyse der logischen Struktur des Geschmacksurteils. Die gleiche objektive, transzendentale Beweisführung vollzieht der zweite Teil, die Kritik der teleologischen Urteilskraft, in der Bestimmung der logischen Dignität, die der Zweckbegriff in Bezug auf die Erkenntnis der Welt des Organischen besitzt.[1]) — —

Die übergreifende Einheit der kritischen Methode bedingt und gewährleistet die Einheit der Philosophie; sie bedingt und gewährleistet die systematische Verbindung der Glieder der Philosophie zur Einheit. Das System der Philosophie ist in nichts Anderem begründet als in der systematischen und systematisierenden Einheit der Methode, die selber nichts Anderes ist als der methodische Ausdruck für die Einheit der Apperzeption, für die Einheit des Bewußtseins, in der sich die kritische Philosophie zusammenfaßt, auf die sie sich stützt, und deren ideelle Gesetzmäßigkeit sie in den verschiedenen Richtungen aufdeckt, in denen diese Gesetzmäßigkeit in alle Gebiete der Kultur ausstrahlt.

---

[1]) Riehl, Kritizismus S. 579. — Erst in letzter Stunde, im Moment, da die Drucklegung dieser Arbeit abgeschlossen ist, gelang es mir, eines Buches habhaft zu werden, um das ich mich wiederholt vergeblich bemüht hatte. Es ist dies die Studie von Friedrich Kuntze, Die kritische Lehre von der Objektivität. Versuch einer weiterführenden Darstellung des Zentralproblems der Kantischen Erkenntniskritik. Heidelberg, 1906. — Diese Untersuchung gehört zu dem Wertvollsten, was in den letzten Jahren zur Klarstellung und Vertiefung des Begriffes der Objektivität erschienen ist. Hätte mir diese bedeutende Leistung eher zur Verfügung gestanden, so hätte ich bei der von mir jetzt mit Freude festgestellten Übereinstimmung in grundsätzlichen Punkten, besonders in dem 2. Hauptteil meiner Arbeit, auf sie Bezug nehmen können.

Personenregister.

Aenesidem-Schulze 188.
Aristoteles 22, 157, 244.
Avenarius 60.

Baader 83.
Bacon, Francis 61.
Bauch 13, 35, 58, 61, 72, 115, 122, 136, 142, 164, 188, 191, 205, **217** ff.
Bergmann, Hugo 200.
Bergson 16, 44, **76** ff., 148.
Bloch 61.
Bolzano 190, **200** f., 202, 204.
Bonaventura 50.
Boutroux 61.
Buzello 72.

Carlyle 93.
Carus 61.
Cassirer 45, 109, 110, 140, 191, 223, 242, 243, 244.
Cohen 2, 8, 41, 54, 101, 123, 163, 165, 191, 205, **225** ff.
Cohn, Jonas 115, 166, 167.

Demokrit 8.
Descartes 100, 101, 165, 175, 191.
Dewey 61.
Diels 8.
Dilthey 16, 23, 26, 39 f., 59, **84** ff., 241, 242.
Drews 50.
Du-Bois 83.

Eisler 86, 137, 148.
Erdmann, Benno 106, 122, 136, 182.
Ernst 159.
Euklid 111, 112.
Ewald 186.

Falckenberg 4, 174.
Fechner 49.
Fichte, J. G. 13, 14, 83, 114, **130** ff., **168** ff., 174, 178, 179, 180, 182, 184, 186, 187, 189, 191, 213, 220, 221, 249.
Franck 93.
Frischeisen-Koehler 23, 61, **85** ff., 92, 166, 241.

Galilei 117.
Görland 157, 205, 236, 241.
Goethe 71.
Gomperz 51, 54.
Gotthardt 200.

Hamann 83.
Hartmann, Ed. v. 47, 49, 103, 104, 113, 117.
Hartmann, Nikolai 58, 160, 205, 232.
Hegel 8, 9, 13, 30, 56, 84, 113, 114, 191, 192.
Helmholtz 83, 250.
Hensel 21, 28.
Herder 30, 83.
Höfler 200.
Hönigswald 72, 107, 108, 109, 110, 129, 166, 242.
Humboldt, W. v. 93.
Hume 29, 35, 235.
Husserl 45, 190, **201** ff., 204.

Jacobi, Fr. H. 83.
Jacoby, Günther 61.
James 61, 137.
Jonier 44.
Jordan 61.

Kabitz 168.
Kant 8, 11, 20, 43, 48, 54, 55, 58, 59, 61, 71, 81, 82, 94, 95, 99, 103, 108, 111, 112, 113, 114, 125, 126, 127, 131, 133, 143, 144, 145 f., 149, 150 f., 155, 157, 158, 159, 163, 164, 168, 169, 172, 173, 181, 186, 187, 188, 189, 190, 191, **192** ff., 202, 204, 220, 221, 222, 225, 226, 227, 232, 237, 241, 250, 251, 252, 253, 256.
Kern, B. von 128, 255.
Kinkel 241.
Kroner 80, 84.
Krueger 51.
Kuntze 256.

Lange, Fr. Alb. 149, 163.
Lanz 192, 202.
Lapp 212.
Lask 4, 10, 111, 167, 172, 190, 204, **216** f., 220, 221.
Lasson, Ad. 34.
Lasson, G. 9, 56, 114.
Leibniz 30, 145, 191.
Levy, Heinrich 180.
Liebert 49, 50, 188.
Liebmann, O. 113.
Linné 124.
Loew 58.
Lorenz 61.
Lotze 4, 83, 122, **173** ff., 182, 184, 190, 201, **204** ff., 216.

Mach 60, 72.
Marburger Schule 85, 205, **223** ff., 238.
Marck 205.
Medicus 13, 168, 169, 187, 188.
Melanchthon 93.
Menzel 169, 172, 188.
Menzer 30, 112, 187, 252.
Meyer, R. M. 18.
Müller-Braunschweig 255.
Münch 92, 109, 111, 217, 242.
Münsterberg **179** ff.

Natorp 9, 10, 14, 114, 191, 205, 234, 236, 241.
Nelson 113.
Neufichtianismus 14, 213, 220.
Neuhegelianismus 192.
Neukantianismus 113, 114, 186, **224**, **228** ff., **238** ff., 241.
Newton 13, 111, 117, 118.
Nietzsche 18, 32, 63, 72, 138, 217.

Parmenides 233, 249.
Paulsen, Friedr. 24 f., 49.
Pico v. Mirandula 48 f.
Platon 8, 128, 160, 165, 191, **204** ff., 232, 233, 249.
Plotin 49.
Pollack 124.
Pragmatismus 16, **38** ff., **58** ff., 72, 137, 167, 184.
Protagoras 61.

Ranke 93.
Rehmke 108, 113, 183.
Reinhold 187.
Rickert 2, 118, 190, **208** ff., 216, 217, 220.
Richter, Raoul 35, 72.
Riehl 35, 100, 118, 136, **144**, 165, 187, 188, 191, **249** ff.

Ssalagoff 200.
Salomon 241.
Sigwart 41, 105, 141, 235.
Simmel 242.
Spinoza 49, 50, 51, 52, 105, 120.
Switalski 61, 137.
Schelling 83, 114.
Schiller-Oxford 61, 72.
Schleiermacher 58, 93.
Schmidt, Ferd. Jak. 43.

Schopenhauer 35, 63, 222, 249.
Schultz, Jul. 59.
Schwarz, Herm. 24, 25.
Stadler 155, 159.
Stammler, Rud. 185, 241.
Steenbergen 44, 80.
Stein, Arthur 84.
Sternberg, Kurt 56, 110, 111, 129, 218, 242, 255.

Tocqueville 93.

Unger 83.
Uphues 109.

Vaihinger 16, 24, 59, 61, 62 ff., 120, 127 ff., 129, 137, 196.
Virchow 83.
Vorländer, Karl 205.

Windelband 5, 13, 21, 137, 173, 190, 204, 205, 209, 216, 220, 221, 255.
Wundt, Wilh. 24, 29, 106.

Zeller 122.

Sachregister.

Abbild 46.
Absolute, das 45, 80, 158, 181, 185, 186.
Abstraktion 75, 217.
Aesthetik 240, 245, 255.
Aktivität 78.
Allgemeines 244.
Allgemeingültigkeit 242.
Als Ob 16, 62 ff., 127.
Analysis 76, 252.
Anpassung 74.
Anschauung, intellektuelle 83.
Anthropologie 252.
Apperzeption 103, 195, 220, 254.
Apriori 59, 87, 94, 172, 219, 221, 239, 240, 242.
Assoziation 119 f.
Aufgabe 234.
Ausdruck 202.
Außenwelt 88.
Autonomie 16, 32, 61, 100 f., 137, 182 ff., 190 ff., 218, 226, 231, 248.

Begreiflichkeit 143 ff.
Begriff 79.
Begründungszusammenhang 10.
Besonderheit 90.
Bewertung 38.
Bewußtheit 231.
Bewußtsein 221, 223, 229, 231, 253, 254.
Bewußtsein, historisches 85.
Beziehung 183.
Biologie 19, 60, 62, 219, 239.
Biologismus 19, 60, 72, 208, 209, 210, 218.

Darwinismus 71.
Deduktion 20, 99, 140 ff., 186, 189, 194, 221.
Denken 35, 68, 114.
Denknotwendig 182.
Deskription 27.
Dogmatismus 149, 158, 174, 181, 192, 218, 223, 232, 249.
Dualismus 3, 46, 217.
Dynamismus 79 f.

Eid 68 f.
Einbildungskraft 221.
Einfühlen 81.
Einheit 33 ff., 103, 107, 143, 145, 156 f., 167, 186, 187, 189, 193, 229, **246** ff. (vgl. auch „System").
Einzelheit 243.
élan vital 79.
Empfindung 65 f., 105, 166, 220, **228** f. 244.
Empirismus 59, 81.
Endzweck 132, 152.
Entelechie 157.
Entwicklung u. Entwicklungsgeschichte **26** ff., **28**, 37 f., 59, 75, 86, 112.
Erdichtung 67.
Erfahrung **150** ff., 186, 188, **228**, 251.
Erkennen 42, 98.
Erkenntnis 16, 25, **31** ff., 45 ff., 73, **98** ff., 134, 162, 165, 174, 202, 222, 226.
Erkenntniskritik und -theorie 103, 113, 129, 130, 136, 211, 250.
Erleben 15 f., 19, **24**, **28** ff., 63, 80 ff., **84** ff., 160, 180, **209** ff., 221.
Erscheinung 222, 254.
Ethik 178, 218, 240, 245.
Evidenz **105** f., 213, 251.

Fiktion **67** ff., **126** ff., 129.
Finalität 47.
Freiheit 68 f., 143, 145, 168, 180.

Ganze 152.
Gefühl 52, 56, 171, 213. 251.
Gefühlsphilosophie 55, 83.
Gegebenheit (vgl. auch Sein) **166**, 214, 233, 244.
Gegenstand 232, 234 f., 243.
Gegenüberstellen 8.
Geltungsdogmatismus 13, 15.
Geltungsirrationalismus 70, 76, 190.
Geltungskritik 13.
Geltungsordnung 11, 15, **97** ff.
Geltungsmetaphysik 13.
Geltungspsychologismus 14.
Geltungsrationalismus 17.
Geltungstheoretik 13, 15.
Genesis 27, 42.
Gesetz und Gesetzlichkeit 102, 150, 165, 169, 185, 220, 222, 226, 234 f., 239, 254.
Geschichte 30, **130** ff., 242.
Geschichtsphilosophie 57 f., **131** ff.
Geschichtswissenschaften (Geisteswissenschaften) 16, 39, 85, 87 ff., 111, 150, 241, 243.
Gesichtspunkt 122 ff., 147, 159, 160.
Gewissen 213.
Gewißheit 105 f., 171.
Griechentum 84, 205, 209.
Grundlegung 4, 92, 105, 110, 130, 149, 168, 185, 188, 225, 237, 240, 245.
Grundtat 180.
Gute, das 48, 173, 174, 176, 184, 255.

Heuristisch 155.
Hilfsbegriffe 67, 71.
Historismus 91 f.
Hypostasierung 13 ff., 23, 83, 89, 120, 130, 158, 184, 206, 231.

Idealismus 14, 85, **133**, 221, 249.
Idee und Ideenlehre **122** ff., 127, **204** ff.
Identität 175, 177, 204, 211.
Individualität 55, 87, 93, 239.
Individuum 87.
Induktion **140** ff.
Inhalt **166**, 232, 234 f.
Intellektualismus 20, 72, **76**, 84, 224.
Intuition 16, 44, 50, **80** f., 163.
Intuitivismus **76** ff.
Irrationalismus 16, 20, 83, 166, **208** ff., 221.

Kategorie 44, 48, 77, 116, 117, 124, 128, **139** f., 161, 181, 202, 234.
Kausalität 235.
Koexistenz 71.
Kontinuität 122.
Kraft 35.
Kritik der reinen Vernunft **192** ff.

Kritizismus 11 f., 42, 54, 58, 95, 112, 113, 115, 121, 130, 138, 158, 172, 187, 188, 192, 222. 226, **227** ff., 241, 252, 256.
Kultur 49, 93, 132, **208**, **210** ff., 242, 245, 248, 256.
Kulturgesetz 244.
Kulturphilosophie 241, **247** f.
Kunst 7, 240, 245, 248.
Kunstphilosophie 17.

Leben vgl. Erleben.
Lebensdrang 79.
Lebenskraft 83.
Lebensschwungkraft 78.
Lebenszusammenhang 39.
Logik 44, 92, 96, 117, 121, 131, **135**, 175, 177, 182, **200** ff.
Logismus 20, 78, 99, **160** ff., 167, 186, 191, 215, **217** ff.
Logos 16, 17, 46, 84, 89, 97, 159, 160, 164, 165, 190, 216, 218, 224, 226, 248.

Materie (vgl. auch Sein) 166.
Mathematik 111, 177, 202 f., 235, 237, 240, 241.
Mechanik 177.
Mechanismus 145, **147** ff., 210.
Mensch 102, 144, 219, 238.
Metaphysik 14, **22** f., **43** ff., 65, 73, 80 f., 120, 127, 129, 157, 161, 174, 175, 178, 180, 227.
Metaphysizierung 13 f., 89.
Methode 11 f., 20 f., **24**, 26, 39, 100, 137, 188, 215, **237** ff., **251** f.
Mystik 50, 53 f., 83, 163.

Natur **143** ff., 155, 179, 246, 248, 254.
Naturalismus 209, 217, 218.
Naturgesetz 144, 244, 255.
Naturwissenschaft 39, 88, 94, 111, 147, 149, 150, 235, 240, 241, 244, 252.
Negation und negieren 8.
Nichts 8.
Norm vgl. Sollen.
Notwendigkeit 107, 115, **144**, **182** f., 188, 212, 213, 219, 243.
Nutzen 41, 74, **137**, 157 f., 184.

Objektivität 178, 181, **239** f., 256.
Ontologie 45, 49, 231, 232.
Ontologisierung 15, 46.

Panarchie 167, 216.
Pflicht 171.
Phaenomenologie 23.
Philosoph 81.
Philosophie, Begriff der 3 f., 13, 18, 55, 81, 133, 158, 160, 165, 175, 185, 216, 222, 236, **249**, **250**.
Philosophie des Guten 2, 255.
Philosophie des Schönen 2, 255.
Philosophiegeschichte 57 f.
Positivismus 59, 72.
Pragmatismus **38** ff., **58** ff., 72, 137, 167, 209.
Praktisch 169, 170, 213.
Primat der praktischen Vernunft **169** ff., 172, 173, 184.
Problem 95, 234.
Psychologie 19, **22** ff., 31, 71, 83, 101, 120, 160, 161, 186, 219, 223, 235, 239.
Psychologismus (vgl. auch Pragmatismus) 19, 60, 105, 180, 208, 210, 218, 225.

Rationalismus (vgl. auch Logismus) 30, 72, 164, **208** ff., 215, 221, 227, 239.
Raum 74.
Realität 44, 45, 121, **161** f., **232**, 236.
Rechenschaftsgeben 232.
Reihe 122.
Reinheit 226.
Relativismus 71, 225.
Relativität 82, 87.
Religion 17, 48.
Religionsphilosophie 17.
Rezeptivität 45.
Richtigkeit 68.
Romantik 18, 20, 36, 54, 83, 227.

Satz 200, 201.
Sein 6 ff. Abgrenzung der Geltung vom S. 6 f.; 37 f., 46, 48, 84, 135, 160, 162 f., 166, 185, 205, 206, 221, 222, 247.
Selbstbeobachtung 83.
Selbstvertrauen der Vernunft 182.
Sensation 70 f.
Singularität 90, 242.
Sittengesetz 169.
Sittlichkeit 48, 50 f., 145, 171, 174, 240, 245, 248.
Sollen 5 f., 174, 176, 178, 212, 213, 214, 218, 232 ff.
Soziologie 185.
Subjektivität 93, 238, 239, 249.
Substanz 46 f.
Sukzession 71.
Systase 115, 143.
System 10, 33, 55, 103 f., 108 ff., 185, 187, 246 ff. (vgl. auch „Einheit").
Schein 222.

Täuschung 69.
Tathandlung 134, 172, 180, 181, 188.
Teleologie 152 ff., 157 ff., 256.
Teleologismus 41.
Theorie und theoretisch 128, 169, 170, 182 ff., 225, 228.
Totalität 86.
Transzendental, Transzendentallogik u. Transzendentalphilosophie 20, 87, 94, 100, 101, 112, 124, 129, 136, 141, 144, 146, 165, 172, 181, 186, 188, 191, 194, 199, 211, 216, 226, 236 ff., 239, 251.

Ueberzeugungsgefühl 53.
Unbewußte 117, 231.
Urteil 242, 243, 244.
Urteil, limitatives 9.
Urteilskraft 255.
Urteilstheorie 208, 213.
Utilitarismus 38 ff., 137, 157.

Verdinglichung 23, 65, 120, 129, 158, 184.
Vernunft, Vernunftkritik 59, 111, 113, 125, 131, 145, 152, 155, 156 f., 160, 167, 168, 169, 172, 173, 202, 229, 241, 253, 255.
Vernunft, Kritik der historischen 94, 112, 242.
Verstand 45, 76, 84, 87, 91, 114.
Verstandesformen 77 (siehe Kategorie).
Verstehen 27.
Voluntarismus 60, 72, 180, 181.

Wahrheit 51 ff., 63, 109, 113, 119, 131, 170, 171, 175, 178, 205, 206, 211, 212.
Werteinheit 49.
Wertgefühl 50.
Wertsetzung 85, 161, 181.
Wertstellungnahme 38, 161.
Wertzusammenhang 49.
Wille, Wollen 24, 35, 63, 86, 180, 181, 255.
Willenswissenschaft 24.
Wirkungszusammenhang 39, 89.
Wirklichkeit 46, 65 f., 73 f., 78.
Wissenschaft 16, 105, 130, 210, 218, 236, 241.
Wissenschaftstheorie, -lehre 92, 130, 132, 136, 178.
Wohl der Menschheit 138.

Zufälligkeit 150 ff.
Zusammenhang 107.
Zweck, Zweckgedanke, Zweckidee 41, 86, 144, 148, 152 ff., 157, 256.
Zweifel 106 f., 175.

Von demselben Verfasser sind u. a. erschienen bzw. herausgegeben:

Giovanni Pico della Mirandola. *Ausgewählte Schriften. Übersetzt und eingeleitet. Verlag Eugen Diederichs Jena, 1904. Mk. 8.—.*

Aenesidem-Schulze. *Neudrucke seltener philosophischer Werke, herausgegeben von der Kantgesellschaft, Band I, Verlag Reuther & Reichard, Berlin, 1911. Mk. 5.—.*

Spinoza-Brevier. *Zusammengestellt und mit einem Nachwort versehen. Verlag Reichl & Co, Berlin 1912. Mk. 3.—.*

Fichte, Reden an die deutsche Nation. *Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen. Verlag Deutsche Bibliothek, Berlin 1913. Mk. 1.—.*

J. G. Fichte

Über

Gott und Unsterblichkeit

Aus einer Kollegnachschrift von 1795

Mitgeteilt von

Dr. Ernst Bergmann
Privatdozent a. d. Universität Leipzig

Ex libris
Arthur Ely.
1114

Berlin
Verlag von Reuther & Reichard
1914

Alle Rechte vorbehalten.

Zur Einführung.

„Nur das Moralische in uns ist wahres Wesen".
Fichte.

Fichte hat, als er sich 1799 gegen die Anklage des Atheismus verteidigte, u. a. auch auf seine akademischen Vorlesungen hingewiesen. Hier habe er seine religiöse Meinung unzweideutig dargelegt. Und wer ihn gehört, wisse, daß er ein Atheist nicht sei und nicht sein könne. Leider besitzen wir so gut wie gar keine Nachschriften Fichtescher Vorlesungen aus der Jenenser Zeit. Die Hallenser Kollegnachschrift über die Wissenschaftslehre berührt den Gegenstand nirgends.[1]) Dennoch wäre es von Wert zu wissen, wie sich der Jenenser Fichte kurz vor dem Ausbruch des Atheismusstreites über Gott und göttliche Dinge ausgesprochen, also zu einer Zeit, da die streng sachliche Erwägung noch nicht durch die Hitze der Polemik getrübt war. „Apologie" und „Gerichtliche Verantwortung" reden eine leidenschaftliche Sprache. Und wie leicht kann sich unter dem Druck der Anklage manches in Fichtes Meinung unmerklich verschoben haben. Man verweise uns nicht

[1]) Auf der Universitätsbibliothek zu Halle befinden sich drei Kollegnachschriften der Fichteschen Wissenschaftslehre von 1797 (?), 1804 und 1812. Die von 1804 (Nachg. Werke, II, 87) gibt den bereits gedruckten Text mit wenigen Varianten, die von 1812 (Nachg. Werke, II, 315) einen stark abweichenden Text, die von 1797 (die Datierung ist ungenau) einen völlig neuen, bisher unbekannten Text. Ihre Publikation wäre erwünscht. Sie enthält auf Bl. 615 folgende merkwürdige Stelle über den Ort der Religion im System: „Die Sinnenwelt soll sich unter den Zweck der Vernunft fügen. Dieses ist das Postulat der Religion und dieses Postulat als solches abzuleiten und zu erklären ist Wissenschaftslehre; allein die Anwendung desselben im Leben, die Erzeugung der religiösen Gesinnungen in uns selbst und durch uns in vernünftigen Wesen ausser uns ist nicht Wissenschaftslehre, sondern ein pragmatischer Teil der Philosophie, und gehört zur Pädagogik im höchsten Sinne des Wortes".

an den Journalaufsatz; er behandelt das Problem des religiösen Bewußtseins in der bekannten vieldeutigen Kürze, zudem bereits in Abwehrstellung gegen den bedeutenden Forberg, der auch Fichtes Terminologie beeinflußt. Den Unsterblichkeitsglauben läßt er ganz aus dem Spiel. Man müßte Kollegnachschriften einsehen können, um Fichtes unbefangene Meinung genau feststellen zu können. Dies scheint nun möglich.

In der reichen, noch ungesichteten Literatur zum Atheismusstreit findet sich eine anonyme Publikation folgenden Titels:

Etwas von dem Herrn Professor Fichte und für ihn Herausgegeben von einem Wahrheitsliebenden Schulmeister. 1800. Klein 8°, 116 und 187 Seiten. Exemplar auf der Universitätsbibliothek zu Erlangen.[1])

Als Druckort läßt sich Bayreuth (Lübecks Erben), als Verfasser Christ. Friedr. Wilh. Penzenkuffer, Professor der biblischen Exegese am Egydischen Gymnasium zu Nürnberg nachweisen.[2]) Penzenkuffer, ein warmer Verehrer Fichtes, will diesen „von dem Vorwurf retten, als wenn seine Kollegien die Pflanzschule des vorgeblichen Atheismus und der Irreligion wären“ (76). Zu diesem Zweck dient ihm das Fragment einer Kollegnachschrift: „Fichtes Ideen über Gott und Unsterblichkeit“, das er Seite 141—187 (des 2. Teils) publiziert. Über die Herkunft dieser Papiere äußert er sich nicht. Er selbst hat Fichte nie gehört. Doch ist eine Mystifikation ausgeschlossen. Er habe, so versichert Penzenkuffer, alles so gegeben, wie er es gefunden.[3]) Übrigens kann sich Jeder durch einen Blick in den Text von der Echtheit dieser Dokumente überzeugen.

Penzenkuffers eigene Ausführungen sind für uns nicht weiter

---

[1]) Ein zweites Exemplar besitzt Heinrich Rickert in Freiburg, ein unvollständiges (nur Teil I ohne die Vorlesung) Hans Vaihinger in Halle. Ein drittes ist kürzlich im Besitz von Dr. Felix Meiner in Leipzig aufgetaucht.

[2]) G. Andr. Will, Nürnb. Gelehrten-Lexikon, fortges. v. Chr. Conr. Nopitsch. Altorf 1806, VII, 121. — Penzenkuffer ist 1768 zu Nürnberg als Sohn eines Juristen geboren, studierte in Altorf Theologie und Sprachen und schrieb u. a. „Über einige Stellen im Neuen Testament nach Kantischer Erklärungsmethode“ (Henkes Magazin f. Relig. Philos. Bd. III. St. 2). Er starb 1828.

[3]) „Wirklich gebrauchten wir auch zu unserer Sicherheit jede mögliche Vorsicht, indem wir nicht nur den fragmentarischen, öfters abgerissenen Vortrag, so wie er aus der Feder des Nachschreibers floß, unverändert ließen, sondern auch selbst die Wiederholungen treulich kopierten, überhaupt alles so gaben, wie wir es gefunden haben.“ S. 76.

von Wert. Philosophisch hat er keinen Standpunkt und tadelt nur die Intoleranz der drei feindlichen Systeme, von denen Dogmatismus und Kritizismus in „etwas wunderlicher Freundschaft" gegen den absoluten Idealismus ankämpfen. Theologisch sucht er den Moralismus der Fichteschen Religionslehre als schriftgemäß nachzuweisen. Fichtes Antieudämonismus sei neutestamentlich. Auch nach der Lehre Jesu sei es ein verdammlicher Atheismus, die Moralität als Mittel zur Erwerbung sinnlicher Glückseligkeit anzusehen (56). Gelegentlich findet sich bei diesem Nach-Forbergianer der Als-Ob-Standpunkt. Die Idee einer einzigen Weltursache wird unter Hinweis auf Kant als Fiktion begriffen (S. 25).

Die Datierung dieser „Ideen" ist unsicher. Als Terminus a quo ist das Sommersemester 1794 anzusetzen, als solcher ad quem Ende des Jahres 1797. Fichte gebraucht noch nicht die an Mißdeutungen reiche Wendung: „moralische Weltordnung" (universelle sittlich ordnende Tätigkeit) für Gott. Diese Terminologie ist Kant-Forbergisch. Erst im Journalaufsatz (Frühjahr 1798) tritt Fichte ihr bei. In unserm Fragment heißt Gott (sachlich freilich dasselbe bedeutend): „höheres moralisches Wesen", „Regierer der Welt, inwiefern diese durch Sittlichkeit bestimmt wird", „moralischer Gott", auch wohl der „Alleinheilige und Alleinvermögende" usw. Auch sonst spricht nichts dafür, daß Fichtes Ideen sich bereits mit dem Forbergschen Radikalismus auseinandergesetzt haben. Im Gegenteil! Die merkwürdige Seelenmetaphysik am Schluss deutet auf eine frühe Abfassung. In der späten Jenenser Zeit erscheint Fichte weit mehr als Positivist. Manche Sätze klingen — durch alle Entstellung hindurch — wie der enthusiastische Schluß der dritten Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten (Sommer 1794).[1]) „Fortwährende Verbesserung des Menschengeschlechts" ist der zu realisierende Inhalt des Sittengesetzes. Um dieser Aufgabe willen ist der Moralisch-Gute ewiger Fortdauer gewiß. „Das, was er tut, soll auf die ganze Ewigkeit hinaus Folgen haben." War nicht etwas ähnliches der Stolz des jugendlichen Fichte selbst?[2]) Endlich entspricht der zugrunde liegende philosophische Standpunkt durchaus der frühesten Entwicklungsphase der Wissenschaftslehre. — Wir entscheiden uns für das Jahr 1795. Möglich, daß wir hier

[1]) Werke VI, 322.

[2]) An Johanna Rahn, am 5. März 1793. Leben I, 149.

eine der nicht im Druck erschienenen Sonntagsvorlesungen vom November 1794 vor uns haben.

Nachdem Fichte von den besonderen philosophischen Disziplinen 1796 und 1798 die Rechts- und Sittenlehre im Anschluß an den zweiten und dritten abgeleiteten Satz der „Grundlage der Wissenschaftslehre" vollendet hatte, sollte in der Architektonik des Ganzen die Religionslehre folgen. Der Atheismusstreit unterbricht den ruhigen Fortgang des Unternehmens. Ein Trümmerfeld von rasch hingeworfenen Abhandlungen, Streitschriften, fragmentarischen „Rückerinnerungen" und „Privatschreiben" bezeichnet den Ort, wo das „System der Religionslehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre" errichtet werden sollte. Alle diese Schriften sind Gelegenheitsschriften, dazu bestimmt, Mißverständnisse aufzuklären. Sie bieten nur einen kümmerlichen Ersatz für das fehlende System, das im Lärm jener Tage verloren ging. Aus unserm Fragment läßt sich schließen, in welcher Weise Fichte bei der kritischen Grundlegung der Religionslehre zu Werke gegangen wäre. Namentlich seine Kritik des Gottesglaubens, weniger die des Unsterblichkeitsglaubens (von einer Theistik und Eschatologie kann man ja wohl nicht reden) zeigt Ansätze zu einer systematischen Gliederung. In 18 Positionen, nach der Weise seiner Vorlesungen, entwickelt Fichte seinen Standpunkt. Nach Abwehr aller Dogmatik und Ontologie in der Religionswissenschaft, alles Anthropomorphismus und Eudämonismus in der Religionsübung schreitet er fort zur Deduktion des wahren Gottesglaubens aus der moralischen Gesinnung, d. h. aus dem Wollen als der „eigentlichen Wurzel des Ich", um sodann über das Moralische hinaus ein spezifisch Religiöses, eine Art religiösen Imperativ nachzuweisen. Daran schließt sich in eben dieser Weise die Deduktion des Unsterblichkeitsglaubens aus der pflichtmäßigen Gesinnung. Beide werden als notwendig zum Ich gehörig nachgewiesen. Zuletzt freilich verliert sich Fichte in einen merkwürdigen, gänzlich unkritischen Neuplatonismus, der vermutlich später fortgefallen wäre. Gleichwohl dürfte hinfort unser Fragment als Fichtes erster Versuch einer Grundlegung der Religionslehre auf der Basis der Wissenschaftslehre anzusprechen sein und als solcher zum mindesten einen geschichtlichen Wert behaupten. Untersuchen wir, nach welcher Richtung hin das Vorlesungsfragment unser Verständnis von Fichtes Religionskritik vertieft und erweitert.

1. Im zweiten Abschnitt der Apologie[1]) beschuldigt Fichte seine Gegner des wahren und eigentlichen Atheismus. Wem der Glaube bloßes Instrument zur Eudämonie bedeutet, ist Götzendiener. Es schien bisher, als sei diese Umkehrung der Anklage zunächst nichts als eine polemische Geste, der Forderung der Stunde entflossen. Wie man sieht, wiederholt Fichte nur, was er schon früher vom Katheder herab als System des Götzendienstes gebrandmarkt hat, jene abergläubische Afterreligion derer, die da meinen, durch den bloßen Glauben die Gottheit unmittelbar bewegen zu können, ihre sinnliche Glückseligkeit zu befördern. Am Gegensatz zu diesem niedrigen Eudämonismus entwickelt sich förmlich Fichtes Denken, sein Moralismus und Rigorismus. Auch die Antithese: Idealismus und Dogmatismus ist schon voll entwickelt[2]). Gott in das Gebiet möglicher Erfahrung ziehen, ihn als Objekt durch die Sinnenwelt begreifen wollen, losgelöst von der Beziehung auf uns, ist unmöglich. Wir würden uns in einem beständigen Zirkel bewegen.

2. Fichte hat den theoretischen Atheismus der Kant-Forbergischen Als-Ob-Religion in höherer Einsicht über das Verhältnis von Denken und Wollen überwunden. Dies der Sinn jenes vieldeutigen Satzes im Journalaufsatz, dass Forbergs Meinung der Fichteschen nicht sowohl entgegen sei als nur dieselbe nicht erreiche[3]). Denn sicherlich: empirisch ist eine Erkenntnis Gottes nicht möglich, Gott ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Auch ist die Gottesidee theoretisch nicht erweisbar. Gott als Werkmeister der Erscheinungswelt aufsuchen, heißt einen transzendentalen Gebrauch der Kategorien machen. Gott hat nicht die geringste objektive Realität, keinerlei Art von Sein. Also theoretischer Atheismus! Gewiß, wäre nur der praktische Glaube nicht, der das Vernichtete wieder aufbaut. „Moralisch handeln ist das einzig wahre Glaubensbekenntnis und wer theoretisch leugnet, was er praktisch annimmt, ist inkonsequent.“ Der theoretische Unglaube ist gar nicht verdammlich, gar nicht schädlich. Er ist nur etwas Unschickliches, nur ein Fehler des Verstandes, ein Mangel an Einsicht. Die Aufforderung, keinen Gott zu glauben, kann gar nicht an uns geschehen, hat gar keine Bedeu-

[1]) V, 217 ff.
[2]) Gerichtliche Verantwortung V, 258 f.
[3]) V, 178.

tung, keinen Sinn. Wir brauchen Gott als Ideal der Heiligkeit. Und der Wille hat den Primat. Wollen, nicht denken und vorstellen, ist ja „die eigentliche Wurzel des Ich", wie es in unserm Fragment deutlich genug heißt. Das Denken ist dem Wollen subordiniert. Bei Kant und Forberg sind beide koordiniert. Nur die Als-Ob-Betrachtung kann dann die Kluft überbrücken. Fichte bedarf einer solchen Brücke nicht. Bei ihm fehlt jene Trennung von Denken und Wollen Der Intellekt beruht überall auf Wille, theoretische Überzeugtheit auf praktischer Glaubensgewißheit.

3. Das moralische Bewußtsein also ist der Ort des religiösen Glaubens im menschlichen Gemüt. Mit dem Organ des praktischen Bedürfnisses erfassen wir allein das höhere Wesen. Und dieser praktische Glaube ist absolute, im Wesen der Vernunft begründete Gewißheit.

Nach Forberg ist der Glaube nur für den handelnden Menschen notwendig. Theoretisch kann dieser Handelnde Atheist sein. „Es ist bloß und allein dies Pflicht zu handeln, als ob man glaubte." Nach Fichte gilt er auch für den theoretischen, für den ganzen ungeteilten Menschen. Fichte befindet sich schon hier im schroffsten Gegensatz zur Als-Ob-Betrachtung. Ich soll. Dies finde ich als absolut Gewisses in mir. Also muß ich auch können, an die Möglichkeit des Könnens glauben. Wahrer Glaube ist Glaube an die Möglichkeit der Realisierung des Sittengesetzes durch „ein höheres moralisches Wesen". Dieser Glaube liegt schon „in der pflichtmäßigen Gesinnung mit darin". Das Sollgefühl, Gewissen, führt den Glauben an jene Möglichkeit unmittelbar mit sich. Beide sind eins, wie Fichte fortwährend wiederholt. Ein besonderes Glaubensgebot des Sittengesetzes ergeht nicht. „Wer nicht moralisch gesinnt ist, kann gar nicht glauben". Und so wird denn klar: theoretische Beweise „kann man gar nicht brauchen". Nach ihnen „wird gar nicht gefragt". Der praktische Glaube, das gefühlsmäßige Fürwahrhalten gibt einen viel höheren Grad von Gewißheit als jeder nur mögliche theoretische Beweis. Kurz: alle Überzeugung ist praktisch, auch theoretische Gewißheit ruht zuletzt auf Glauben. Dies der Sinn von Fichtes Standpunkt. Das Wollen ist die eigentliche Wurzel des Ich, die Basis für den theoretischen wie praktischen Menschen. „Hier der Punkt, der Denken und Wollen in eins vereinigt und Harmonie in mein Wesen bringt." Daraus folgt im Prinzip eine Aussöhnung von Glauben

und Wissen, eine Überwindung des Intellektualismus. Die Berechtigung der Inanspruchnahme dieses Fichteschen Voluntarismus durch die moderne Werttheorie erscheint durch unsern Fund nur bestätigt[1]).

4. Das Problem gewinnt seine eigentliche Verwicklung erst dadurch, daß der Gegenstand des Soll in erweitertem Sinn gefaßt wird. Was soll ich? Nicht nur die eigene Heiligung wollen, sondern schlechthin wollen, daß die Menschen an Sittlichkeit immer vorrücken. Beförderung der Vernunftherrschaft unter den Menschen, Realisierung des Reiches Gottes auf Erden, dies die sittliche Bestimmung des Fichteschen Gelehrten, wie des Moralisch-Guten überhaupt. Aber die Erreichung dieses Zweckes ist nicht mehr von mir abhängig. Ich befinde mich nicht mehr im Gebiete der eigenen Freiheit, und die Freiheit anderer kann ich nicht zwingen. Dennoch soll ich. Das kann ich nur, wenn ich an die Möglichkeit der Realisierung des Sittengesetzes in der Welt durch etwas von meiner Freiheit völlig Unabhängiges glaube, „an eine immer fortgehende stete Ursache des ungehinderten Fortgangs der Beförderung des Vernunftzwecks", kurz, an eine moralische Weltregierung außerhalb der moralischen Wesen. Hier ergeben sich Schwierigkeiten. Gott, dem alles Sein ohne Beziehung auf uns abgesprochen wird, fließt gleichwohl ein auf die Natur, um das Moralgesetz unter den Menschen zu realisieren. Wie ist das möglich? „Darauf zu antworten, meint Fichte, wäre unphilosophisch. Dieser Einfluß wird absolut postuliert", kann nicht begriffen und erklärt werden. Und soll es auch nicht. Kommt es doch auf die theoretische Zurechtlegung des Vorgangs gar nicht an, sondern nur auf die praktische Glaubensgewißheit. „Der Moralisch-gesinnte allein glaubt fest, dass Gott die Vernunftzwecke hinausführen wird und kann". Das theoretische Ich ruht auf dem Moralischen. Das Gewissen ist unser wahres Sein und Wesen.

5. Moralität und Religion sind nicht „absolut eins", wie es in der Apologie heißt.[2]) Beide hängen aufs engste miteinander zusammen, aber das Religiöse greift über die moralische Gesinnung hinaus und bildet ein Eigentümliches. Dies wird hier deutlich.

---

[1]) H. Rickert, Fichtes Atheismusstreit und d. Kant. Philos. Berlin 1899, S. 17 f.

[2]) V, 209. In den „Rückerinnerungen" sind Religion und Moralität besser gegeneinander abgegrenzt. V, 364.

Forbergs Als-Ob-Standpunkt ist rein moralisch, nicht religiös. Sein „Glaube“ ist überhaupt kein Glaube, sondern ein praktischer Imperativ. Von einer Glaubensgewißheit kann ja bei ihm garnicht die Rede sein. Handle, als ob du glaubtest. Fichte gibt mehr als eine bloße Moralmaxime. Das Dasein jener „steten Ursache“ ist „das gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller andern Gewißheit“,[1]) eben praktische Gewißheit. Und diese aus der moralischen Gesinnung fließende Glaubensgewißheit trägt unzweideutig religiösen Charakter. Diese Gewißheit gibt Stärke, Trost, Kraft zur Pflicht. Sie bildet die Religion des freudigen Rechttuns. „Seine Pflicht von Herzen zu tun, ist die wahre Religion, der einzige Gottesdienst.“ Und als den „Hauptzug“ des Religiösen erkennt Fichte hier deutlich ein Übermoralisches, das uralte Stoisch-christliche: „Dein Wille geschehe“, die Ergebung in den Willen des Regierers der Welt. Man bedarf ihrer dort, wo man nicht mehr handeln kann, wie man soll. Dann tritt an Stelle des sittlichen gleichsam ein religiöses: Du sollst. „Handle, wie dir geboten ist, und das übrige überlasse Gott.“ So spricht der „Atheist“ Fichte. So sprach und schrieb schon der Vorkantianer Fichte. „Es ist unsere Sache, es an nichts fehlen zu lassen, aber der Erfolg steht ganz in den Händen des Ewigen.“[2]) Und so spricht der Fichte von 1808 und 1813 für sich und die Nation. Diese Ergebungsreligion bildet den Grundton seiner persönlichen Lebensstimmung und spiegelt sich hier im System nach dem bekannten Fichteschen Leitmotiv: Die Philosophie, die man wählt, ist man selbst. Religion ist Trost im Leiden, darf es sein. Aber, wie sich versteht, nur im höchsten, im unpersönlichen Leiden, in der erhabenen sittlichen Not jener „Hochmoralischen“,[3]) denen der Zweifel, ob wir den Vernunftzweck, die Veredelung des Menschengeschlechts, jemals erreichen werden, „Seelenleiden“ verursacht. Und deren sind wohl nicht viel. Fichte gehörte zu ihnen. Und einige wenige andere in der Menschheitsgeschichte. Omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt.

6. „Über den Grund unseres Glaubens an eine ewige Fortdauer.“ So könnte 1798 der Titel eines zweiten Journalaufsatzes gelautet haben. Hier sein Inhalt. Denn geschrieben hat ihn Fichte nicht. Der Unsterblichkeitsglaube ist außerhalb des Streites ge-

---

[1]) V, 188.
[2]) An Johanna Rahn, 1790, Leben, I, 40.
[3]) Anweisung zum seligen Leben.

blieben. Glücklicherweise, möchte man sprechen. Er hätte nur eine neue Flut von Mißverständnissen heraufgeführt. Aber auch sonst sucht man vergebens in den Schriften der Jenenser Epoche nach einer zusammenhängenden Deduktion des Unsterblichkeitsglaubens auf Grund der Wissenschaftslehre. Dies nun wird hier versucht.

7. Wieder wird zunächst aller Dogmatismus, hier der herkömmlichen metaphysischen Psychologie, auf transzendentallogischem Wege bei Seite geräumt. Eine dinghafte Seelensubstanz, eine objektive Seelenrealität gibt es so wenig wie einen Realitätsgott. Substanzialität ist nur eine Denkweise des Ich. Die Seele ist ein Tätig-Setzendes, ein Produktiv-Bildendes, „reines Ich". Und als solches ist sie auch „reine Ewigkeit". Sie setzt die Zeit, sich mit ihr, und es kann also gar keine Zeit sein, in der sie nicht wäre. Man hat also ganz Recht, die ewige Fortdauer seines Ich ganz sicher vorauszusetzen. — Schon hier ist Fichte angreifbar. Er verwechselt Zeitlosigkeit (Achronie) des reinen Ich mit unbegrenzter zeitlicher Fortdauer (reine Ewigkeit).

Aber hier liegt für ihn noch garnicht das eigentliche Problem. Die Fortdauer des reinen Ich ist eine bare Selbstverständlichkeit und bedarf keiner Deduktion. Was allein deduziert werden muss, ist unsere Glaubensgewißheit an ein „Fortwirken und Fortempfinden" über das Lebensende hinaus, womit zugleich Identität des Bewußtseins und auch eine Fortdauer der „Welt" (?) als Gegenstand unseres Wirkens gefordert ist. Und dieser Glaube ist wiederum lediglich aus der moralischen Gesinnung zu deduzieren. Er begleitet als gefühlsmäßige praktische Gewißheit unser pflichtmäßiges Handeln, so gut wie der Gottesglaube. Theoretisch bewiesen werden kann er nicht und braucht er auch garnicht. Er ist für mich das Gewisseste, was es gibt. So gewiß ich das Soll in mir finde, so gewiß muß ich auch an die Möglichkeit glauben können, das Ideal der Heiligkeit irgendeinmal zu verwirklichen, den Vernunftzweck, die Veredelung meines Brudergeschlechts, zu erreichen. Auf Erden kann dies nicht sein, folglich. Und theoretisch zu leugnen, was man praktisch annimmt, wäre inkonsequent.

Diese Deduktion des Unsterblichkeitsglaubens (von einem Beweis kann natürlich nicht geredet werden) gilt, wie man sieht, nur für eine bestimmte Klasse von Menschen, die Moralisch-Guten. Sie allein wollen die Heiligung für sich, wie die Realisierung des Vernunftzwecks in Anderen. Ihnen allein also entwickelt sich die

praktische Unsterblichkeitsgewißheit im pflichtmäßigen Handeln als eine lebendige Tatsache des Bewußtseins. „Nur der Moralische faßt die Ewigkeit auf.“ Der Unmoralische hat „gar keine Idee für eine Ewigkeit.“ Er wünscht nur Fortsetzung seines sinnlichen Daseins. Und diese ist nicht zu erweisen. Der Moralisch-Gute aber stirbt mit dem Soll der Heiligung auf den Lippen. Dieses Soll blieb in seinem Leben unerreicht und wird es ewig bleiben. Also wird er fortdauern bis in alle Unendlichkeit. „Der gemeinste, niedrigste Mann, wenn er moralisch ist, umfaßt die Zukunft.“

8. Neben dieser direkten Deduktion des Unsterblichkeitsglaubens kann man aus unserm Fragment noch eine zweite indirekte herauslesen. Sie wird auf dem Umweg über den Gottesglauben geführt, aber von der ersten nicht streng gesondert. Ist das Dasein Gottes das gewisseste, was es für den pflichtmäßig handelnden Menschen gibt, so kann sich der Moralisch-Gute getrost auf Gott verlassen, „der alle Bedingungen zur Realisation des Moralgesetzes übernommen hat.“ Ich soll heilig werden, also wird mich Gott auch fortdauern lassen, bis ich es geworden bin. Wie dies geschehen kann, ist unerklärlich, aber widerspruchslos. Gott ist ja erhaben über alle Natur.

9. Schon hier klingt Manches naiver Anschauung im populären Kollegton angenähert. Zuletzt aber verliert sich Fichte in eine ganz sonderbare Unsterblichkeitsmetaphysik, die jedoch, wie dieser ganze Moralismus, der Größe nicht entbehrt.

In der Fichteliteratur begegnet man hier und da einem merkwürdigen Mythus. Fichte habe irgendwo eine Seelenwanderungstheorie gelehrt. Die irdischen Wesen würden dereinst auf der Sonne fortleben. Wo hat Fichte das gesagt? Es scheint, als wenn hier die Quelle aufgedeckt wäre.

Nur der moralische Mensch in uns ist unsterblich. „Nur das Moralische in uns ist wahres Wesen, sonst nichts.“ Alles andere ist nur Schein. Dies sei „eine geometrische Weisheit.“ Moralität ist „gleichsam der Urstoff unseres ganzen Wesens,“ ein sittliches ἄπειρον, moralischer Logos, „das Unbekannte, das unserer bekannten Zusammensetzung zu Grunde liegt.“ Fichte wird hier zum Vorsocratiker. Der Kantische Pflichtmoralismus erlangt eine Gipfelung ins Naturphilosophische. Durch diesen terrestrisch-siderischen Urstoff stehen wir und die Erde mit der Sonne in Verbindung. Fällt das Staubgewand des sinnlichen

Menschen von uns ab, so erblüht unser moralischer Leib in höheren Sphären. Und die Sonne ist vermutlich unser künftiger Wohnsitz.

Dem Gymnasialprofessor Penzenkuffer hat diese eigenartige orphische Metempsychotik so wohl gefallen, daß er sie durch die ihm geläufige Schulweisheit interpretieren zu müssen geglaubt. Die Welt, so deutet sich der wahrheitsliebende Schulmeister etwas naiv den Vorgang, ist die Schule Gottes, in der wir allmählich von der Sinnlichkeit purifiziert und moralisch erzogen werden. Die Sterne sind die verschiedenen Klassen. Wir sitzen noch in der untersten, in der es nur Glauben und Hoffnung gibt. Wolle Gott, daß wir dereinst in eine höhere aufrücken.

Des Herrn Professor Fichte's

Ideen über

Gott und Unsterblichkeit

A.

Ideen über Gott.

Es ist unmöglich, sich von dem Dasein höherer Wesen zu überzeugen, denn alles Dasein ist nur durch uns und für uns gesetzt, und da wir selbst beschränkte, endliche Wesen sind, so können wir auch nichts anders, als ein Beschränktes und Endliches setzen, das heißt, wir müssen allem Dasein eine menschliche Form geben, und wir erhalten sofort auf diesem Wege ein höheres Wesen, das unserer Idee von ihm als einem über alle Endlichkeit und menschliche Beschränktheit Erhabenen widerspricht. Sofern wir also diese Idee (die wir haben) doch realisieren, das heißt, das Dasein eines solchen Wesens setzen wollen, so kann dasselbe nicht höher sein, als der Mensch selbst ist, eben weil diese realisierte Idee nur ein Produkt unserer Tätigkeit des Realisierens ist, mithin ein Produkt unseres Wollens hierüber. Nun setzt aber das Wollen, die Idee zu realisieren, die Idee selbst notwendig voraus, es muß also derselben subjektive Realität zukommen, (wir könnten sie sonst gar nicht haben) und es fragt sich daher: kündigt sich uns diese Idee ursprünglich durch ein theoretisches oder praktisches Bedürfnis an? Dringt sie sich durch die Notwendigkeit des Handelns des menschlichen Geistes nach theoretischen Gesetzen, oder durch unser moralisches Bewußtsein an?

Mehrere Philosophen wollen diese Idee theoretisch deduzieren und zwar aus dem Streben des menschlichen Geistes, außer der Welt, die uns erscheint, noch eine höhere Ursache ihrer Erscheinungen, die über diesen Weltkreis hinausfliegt, aufzuspüren, und weil sie diese Ursache unmöglich in dem Kreise der Erscheinungen selbst

finden kann, so setzen sie, gezwungen durch die Gesetze des denkenden Geistes, den Grund dieser Erscheinungen in den Willen und die Macht eines unsichtbaren Wesens, das sie sich als Werkmeister derselben vorstellen. Hierdurch machen sie nun einen transzendentalen Gebrauch von den Kategorien; sie verlieren sich mit diesen lediglich und allein und ohne die Bedingungen ihrer objektiven Realität, nämlich Zeit und Raum, in das Gebiet der Dinge an sich, wodurch denn ein solcher Gott, der dabei herauskommt, eine bloße Macht ist, ein Wesen, das wir gar nicht brauchen und wonach wir gar nicht fragen; — ein Gott, der, eben weil er sich nicht durchs moralische Bewußtsein ankündigt und sich uns aufdringt, bloß für den spekulativen Denker ist, welcher über die Kausalität der Erscheinungen reflektiert, — ein Gott, der nicht moralisch ist. Es liegt aber auch gar nicht in unserm Wollen, daß Gott etwas für uns als empirische Wesen sein soll. Wir würden uns selbst widersprechen, indem wir alsdann eine Idee realisierten, einen Gott als etwas Unendliches setzten und ihn doch durch Beilegung endlicher Eigenschaften bestimmten. So gewiß es nun aber ist, daß der Begriff von Gott als eines unendlichen Wesens, nicht die geringste objektive Realität hat, wie Kant längst schon behauptete, das heißt, kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, ebenso gewiß bleibt er doch Idee, und zwar eine Idee, welche sich so unwiderstehlich aufdringt, daß wir uns gar nicht als endliche Wesen setzen könnten, außer insofern wir uns ein Unendliches entgegensetzen; wir sind gleichwohl durch die Gesetze unsers Geistes gezwungen, über alle endliche Schranken hinaus Etwas zu setzen, ob wir gleich nicht im Stande sind, diese Schranken durchzubrechen, sondern immer, wenn wir unsern Begriff verständlich machen wollen, in uns selbst zurückkehren müssen. So dreht sich der menschliche Geist in einem beständigen Zirkel herum, wenn er sich das Übersinnliche, das er doch mit Notwendigkeit setzt, auf Bedeutung und Verständlichkeit zurückführen, das heißt, auf das Gebiet der möglichen Erfahrung ziehen will. Wären wir selbst Ideale der Heiligkeit, so brauchten wir freilich keinen Gott, allein da wir

sinnliche Wesen sind und bleiben (denn sonst wären wir keine Menschen mehr, sondern Götter), so kann die Anforderung, keinen Gott zu glauben, gar nicht an uns geschehen, — sie hat keine Bedeutung, keinen Sinn. Weil wir nun also auf dem Wege der theoretischen Untersuchung und der Spekulation nur zu dem Begriff eines mächtigen, nicht aber eines moralischen höheren Wesens, wie wir es nötig haben, gelangen; so müssen wir also den Weg der praktischen Untersuchung einschlagen, — und hier ergeben sich uns folgende Resultate:

1. Das eigentliche Wesen der Menschheit besteht im Wirken, — die eigentliche Wurzel des Ichs ist keineswegs das Denken und Vorstellen, sondern das Wollen. Ich finde mich als wollend, lediglich inwiefern ich wirke und meinen Willen in der Sinnenwelt ausführe, und mein Glück und Wohlsein besteht darinnen, daß meine Wirksamkeit in dieser Letztern realisiert werde, mithin das erfolgt, was ich will. Nun aber erfolgt dies nicht immer, weil es nicht von unserm Fleiße und Streben allezeit abhängt, folglich muß also der Mensch gar bald die Abhängigkeit seines Wohlseins und seiner Existenz von etwas außer ihm bemerken.

2. Das aber, wovon der Mensch abhängt, ist ihm schlechthin unbekannt, er kann diesem Unbekannten kein anderes Prädikat geben, nichts anderes von ihm aussagen, als: daß er von demselben abhängig ist, denn wäre dies nicht so, so würde er es unter seine Gewalt zu bringen suchen; es steht daher auch unter keinen ihm begreiflichen Regeln, — es ist ihm ein Ohngefähr, etwas Zufälliges. Indessen wird er es nach der Analogie mit ihm selbst für frei halten; — es wird ihm das Schicksal.

3. Für den Gebildeten gibt es wenig Schicksal, denn er schreibt alles sogleich seiner eigenen Unvorsichtigkeit zu; überhaupt sollten wir auch nichts auf jenes schieben; es ist diese Idee das Niederdrückendste und Schrecklichste, was es für den Menschen geben kann, — der Gedanke: er steht unter einem unerbittlichen Herrscher, ist ihm unerträglich. Es mußte also die Aufgabe entstehen, dieses Schicksal sich entweder geneigt zu machen, oder

seine Disposition vorher zu wissen, und das Problem war: „wenn man nur den unglücklichen Tag und Stunde wüßte.“ — Aller Aberglaube, Wunderglaube etc. ist schlechthin unvernünftig, denn wo man den Zusammenhang einsieht, da fallen eben jene weg. Dies ist der Charakter des Schicksals; es richtet sich nach keinen Regeln.

4. Der wesentlichste Charakter des eben geschilderten Glaubens ist: daß man nur die Kausalität seines gesetzlosen Willens durchgesetzt wissen will und, wenn dies nicht geschehen kann, irgend eine unbekannte Macht in das Interesse zu ziehen sucht. Es sollen nämlich Mittel gefunden werden, sich das Unbekannte geneigt zu machen, folglich wird bloß Glückseligkeit, Befriedigung der Wünsche bezweckt; man sieht in jenem nichts, als regellose Willkür und Allmacht, — und dies ist eben das System des Götzendienstes, und also in Beziehung auf den moralischen Glauben Atheismus, denn ein Wesen, das blinde Willkür und Allmacht hat, ist ein Götze.

5. Keine Vernunft kann einsehen, wie die Gottheit durch äußere Zeremonien bewegt werden könne, wiewohl dadurch nicht jede Andachtsübung überhaupt verworfen wird, sobald man dieselbe nur als Mittel zur Beförderung der Moralität gebraucht.

6. Keine Vernunft kann einsehen, wie die Gottheit dadurch, daß man etwas glaube oder nicht glaube, bekenne oder nicht bekenne, möge bewegt werden. — Wem daher der Glaube, weil er Glaube ist, seligmachend sein soll, der ist ein Götzendiener. Doch dürfen allerdings gewisse theoretische Wahrheiten vorgetragen werden, sobald sie Beförderungsmittel der Moralität sind.

7. Es ist gar nicht zu dulden, daß man spreche: Tugend und Glaube macht selig, denn hier wäre der Glaube etwas, das Gott unmittelbar bewegt, sondern die Tugend, muß man annehmen, würde ohne den Glauben hinreichen, — die Tugend allein, ohne daß irgend ein Glaube dabei sei, muß Gott gefallen, und des Glaubens muß man sich nur als Beförderungsmittel jener bedienen. Wer den Satz aufstellt: Es gibt Mittel, Gott zu gefallen, deren

Zusammenhang mit dem Zweck keine Vernunft einsehen kann noch soll, der stellt den Götzendienst auf, und einen Gott, der Launen hat, der will, bloß weil er will. Ein abermaliges Kriterion des Götzendienstes ist: Glückseligkeit zum Zwecke zu machen. Wenn du nicht glaubst, wirst du verdammt, also glaube, damit du selig werdest, spricht der Götzendiener. Feindselige Intoleranz ist auch ein Kennzeichen dieser Götzendiener. Sie wollen nur daß geschehen soll, was sie verlangen. Es ist ihnen alles daran gelegen, daß ihr System wahr sei; nun können sie aber der Wahrheit desselben nie sicher sein, denn es widerstreitet der Vernunft, und Unvernunft ist hier Prinzip; also bliebe bloß Überzeugung der Erfahrung übrig. Diese soll erst in jenem Leben eintreten, in diesem Leben sind sie aber nie gewesen, folglich entgehen ihnen alle Sicherheitsgründe — und es bleibt ihnen also nichts übrig, als die Erwartung der Bestätigung ihres eigenen Glaubens von dem Mitglauben aller anderen. Der wahre moralische Gläubige ist tolerant, denn es liegt ihm nichts daran, ob andere glauben, weil der Glaube gar nicht Zweck sein kann, sondern die Moralität.

8. Wer sich zur Moralität emporhebt, dessen Willensbestimmung hängt nicht ab von bloßer Willkühr; er will nicht dies oder jenes, weil er es will, sondern er muß schlechthin dem Sittengesetz folgen.

9. Aber daß dieser Zweck realisiert werde, steht nicht in der Macht eines Menschen und doch soll der Sittliche schlechthin wollen, daß die Menschen an Sittlichkeit immer vorrücken; jeder hat aber nur über seinen Willen Gewalt, schlechthin nicht über den Willen eines anderen, — der Wille des Sittlichguten hat demnach etwas zum Zweck, das abhängt von der Freiheit anderer außer ihm.

Es ist falsch, wenn man sich einbildet, einen andern innerlich, z. B. durch Beweise und Gründe zur Moral zwingen zu können. Ich kann niemand überzeugen, der nicht die Wahrheit frei aufnimmt; der freie Mensch kann sich nur selbst bestimmen. Es

steht aber auch andererseits nicht in der Gewalt der Natur, daß der obige Zweck realisiert werde; hier geht der Zweck nur auf Freiheit, und diese erhebt sich über alle Natur. Sobald ich es mit freien Wesen zu tun habe, hört alles Vermögen der Natur auf; ich mag das menschliche Herz kennen lernen, wie ich will, so kenne ich es doch nur als Naturwesen, insofern es unter Regeln steht, aber ich lerne es nicht als freies Wesen kennen. Durch Natur ist also Freiheit nie zu zwingen und das Resultat ist, daß die Erreichung des Zweckes des Moralischguten schlechthin nicht von ihm abhängig ist.

10. Und doch soll ich diesen Zweck schlechthin befördern, welches ich aber ohne an die Möglichkeit des Gelingens zu glauben, nicht kann; denn da ich mir die Beförderung der Vernunftherrschaft zum Zweck machen, d. h. mir etwas vorsetzen soll, was in der Zukunft wirklich wird, ich aber gar nicht als wirklich setzen, mithin auch nicht vornehmen kann, es zu realisieren, ohne es als möglich zu setzen: so liegt also der Glaube schon in der pflichtmäßigen Gesinnung mit darinnen, folglich gibt es kein Gebot des Sittengesetzes, das unmittelbar sagt: Glaube, sondern der Glaube findet sich zugleich mit der pflichtmäßigen Gesinnung. Das Sittengesetz gebietet zwar den Glauben, aber nicht unmittelbar, sondern es gebietet nur die moralische Gesinnung, die ohnehin den Glauben schon bei sich führt. Dieser letztere begleitet also die erstere, — es ist sonach gar nicht notwendig, daß jemand auf den Glauben reflektiert und bemerkt, daß er ihn habe, denn wenn man handeln soll, ist wohl derselbe notwendig, in Rücksicht der Möglichkeit der Ausübung. Wer das Gute befördern will, der muß auch glauben, daß er es könne; wer an seiner moralischen Besserung arbeitet, der glaubt doch wohl an dessen Möglichkeit. Moralisch handeln ist das einzig wahre Glaubensbekenntnis, und wer theoretisch leugnet, was er praktisch annimmt, ist inkonsequent. Der theoretische Unglaube ist Fehler des Verstandes, Mangel an Einsicht. Der spekulative Unglaube hat zwar üblen Einfluß auf unsere Ruhe und Heiterkeit, er ist

aber schlechthin nicht verdammlich, denn er schadet dem wahren moralischen Wert gar nicht, welcher bloß im Handeln besteht er ist nur etwas unschickliches. Der wahre Glaube ist der Glaube an die Möglichkeit der Realisierung des Sittengesetzes; einen anderen Glauben gibt es nicht, und er findet sich von selbst mit dem Bestreben, das Reich Gottes zu realisieren.

Bei dieser Denkart wird

a) gar nicht Glückseligkeit für uns beabsichtigt, sondern Realisierung dessen, was einmal schlechthin sein soll. Mit der Glückseligkeit hat dies absolute Postulat nur dies gemein, daß in der Erfahrung eintreffen soll, was wir wollen. Der Unterschied ist, daß unser Wille gar nicht das Erste, nicht die Quelle ist, sondern unser Wille ist untergeordnet dem Sollen; der Sittlichgute will das und jenes, weil er es soll. Es ist uns absolut geboten, unser Glück nur darinnen zu setzen, daß Vernunft herrsche und alleingültig sei.

b) Nur auf die beschriebene Art ist der Glaube möglich. Wer nicht moralisch gesinnt ist, kann gar nicht glauben. Der Glaube führt zur Tugend, ist ein sehr verkehrter Satz, denn jeder Glaube, der nicht aus der moralischen Überzeugung fließet, ist ein Aberglaube. Aber auch die Tugend führt, strenge genommen, nicht zum Herzensglauben; in der moralischen Gesinnung liegt der Glaube schon mit darinnen.

c) In wie fern der Glaube theoretische Einsicht bedeuten soll, so führt nur allein Tugend zum wahren Glauben; der einzige Weg also, die Menschen zu diesem Letztern zu führen, ist der, sie zur Tugend zu bringen, und alle theoretische Beweise helfen hier gar nichts; — es kommt durch sie kein moralischer Gott heraus, sondern ein bloßes allmächtiges Wesen, welches man aber gar nicht brauchen kann, und wonach wir auch nicht einmal fragen, weil es Heteronomie ist, und gar keine Moralität, höchstens nur

Legalität erzwingt; denn wir betragen uns dann bloß dem Buchstaben des Gesetzes gemäß, weil ein übermächtiges Wesen es will.

11. Der beschriebene Glaube ist ein praktischer Glaube, und es ist wohl möglich, daß er dem nicht zum Bewußtsein kommt, der ihn hat. Der wahrhaftig Gläubige spricht: Ich glaube an die Möglichkeit der Realisation des Sittengesetzes. Diese fortschreitende Verbesserung des Menschengeschlechtes nimmt er immer im Handeln an, folglich auch eine immer fortgehende stete Ursache des ungehinderten Fortganges der Beförderung des Vernunftzwecks. Diese Ursache muß daher selbst moralisch sein, denn sie ist Ursache des Fortganges in der Natur, — sie ist also über diese Letztere erhaben, hat eine Oberherrschaft über dieselbe, und wir nennen diese Ursache Gott. Diesem Gott wird nach unseren Denkgesetzen, Substantialität, Willen, und zwar moralischer Wille zugeschrieben, und da er Beförderer des Vernunftzwecks ist, so ist er der Alleinheilige und der Alleinvermögende. Weiter hinaus könnte man ihn nur zur Naturerklärung brauchen wollen, und dazu brauchen wir ihn nicht, weil die Natur aus sich selbst erklärt werden muß. Gott soll also in die Natur einfließen, um das Moralgesetz zu befördern, wie aber dies geschieht, wie das möglich ist, darauf zu antworten, wäre unphilosophisch. Es wird dieser Einfluß absolut postuliert; begriffen und erklärt kann er nicht werden. Gott wird uns unmittelbar durch die Aufforderung des Sittengesetzes an uns gegeben, denn es wird dabei gesetzt, daß die Moralität etwas Mögliches sei, welches so viel heißt als: Es ist ein Gott.

12. Wer moralisch handelt, glaubt praktisch an die Möglichkeit der Ausführung des Sittengesetzes, also an Gott; der Unmoralische kann also keinen Glauben haben, denn dieser Letztere wird nur durch Verbesserung der Denkart begründet.

13. Der Moralischgesinnte allein glaubt fest, daß Gott die Vernunftzwecke hinausführen wird und kann; der Hauptzug des Religiösen ist daher eine gänzliche Ergebung in den Willen Gottes.

Das Gebet des Gerechten ist: Herr, dein Wille geschehe, — er will nur die Befriedigung seiner Wünsche, insofern sie gerecht und moralisch sind, — er denkt überhaupt an sich nicht, sondern nur an die Erfüllung seiner Pflicht. Die Religion ist ein Stärkungsmittel, aber kein Alltagsgeschäft; sie ist auch keine Pflicht, sondern sie gibt Trost, Stärke und Kraft zur Pflicht, seine Pflicht von Herzen tun, ist die wahre Religion, der einzige Gottesdienst. — Man möchte etwa sagen: Das sollt ihr wohl tun, aber das Andere, nämlich die religiösen Handlungen, auch. Warum denn dies auch? Die religiösen Handlungen sind nur Mittel, und eines Mittels bedient man sich bloß, wenn man es zum Zweck braucht; wo also der Zweck ohne das Mittel erreicht werden kann, so fällt es weg. Wo bedarf man jener? Da, wo man nicht mehr handeln kann, wie man sollte, wo man in seinem Handeln einen Anstoß bekommt und Zweifel in uns entstehen, wie dies und jenes unsere Pflicht sein, wie es mit unserm Pflichtgefühl passen könne; — in diesen Fällen wird uns die Ausübung unserer Pflicht durch die Religion erleichtert. Der Verstand macht nämlich zuweilen Schwierigkeiten, indem er sich fragt: kann denn dies geboten sein? — dann tritt erst Religion ein und sagt uns: Handle, wie dir geboten ist, und das Übrige überlasse Gott. Alles weitere ist leere Sophisterei und blinder Aberglaube.

14. Der Glaube an Gott soll (nach der gewöhnlichen Vorstellungsart) Beweggrund zur Moralität sein; in welcher Rücksicht aber? Ich müßte mir Gott vorstellen als Belohner und Bestrafer, und in dieser Vorstellung seine Pflicht tun, ist bloße Legalität, — es ist dann gar nicht um Moralität, sondern um Lohn oder Entgehung der Strafen zu tun. Die Moralität ist vielmehr das Prinzip des Glaubens, dieser kommt erst aus jener. Eine Tugend um Gotteswillen gibt es gar nicht, wohl aber eine Ergebung in den Willen Gottes um der Tugend willen; — diese Letztere muß um ihrer selbst willen erfüllt werden. — In wiefern kann man sagen, daß das Pflichtgebot Gottesgebot sei? — Die Anerkennung des Sittengesetzes in uns geht dem

Glauben an Gott voraus. Das Sittengesetz gebietet allgemein, was aber in dieser und jener Lage meine Pflicht sei, das wird durch Erkenntnis bestimmt. Meine besondere bestimmte Pflicht ist immer das Resultat der Umstände. Nun ist Gott in Beziehung auf meinen Glauben Regierer der Welt, in wiefern diese durch Sittlichkeit bestimmt wird, mithin kann ich gar wohl sagen: „daß ich in dieser Lage so handeln soll, ist Gotteswille; — des Weltregierers Wille war es, daß ich in diese Lage gekommen bin.“ — Alles, was auf Moralität Bezug hat, kommt übrigens in uns als erstes vor, es hat gar keine Prämissen, es ist sonach übernatürlich, und liegt außer der Reihe der Naturerscheinungen fließt aber hinterher in die Natur ein.

15. Die Religion ist Trost im Leiden, aber sie ist dies lediglich, inwiefern unser Leiden daher kommt, daß wir zweifelhaft sind, ob wir den Vernunftszweck erreichen können. Religion ist unser Trost nur im Seelenleiden, nur dann, wenn wir einen Vernunftszweck um der Pflicht willen nicht ausführen können. Nur in der moralischen Not ist der Glaube an Gott zum Trost zu gebrauchen, außerdem aber ist dies Trostsuchen Aberglaube. Zu dieser Religion sind jedoch wegen der Macht ihres Aberglaubens nur wenige fähig.

18. Man sagt: Religion ist Pflicht; was liegt in diesem Satze Wahres oder Falsches? — Aller Glaube kommt her aus der Gesinnung, allein das will man nicht hier mit jenem Satze sagen, sondern man scheint von uns eine besondere Handlung zu fordern, durch welche Religion hervorgebracht werden soll. Man könnte also damit andeuten, daß es Pflicht sei, auf die Religion zu reflektieren, und die Antwort auf jene Frage wäre nun diese: Man kann gar nicht sagen, es sei etwas Pflicht, wenn nicht gerade der Fall eintritt, daß etwas geschehen soll; die Pflicht tritt daher nur dann ein, wenn der Fall vorhanden ist. Ist dieser da, jene Reflexion zu machen, dann soll ich sie machen; es kann aber derselbe nur dann da sein, wenn im Menschen ein Zweifel

über seine Pflicht entsteht, — wenn der Moralischgesinnte in sich selbst zurückgetrieben wird. Nur in dieser Beziehung ist also in obigem Satze eine Wahrheit enthalten, anders aber nicht, indem es nicht vernünftig ist, die Natur Gottes erkennen zu wollen, teils weil dies nicht möglich ist, teils weil es uns zu nichts nützet.

B.

Über unsern Glauben an die ewige Fortdauer.

1. Es ist ganz klar, daß derjenige, welcher nicht ist, auch keinen Schmerz fühlt. Vernichtung, wenn sie da ist, ist also in dieser Hinsicht gar kein Übel. Aber, möchte man sagen, die Furcht vor Vernichtung sei ein Übel. Auch mit dieser Furcht hat es keine Not, denn Vernichtung kann man gar nicht denken. Was ist es also, das den Menschen beunruhigt? Dieses, daß sich die Menschen denken, wie unangenehm es sein müsse, nicht zu sein. Es ist dies zwar eine widersinnige Täuschung, aber doch allgemein, und es könnte mithin doch etwas richtiges darinnen liegen. Indem man sich nämlich die Peinlichkeit der Vernichtung denkt, so setzt man sich als existierend, gleichsam als den Zustand seiner Vernichtung beschauend; man fürchtet eben die peinliche Lage des Mangels an Wirksamkeit und Tätigkeit, — wir denken uns als fortdauernd in der äußersten Beschränktheit, und dies ist es eigentlich, was uns quält. Um Fortdauer seines Ichs als eines solchen hat der Mensch gar keine Sorge, er setzt sie ganz sicher voraus und daran hat er recht, das Ich hat sein Dasein in sich selbst, — es kann gar nicht vernichtet werden. — Der Mendelsohnische Beweis ist transzendent und geht von der Voraussetzung aus, daß das Ich eine einfache Substanz sei. Was soll aber dies heißen? Gibt es denn eine Substanz an sich? Keineswegs; sie ist lediglich eine Denkweise des Ich, — sie ist nur, inwiefern etwas vorgestellt wird; liegt mir ja auch bloß daran, daß ich mir die Seele als fortdauernd vorstelle. Das Ich ist kein Ding, keine

Substanz, keine Monade, es ist gar nichts als das, was es sich selbst setzt. Es kann aber keine Zeit setzen, in der es nicht sei, denn es setzt selbst die Zeit und sich notwendig zugleich mit hinzu. Das reine Ich ist gar nicht in der Zeit, — es ist die reine Ewigkeit. Die Zeit wird durch das empirische Ich selbst gemacht, denn sie ist eine Form unserer Anschauung, d. h. die Art und Weise, wie das Ich das Endliche, Mannichfaltige auffaßt. In der Zeit, die es selbst macht, ist es also notwendig, und es gibt keine Zeit, in der es nicht sei, folglich kann es keine Zeit setzen, ohne sich selbst hinzuzusetzen.

Indessen, nicht über die Fortdauer des Ich an sich ist man in Sorgen, sondern über das Fortwirken und Fortempfinden, beides aber ist bedingt durch die Fortdauer unserer Beschränkung. Mein Bewußtsein ist bedingt dadurch, daß ich mir eine Welt außer mir als mich beschränkend setze, und es ist daher um den Beweis der Fortdauer der Welt für uns zu tun, — dieser Fortdauer möchten wir gerne sicher sein, denn wir verlangen das Nämliche von der Identität unsers Bewußtseins,[1]) in dem wir, die wir jetzt sind, in alle Ewigkeit hinaus wirken wollen und fordern, daß unsere jetzige Wirkungsweise mit unserer Zukunft im Zusammenhang stehen soll, mithin muß es also für uns eine fortdauernde Reihe von Erscheinungen geben.

2. Warum verlangt aber der Mensch die Fortdauer, so wie die Versicherung derselben? Warum bleibt er nicht mit seinen Gedanken in der Gegenwart? Warum geht er mit seiner Zukunft über das Lebensende hinaus? — Es gibt zwei sehr verschiedene Gründe, die aus einem und demselben Grunde hervorgehen.

Wir machen die Zeit; es gibt aber gar keine Zeit für uns, als die, in welcher wir die Erfüllung unserer Wünsche setzen. Nun hat der moralische Mensch allerdings Wünsche, die über alle mögliche Zeit hinaus liegen, sein Wunsch ist die Realisierung des

[1]) Ich bin derselbe, der ich gestern, vorgestern etc. war, inwiefern mein gegenwärtiges Handeln durch mein gestriges bestimmt ist, und das ist eben die Identität unsers Bewußtseins.

Vernunftzweckes, und von dieser Aufgabe sieht er ein, daß sie in keiner endlichen Zeit gelöst werden könne. So ist es nicht mit dem bloß sinnlichen Menschen. Nur der Moralische faßt die Ewigkeit auf; der Unmoralische hat keine andern Bedürfnisse, als irdische, und er gesteht sich auch wohl zu, daß diese mit dem Tod aufgehoben werden. Einheit des Zwecks ist für ihn gar nicht da, sondern nur ein unstetes Treiben und Schweben, und dies möchte er auch nach dem Tode fortgesetzt wissen. Für eine Ewigkeit hat der Unmoralische gar keine Idee, gar keine Empfänglichkeit, und es ist ihm nur um das Verdrießliche des Todes. Er hat auch gar keine bestimmten Pläne für die Zukunft, denn von denjenigen, welche er hat, sieht er einmal ein, daß er sie nach diesem Leben nicht mehr ausführen kann, und er möchte doch so fortdauern, wie er hier lebt, also Fortsetzung des sinnlichen Dasein wünscht er.

Was das Prinzip des Lebens ist ohne etwas, worauf es wirkt, das ist uns schlechthin unbekannt. Das Lebensprinzip ist nicht Lebensprinzip, wenn es nicht etwas belebt. Ein sinnliches Leben nach unserm Tode läßt sich schlechthin nicht erweisen, indem von unserm Körper kein Stäubchen übrig bleibt; es kann daher aus Naturgründen von der Fortdauer des Menschen gar nicht die Rede sein. Es entsteht nun die Frage: woran soll die Identität des Bewußtseins geheftet werden? An den Leib nicht: an das bildende Prinzip auch nicht: folglich kann nichts fortdauern, als der Geist das Ich. Allein das Ich ist nur, was es handelt, und ohne daß es handelt und zu Folge seines Handelns eine Welt setzt, ist es gar nicht. Sich auf eine Weisheit Gottes berufen, beruht auf dem bloßen Wunsch, den wir haben, unsterblich zu sein, — und wir treiben uns dabei in einem Zirkel, denn wir setzen eine Weisheit Gottes, weil wir Unsterblichkeit wünschen.

Der moralische Mensch hat einen Zweck, der alle Zeit überschreitet; das, was er tut, soll nicht nur für seine Zeit dauern, sondern es soll auf die ganze Ewigkeit hinaus Folgen haben. Der gemeinste, niedrigste Mann, wenn er moralisch ist, umfaßt die Zukunft. — Der Moralischgute wird immer durch seine Mängel in

sich zurückgetrieben und findet, daß er das noch nicht ist, was er sein soll; er stirbt immer mit der Erkenntnis, daß er es noch nicht so weit gebracht habe, als er es hätte bringen sollen. Nun geht aber das Gebot des Heiligsten, des Moralgesetzes, immerfort an ihn, nämlich, daß er heilig werden soll, wir finden aber, daß wir es nicht sind, folglich müssen wir auch immer fortdauern; — wir müssen uns also auf Gott verlassen, der alle Bedingungen zur Realisation des Moralgesetzes übernommen hat, und Gott muß dies notwendig tun, so gewiß er Gott ist. In diesem Beweis wird vorausgesetzt, daß ich die Heiligung will; er ist folglich bloß für den moralischen Menschen, der seine Kräfte anwendet, um jener nachzustreben.[1])

Der moralische Mensch will fortdauern, schlechthin nicht um seiner selbst willen; indem es ihm nicht gerade darum zu tun ist, die Frucht seiner Arbeit zu sehen, sondern er wünscht die Fortdauer als Objekt seiner Bearbeitung; er soll heilig werden, und darum will er jene, — und nur insofern er dies im Gesichte hat kann er hoffen, daß ihn Gott werde fortdauern lassen. Dieser Glaube macht einen Bestandteil seiner selbst aus; er ist in seinem Herzen. Über die Möglichkeit der unendlichen Fortdauer kann daher vernünftiger Weise gar kein Zweifel entstehen; denn Gott ist über alle Natur erhaben, und eben dieser soll tun, was durch die Natur nicht möglich ist. Wir können zwar nicht einsehen, wie das geschieht, aber wir können auch keinen Widerspruch darinnen finden. Die Möglichkeit liegt jedoch in dem, der über alle Natur erhaben ist; in der Natur soll sie gar nicht liegen. Unser gegenwärtiger Wohnplatz, die Erde, steht in unmittelbarer Verbindung mit einem Körper von ganz anderer Art, mit der Sonne, aber wir können mit gar nichts in Verbindung stehen, ohne daß etwas in uns sei, das diesem Gegenstand entspreche, auf ihn sich beziehe. Es muß so etwas diesem Andern außer der Erde Entsprechendes schon in

[1]) Die überzeugende Kraft dieses Beweises ist durch die Überzeugung bedingt, daß die Moralität gleichsam der Urstoff unsers ganzen Wesens sei. Nur das Moralische in uns ist wahres Wesen, sonst nichts; alles Andere ist in Vergleichung gegen diese geometrische Weisheit nur Schein.

unserm Körper mitliegen. Wie, wenn es gerade das Unbekannte wäre, das unserer bekannten Zusammensetzung zum Grunde liegt, und welches nach unserm Tode für jenes Leben uns belebte und sich entwickelte? Das endliche Wesen kann nur mit einem artikulierten und organisierten Leibe bestehen, durch welchen es mit der Natur außer ihm in Verbindung steht; in einem Körper bleiben wir immer, so gewiß wir endliche Wesen sind; aber alle Materie ist auflösbar, und wir dürfen uns daher in einem andern Leben auch kein besseres Schicksal gewärtigen als hier — indessen erhalten wir eine Fortdauer in einer höheren Sphäre, und es ist zu vermuten, daß unser nächster künftiger Wohnplatz die Sonne sein werde.[1])

---

[1]) Mit Vergnügen — wir gestehen es — bemerken wir hier, daß Herr Professor Fichte im Ganzen genommen, mit unserer Lieblingsidee zusammentrifft. Auch wir stellen uns nämlich die Veranstaltungen Gottes zu unserer moralischen Bildung und Erziehung wie eine in Klassen abgeteilte Schulanstalt vor, deren Zweck ist, durch allmähliges Fortschreiten von einer Klasse zur andern (von einem Sterne zum andern), wo Gott immer andere und zweckmäßigere Anstalten getroffen hat, uns von der Sinnlichkeit zu purifizieren, von unserer Tierheit, und sofort auch notwendig von dem Haschen nach physischem Wohl, und uns allmählich zur Würde freier reinsittlicher und heiliger Wesen zu erheben. Wir befinden uns vielleicht in der untersten Klasse, wo nur Glaube und Hoffnung das Los sind, aber keineswegs noch ein Schauen. Ob der nächste Wohnort, in welchen wir nach diesem Leben werden versetzt werden, gerade die Sonne sein wird, darüber wagen wir auch nicht einmal eine Vermutung.

Anmerkung Penzenkuffers.

Das erkenntnistheoretische Raumproblem

in seinem gegenwärtigen Stande

Von

Victor Henry

Dr. phil.

Mit sieben Figuren im Text

BERLIN

Verlag von Reuther & Reichard

1915

Alle Rechte vorbehalten

Rosenthal & Co., Berlin NW. 21.

Dem Gedächtnis meiner Eltern

gewidmet.

Vorbemerkung.

Man hat die Wissenschaft in ihrer Entwicklung recht treffend mit einem Baume verglichen. Sie entwickelt sich nicht nur in die Höhe und in die Breite, sondern auch in die Tiefe. Wie der Baum seine Wurzeln immer tiefer und weiter in das Erdreich sendet, so bringt der Wissenschaft jede neue Erkenntnis, jede Erweiterung ihres Gebietes, gleichzeitig eine Vertiefung, eine weitere Analyse und Erforschung ihrer Grundlagen. Diese prinzipielle Bearbeitung der Wissenschaft auf Voraussetzungen und Methode ist teils selbst erkenntnistheoretisch, teils liefert sie der Erkenntnistheorie neues Material.

Dank der modernen axiomatischen Forschungen, dank der Untersuchungen von David Hilbert, ist die logisierende Analyse der Grundlagen der Geometrie, selbst im Vergleich zu Riemann und Helmholtz, ein gut Stück weiter gekommen. Dem Erkenntnistheoretiker erwächst die Aufgabe, die von den Geometern herausgearbeiteten allgemeinsten geometrischen Axiome, die gleichzeitig mit der Praetention auftreten, allgemeine discursive Bestimmungen des Raums zu sein, auf ihren Aussagegehalt und ihren erkenntnistheoretischen Wahrheitswert zu untersuchen.

Diese gleichsam erkenntnistheoretische Ergänzungsarbeit zu Hilberts mathematischer Arbeit hat der Verfasser versucht. Er hofft, daß seine philosophische und mathematische Vorbildung ihn dabei den Forderungen beider Wissenschaften gerecht werden ließ.

Aber die vorliegende Arbeit ist nur ein in sich abgeschlossener Teil größerer erkenntnistheoretischer Untersuchungen über diese metageometrischen Fragen. Der speziellen Bearbeitung des Problems, die an den einzelnen Axiomen ansetzt, wird später eine allgemeine folgen. Diese allgemeine Untersuchung wird vom allgemein erkenntnistheoretischen Standpunkt die absolute Gültigkeit unserer Raumvorstellung und der geometrischen Axiome prüfen. Sie liegt mir erst im Entwurf vor und gliedert sich in drei Teile: ein Referat über die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung nach Kant, soweit sie für das erkenntnistheoretische Raumproblem in Betracht kommen, Darstellung und Kritik der gegenwärtigen erkenntnistheoretischen Standpunkte und schließlich Gewinnung und Beweis einer Raum-Erkenntnistheorie an der Hand einer Nachprüfung des Kantischen Standpunktes.

Die Kantische Raumlehre muß, einerlei ob wir sie in allen Teilen annehmen oder an manchen Punkten Kritik üben, auch für unsere Zeit in den Mittelpunkt jeder erkenntnistheoretischen Untersuchung der Geometrie treten. An diesem Felsen brechen sich gleichsam die mannigfaltigen erkenntnistheoretischen Strömungen.

Kants Standpunkt ist in doppeltem Sinne zu charakterisieren. Seine Raumtheorie ist absolutistisch und kritisch. Der Absolutismus zeichnet unter allen logisch möglichen Axiomsystemen eins als d a s Axiomsystem d e r Geometrie aus. Von allen denkbaren Raumbestimmungen ist nach Kant allein die in der populären Geometrie getroffene zulässig für die Form aller Anschauung. Im Gegensatz dazu gelten dem relativistischen Denken mehrere Axiomsysteme als gleichberechtigte und als gleichmögliche Raumbestimmungen. Der Formalismus endlich betrachtet alle überhaupt logisch möglichen Axiomsysteme als gleichwertig. Sie sind ihm nur Definitionen des Gebiets von Dingen, mit denen man sich jeweilig beschäftigen will.

Nimmt man mit Kant ein bestimmtes Axiomsystem als

d a s Axiomsystem, als absolut geltend an, so kann diese absolute Geltung noch empiristisch, rationalistisch oder transcendental im Sinne des Kriticismus gerechtfertigt werden.

Die Meinung des Verfassers geht nun dahin, daß Kant im allgemeinen erkenntnistheoretischen Sinne Recht hat. In der Geometrie, wie in der Wissenschaft überhaupt gibt es nur e i n e absolut gültige Wahrheit, diese muß es aber auch geben. Ihr erkenntnistheoretischer Sinn und ihr Recht liegt — das ist Kants ungeheure Entdeckung — darin, daß sie formale Bedingung aller Anschauung ist. A b e r — wir kennen diese absolut gültige Wahrheit nicht oder wir können doch nicht beweisen, daß unsere Axiome bereits diese absolut gültigen sind. Ob unsere geometrischen Axiome bereits diesen apodiktischen Charakter haben, hat auch Kant gar nicht untersucht, es galt ihm als sicher. Hier aber scheint mir die wissenschaftliche Axiomforschung und die Erkenntnistheorie weitergegangen und ein Bedenken erweckt zu haben, das für Kant selbst nicht bestand, das aber aus seiner Erkenntnistheorie folgt.

Die hier vorliegende, abgeschlossene Arbeit: die einzelaxiomatische Untersuchung, ist der eine in sich selbständige Beweis dieser meiner Auffassung. Auf die allgemeine Beweisführung ist hiermit als spätere Ergänzung hingewiesen. Es erübrigt sich zu sagen, daß aus dieser erkenntnistheoretischen Stellung zur Frage der objektiven Gültigkeit und Notwendigkeit mathematischer Sätze sich allgemeine erkenntnistheoretische Konsequenzen ergeben. Wenn wir uns gezwungen sehen, bei der Mathematik, diesem neben der Logik klassischen Beispiel einer apodiktischen Wissenschaft, die Apodikticität für die Idee dieser Wissenschaft zuzugeben, aber die Realisierung dieser Idee in der tatsächlich vorhandenen Mathematik problematisch bleibt, so wird dasselbe um so mehr von aller anderen Wissenschaft gelten. Auch über diese allgemeinen Konsequenzen soll später die Rede sein.

Charlottenburg, Mai 1915.

Victor Henry.

INHALT.

Seite

Vorbemerkung . . . . . 1— 3
Literaturverzeichnis . . . . . 9—12

TEIL I:

Einleitung; Problemstellung.

§ 1. Die allgemein erkenntnistheoretische Bedeutung des Raumproblems und die Kantische Lösung der Frage nach dem erkenntnistheoretischen Rechtsgrund geometrischer Sätze . . . . . 13—18
§ 2. Die historische Weiterentwicklung des erkenntnistheoretischen Raumproblems bis zur Gegenwart (Riemann-Helmholtzsche Raumtheorie) . . . . . 19—29

TEIL II:

Einzelaxiomatische Untersuchung des erkenntnistheoretischen Raumproblems. Der erkenntnistheoretische Charakter der einzelnen in den geometrischen Axiomen dem Raum zuerkannten Grundeigenschaften.

§ 1. Leitende Gesichtspunkte und Disposition der einzelaxiomatischen Untersuchung des erkenntnistheoretischen Raumproblems . . . . . 30—37
§ 2. Die Axiome der Verknüpfung . . . . . 37—48
§ 3. Die Axiome der Ordnung I. (Unendlichkeit des Raumes) 48—56
§ 4. Die Axiome der Ordnung II. (Kontinuität des Raumes) . . 57—71
§ 5. Das Axiom der Auszeichnung . . . . . 71—86
§ 6. Homogeneitäts-Axiome . . . . . 86—93
§ 7. Symmetrie, als Raumeigenschaft . . . . . 93—96
§ 8. Zusammenfassendes Ergebnis, erkenntnistheoretische Konsequenzen aus der einzelaxiomatischen Untersuchung des erkenntnistheoretischen Raumproblems . . . . . 96—98

Literaturverzeichnis.

Abhandlungen der Fries'schen Schule, Bd. I—IV.

B. Bauch: Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften, Heidelberg 1911.

Hugo Bergmann: Das philosophische Lebenswerk Bolzanos 1909.

B. Bolzano: Wissenschaftslehre 1837; Paradoxien 1889 (als Faksimile-Druck in 2. Auflage von Dr. Prihonsky herausgegeben).

R. Bonola (u. H. Liebmann): Die nichteuklidischen Geometrieen 1908.

W. Burkamp: Heft 4 des XVI. Bandes der Vierteljahrschrift für Philosophie (Kritik des Pragmatismus).

G. Cantor: Mannigfaltigkeitslehre (Journal für reine und angew. Mathematik Bd. 84). Grundlagen der allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre 1883.

E. Cassirer: Substanzbegriff und Funktionsbegriff.

H. Cohen: Logik der reinen Erkenntnis, Bln. 1902.

Couturat: Die Prinzipien der Mathematik 1908 (das französische Original erschien Paris 1906).

Dedekind: Stetigkeit und irrationale Zahlen. 1912.

M. Dehn: Topologie (Kap. IX in Pascal, Repertorium der höh. Math. Bd. II, erste Hälfte).

Descartes: Schriften, speziell Regulae ad directionem ingenii.

E. Dietrich: Oswalds Annalen für Naturphilosophie, Bd. I.

B. Erdmann: Die Axiome der Geometrie 1877; Logik Bd. I 1907

G. Frege: Begriffsschrift 1879, Funktion u. Begriff 1891, Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet, 1893.

D. Gawronski: Das Kontinuitätsproblem bei Poncelet (Philosophische Abhandl., H. Cohen zum 70. Geburtstage dargebracht.)

Gauß: Werke, Bd. VIII.

H. Hankel: Theorie der komplexen Zahlsysteme.

L. Hefter: Gruppentheoretische Begründung der Euklidischen Geometrie (Kap. III, B in Pascal, Rep. der höh. Math. Bd. II erste Hälfte).

Helmholtz: Ueber die Tatsachen, die der Geometrie zu Grunde liegen. (Nachr. von der Kgl. Ges. der Wiss. Göttingen 3. Juni 1868, Nr. 9.)
Über den Ursprung und die Bedeutung der geometr. Axiome. (Populäre Vorles. Heft III, Brschwg. 1876.)

R. Herbertz: Die Philosophie des Raumes, Stuttgart 1912.

G. Hessenberg: Mengenlehre (Sonderabdruck aus den Abh. der Fries'schen Schule); Über die kritische Math. (Arch. d. Math. u. Phys. 131, 7. Anh. pag. 21); Willkürliche Schöpf. des Verst.? (1908, Jahrbuch der deutschen Mathematiker-Vereinigung.)

D. Hilbert: Grundlagen der Geometrie 1913.

Hönigswald: Zum Streit über die Grundlagen der Mathematik, 1897.

Jakobsthal: Math. Annalen, zwei Aufsätze (über den Zusammenhang math. Axiome).

Kant: Kritik der r. Vern.; Prolegomena; Streitschrift gegen Eberhardt; Logik; Briefe.

Kantstudien, Philosophische Zeitschrift, herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch.

F. Klein: Elementarmathematik vom höheren Standpunkt (autographierte Vorlesung in Kommission bei B. G. Teubner 1908/1909).

v. Kries: Zusätze zu Helmholtz' Handbuch der phys. Optik (Bd. III, S. 458.)

Leibniz: Schriften, speziell: De scientia universali seu calculo philosophico 1684, Initia rerum Mathematicarum metaphysica. Ueber das Kontinuitätsprincip 1687.

O. Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit III. Aufl., Strb. 1900.

H. Liebmann: Ebene Kreisgeometrie (Pascal, Rep. d. höh. Math. II, erste Hälfte Kap. II).

Lobatscheïsky: Zwei geometr. Abhandlungen (Übers. ins Deutsche) 1898.

L. Löwenheim: Arbeiten über Algebra der Logik, veröffentlicht in den Math. Annalen und in den Sitzungsber. der Berl. Math. Gesellschaft.

Mach: Analyse der Empfindungen 1900; Populärwissenschaftl. Vorlesungen. 1896.

J. Mollerup: Grundlagen der Elementargeometrie und die nichteuklidische Geometrie (Pascal, Rep. d. höh. Math. Bd. II erste Hälfte.)

Ch. Müntz: Aufbau der ges. Geometrie auf Grund der projekt. Axiome allein. (Sitzungsber. d. Kgl. Bayr. Akad. d. Wissensch. 1912.)

L. Nelson: Diskussion des Pragmatismus (Verhandlungsbericht des Intern. Philosophenkongresses Heidelberg 1908, Verlag K. Winter); Über das sogenannte Erkenntnisproblem.

M. Pasch: Vorlesungen über neuere Geometrie 1912.

I. Petzoldt: Zeitschr. f. positiv. Philosophie, Heft I, Jahrg. 1913, Vortrag über: Die Relativitätstheorie im erkenntnistheor. Zusammenhange des relativ. Positivismus (Verh. d. Deutsch. Physik. Gesellschaft. 14, Nr. 23, 1912).

Peano: Principia arithmetica novo methodo exposita.

Platon: Timaios und Philebos.

H. Poincaré: Der Wert der Wissenschaft 1906; Wissenschaft und Hypothese 1906.

A. Riehl: Der philos. Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft I. Aufl.; II. Aufl. Der philos. Kriticismus, Geschichte und System 1908.

B. Riemann: Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen. 1854.

E. Schröder: Vorlesungen über die Algebra der Logik.

Steiner: Reine Geometrie, Oswalds Klassiker der exakten Wissenschaft Nr. 60.

Stäckel und Engel: Die Theorie der Parallellinien von Euklid bis Gauß 1895; Urkunden zur Geschichte der nichteukl. Geometrie 1899.

Stumpf: Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung, 1892.

Ullrich: Brief an Kant (Kants Briefwechsel, Akademie-Ausgabe Bd. X, S. 378).

H. Weber, I. Wellstein und Walter Jakobsthal: Enzyklopädie der Elementarmathematik, 2. Aufl. 1906/07.

Weierstraß: Werke, Bd. II, S. 71—74.

W. Wundt: Logik, III. Aufl. 1906—1908.

Außerdem wurden die zahlreichen Arbeiten der verschiedenen erkenntnistheoretischen Richtungen stark herangezogen, so der rationalistischen Marburger Schule (Cohen, Cassirer, Natorp), der empiristischen Richtung (B. Erdmann, St. Mill, Hume, Locke), der idealistischen Kantinterpreten (Windelband, Rickert), der phänomenologisch orientierten Denker (Simmel, Scheler, Husserl, Meinong) und der Relativisten und Pragmatisten.

TEIL I.

Einleitung; Problemstellung.

§ 1. Die allgemein erkenntnistheoretische Bedeutung des Raumproblems und die Kantische Lösung der Frage nach dem erkenntnistheoretischen Rechtsgrund geometrischer Sätze.

Das erkenntnistheoretische Raumproblem ist in doppeltem Sinne von allgemein philosophischer Bedeutung: Material bedingt die Deutung, die wir erkenntnistheoretisch dem Raum geben, und die Wahrheit, die wir seinen allgemeinen Aussagen beimessen, unseren erkenntnistheoretischen und metaphysischen Standpunkt und wird von ihm bedingt. Die Lösung des Raumproblems ist wechselseitig verknüpft mit dem Realitätsproblem.

Methodologisch, formal ist die Bewertung und Begründung geometrischer Wahrheiten bedeutsam für das Erkenntnisproblem: „Wie ist Erkenntnis möglich?" In der diskursiven Beschreibung der Raumeigenschaften, wie sie die Geometrie in der Form axiomatischer Bestimmung und deduktiver Entwicklung weiterer Sätze aus den Axiomen gibt, haben wir einen eigentümlichen Erkenntnisprozeß, der, obwohl er ein Spezialfall von Erkenntnis ist, doch eine gewisse typische Bedeutung hat. Die Existenz der Wissenschaft „Geometrie" war stets für die Philosophen eine bemerkenswerte Tatsache, an deren Erklärung und Deutung sie ihren ganzen Scharfsinn versuchten. Die Rechtfertigung wurde je nach der verschiedenen erkenntnistheoretischen Stellung verschieden gegeben.[1])

[1]) Gewürdigt wird diese erkenntnistheoretische Bedeutung, die der Tatsache geometrischer Raumbestimmung zukommt, und explicit betont außer bei Kant auch in den erkenntnistheoretischen Abhandlungen von Riemann und Helmholtz, vergl. § 2.

Die empiristische Deutung, die Raumaussagen seien allgemeinste Erfahrungstatsachen, schien bedenklich wegen der den mathematischen Wahrheiten anhaftenden apodiktischen Gewißheit. Auch die logische Beweismethode im Fortgang mathematischer Erkenntnis legte für die Grundlagen eine rein empirische Erkenntnisquelle nicht gerade nahe.

Die logisierende Tendenz innerhalb der Mathematik, die Forderung nach Strenge des Beweises, wie man modern sagt, war wohl ein Motiv, auch die Axiome, als logisch rationale Wahrheiten zu deuten. Die am stärksten rationalistische Deutung des Raumes und seiner Axiome gab Leibniz, auf ihn greifen auch vielfach spätere rationalisierende und logisierende Richtungen zurück.[2]) Die rationalistische Auffassung kann entweder dem Charakter der Geometrie, als anwendbarer Wissenschaft, nicht Rechnung tragen oder sie führt zu einer allgemeinen Rationalisierung und Logisierung der Welt.

Trotz dieser Bedenken blieben diese beiden Lösungen des Raumproblems mit gewissen Variationen die einzigen Möglichkeiten, bis Kant in seinem transcendentalen Idealismus eine vollkommen neue, die erkenntnistheoretischen Prinzipien selbst revolutionierende Lösung gab.

Absicht und Ausgangspunkt Kants war nicht, eine Theorie der Mathematik aufzustellen. Aus den Prolegomenen geht

---

[2]) Als solche rationalistische und idealistische Richtungen unserer Zeit kommen vor allen in Betracht: Couturat und die Marburger Schule (Cohen, Natorp, Cassirer). Auch B. Bauch zeigt sich in Ablehnung des Psychologismus und Biologismus nicht bloß, was ethische Fragestellungen angeht, sondern auch in der Erkenntnistheorie als idealistisch-rationalistischen Denker. Er steht sachlich etwa zwischen der rein idealistischen süddeutschen Schule (Windelband, Rickert) und den Marburgern. Eine Darstellung und kritische Wertung rationalistischer Raumtheorien im Einzelnen geht über die dieser Arbeit gesteckten Grenzen. (s. Vorbem.) Außer auf die Originalschriften sei hier zum Studium der Rationalismus auch auf A. Liebert's Buch: Problem der Geltung, Berlin, 1914 S. 208 ff. verwiesen.

klar, entsprechend der analytischen Methode dieser Schrift, die Systematik der Problemstellung hervor. Die kritische Untersuchung Kants beginnt sachlich an der Metaphysik. Die überlieferte Metaphysik scheint ihm durchaus dogmatisch, seine Frage vor aller Metaphysik lautet daher: „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?" Diese Frage involviert die allgemeinere: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?"

Dabei findet Kant Wissenschaften mit apodiktisch gewissen Sätzen: die reine Mathematik und die reine Naturwissenschaft. Das Faktum dieser Wissenschaften, dieser allgemeingültigen und notwendigen Sätze steht Kant unbezweifelt fest. Der erkenntnistheoretische Rechtsgrund dieser Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit ist Gegenstand seiner Untersuchung; sein Motiv dagegen ist, festzustellen, wie überhaupt irgendwo allgemein gültige und notwendige Sätze möglich seien. So ist innerhalb des Kantischen Kriticismus als wesentlicher Stützpunkt seiner Philosophie die ihm eigentümliche Begründung und Theorie der Mathematik entstanden. Die Lösung, die er dem erkenntnistheoretischen Raumproblem gab, steht in systematisch-innerlichem Zusammenhang mit seiner Erkenntnistheorie überhaupt.

Während für die frühere Erkenntnistheorie alle wahre Erkenntnis sich charakterisieren ließ als Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande,[3]) heißt es bei Kant: „Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich aufeinander notwendigerweise beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals a priori möglich. Und dies ist der Fall

[3]) Eine direkte Auseinandersetzung mit dieser Definition der Wahrheit und ihre Ablehnung als Diallele findet sich in Kants Logik Philos. Bibl.

mit Erscheinungen, in Ansehung dessen, was in ihnen zur Empfindung gehört. Ist aber das zweite, weil Vorstellung an sich selbst (denn von deren Causalität, vermittelst des Willens, ist hier nicht die Rede,) ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen. Es sind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich ist, erstlich, Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung gegeben wird: zweitens, Begriff, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht." [4]) Der erste Fall, daß der Gegenstand die Vorstellung erst möglich macht, trifft zu bei den synthetischen Urteilen a posteriori; diese stellen empirische Tatsachen fest, ihnen kommt nicht der Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zu. Anders steht es im zweiten Fall. Synthetische Urteile a priori sind möglich, weil zwar der Stoff aller Synthesis erst a posteriori in ihr erfaßt wird, die allgemeinen formalen Bedingungen der empirischen Anschauung und der Erfahrung aber a priori im Gemüte stattfinden. Es gibt gewisse Gesetze und Regeln, die niemals aus der empirischen Anschauung oder Erfahrung entlehnt sein können, weil sie alle Erfahrung erst möglich machen.

Von dieser Art scheinen nun Kant gerade die geometrischen Sätze, als Bestimmungen des Raumes, der Form aller äußeren empirischen Anschauung. Dem Raum kommt keine überempirische transcendente, wohl aber empirische Realität zu.

Darin gründet sich der apodiktische Charakter der mathematischen und naturwissenschaftlichen Sätze. Sie müssen für alle empirische Anschauung und alle Erfahrung gelten, weil sie diese erst möglich machen. — Bleibt man im Bereich der empirischen Welt der Erscheinungen, so hat der Raum

[4]) Kr. d. r. V. A. 92; B. 124.

und seine Sätze Realität, und zwar absolut gültige Realität. Erst wenn man Erkenntnistheorie „des Empirischen" treibt, wird die gewöhnliche Welt zur bloßen Erscheinung, hinter der Dinge an sich stehen, die nicht räumlich und zeitlich sind.

Die logischen Prinzipien: Identitäts- und Widerspruchssatz erschienen schon vor Kant als formale Bedingung alles Denkens überhaupt. Kant aber findet neben diesen Formen des Denkens Formen der Anschauung und der Erfahrung. Das wesentlich Neue ist, daß Kant unter den Formprinzipien erkenntnistheoretisch eine Stufenfolge annimmt. Es gibt Anschauungsformen: Raum und Zeit, in ihnen wird der sinnlich gegebene Stoff, die Empfindungen, zur empirischen Anschauung geordnet, und reine Verstandesbegriffe, die wiederum diese empirischen Anschauungen zu Gegenständen einer Erfahrung verknüpfen. Während den Kategorieen, wenn sie nicht schematisiert sind, auch Gültigkeit für das reine Denken der „Dinge an sich" zukommt, weil sie unschematisierte Denkformen schlechthin sind, die für jeden Gegenstand des Denkens überhaupt gelten, bleiben Raum und Zeit in ihrer Realität auf die empirische Anschauung beschränkt.

Damit nimmt Kant gegenüber der rationalistischen sowohl wie gegenüber der empiristischen Raumtheorie einen neuen beiden übergeordneten Standpunkt ein. „Diese Anschauungsformen: Raum und Zeit liegen in uns der Möglichkeit nach bereit, — finden vor aller empirischen Anschauung statt, — stammen nicht aus der empirischen Anschauung." Mit solchen Wendungen lehnt Kant eine empiristische Hypothese ab.

Aber die Raumvorstellung und ihre geometrischen Gesetze werden doch erst an der Anschauung bewußt und entwickelt. Ihr erkenntnistheoretischer Sinn, ihre Notwendigkeit erschöpft sich darin, daß sie Formen der Erscheinungen sind.

Der metaphysische Grund dafür, daß unsere Raum-

anschauung so ist, wie sie ist, liegt also weder, wie der Empirismus lehrt, in den Dingen, noch, wie der Rationalismus will, in der Vernunft resp. dem erkennenden Ich. Die Formen aller empirischen Anschauung „Raum" und „Zeit" gelten für das sinnliche erkennende Subjekt von den empirischen Erscheinungen. Ihr metaphysischer Grund liegt also im „Ich an sich" und „Ding an sich".

Die für Kants Kritizismus charakteristische Teilung der Erkenntnisvermögen in Receptivität und Spontaneität erscheint so nicht als absolute, sondern als methodologische Gliederung. Besonders B. Erdmann sucht von dieser Teilung aus Kants Erkenntnistheorie deutlich zu machen. Die transcendentalen Formen würden, da sie rein sind und nicht aus der Empirie stammen, dem oberen Erkenntnisvermögen zuzurechnen sein. Aber es ist keine reine Spontaneität, keine nur nach ihren eigenen Gesetzen fortschreitende Vernunft, in der die Formen „Raum" und „Zeit" erzeugt werden. Die reine Anschauung, in der diese Formen a priori konstruiert werden, ist, als Form der Erscheinungen, bedingungsgemäß auf die Erscheinungen bezogen. Das spricht klar gegen die rationalistisch-idealistische Kantinterpretation.[5])

Diese beiden Gesichtspunkte muß man sich klar vor Augen halten, um Kant gerecht zu werden. Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit kann niemals aus dem „Ich" allein und auch niemals aus den „Dingen an sich" allein gerechtfertigt werden! Die Schwierigkeiten liegen nicht in der vom Kritizismus vertretenen Behauptung, daß es solche formalen notwendigen und allgemeingültigen Bedingungen geben müsse, sondern in der Annahme, daß wir sie kennen.

---

[5]) Genau in allen Einzelheiten können die verschiedenen Kantinterpretationen im Rahmen dieser Arbeit nicht Platz finden. Hier sollte nur das Wichtigste hervorgehoben und die Unzulänglichkeit einer rationalistischen sowohl wie einer empiristischen Kantinterpretation betont werden.

§ 2. Die historische Weiterentwicklung des erkenntnistheoretischen Raumproblems bis zur Gegenwart (Riemann-Helmholtz'sche Raumtheorie).

Das durch Kant in die Philosophie getragene kritische Moment wirkte auch in den Einzelwissenschaften weiter. Zum Teil aus der Kantischen Anregung, zum Teil im bewußten Widerspruch gegen ihn entwickelte sich im 19. Jahrhundert anknüpfend an alte Probleme und die im 17. und 18. Jahrhundert ausgebildeten fruchtbaren mathematischen Theorien in der Mathematik selbst eine kritische Richtung, die reich an Ergebnissen ist. Sie erstreckt sich bis in die Gegenwart und wird von Philosophen und Mathematikern vielfach als Widerlegung Kants gedeutet. Die Ergebnisse der einzelwissenschaftlichen Forschung, soweit sie zur Kritik der Kantischen Raumlehre herangezogen werden müssen, stelle ich im zweiten Teil dar. Historisch nahm diese mathematisch-kritische Forschung ihren Ausgangspunkt an der sogenannten Metageometrie. Gauß, Bolyai, Lobatschefsky und Riemann stellten hinsichtlich des Parallelenaxioms solche Untersuchungen an und schufen die nicht-euklidischen Geometrien.

Das Interesse des Mathematikers geht dabei zunächst nur darauf, die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Parallelenaxioms zu beweisen. Für die Erkenntnistheoretiker stellt jedoch die Existenz solcher Metageometrien eine Tatsache dar, die ihrem erkenntnistheoretischen Sinn nach weiter untersucht werden muß. Hier sehen wir neben der von Kant als Tatsache und Ausgangspunkt genommenen apodiktischen Geometrie eine andere in sich ebenso wahre und evidente logisch mögliche Geometrie. Sie baut sich auf anderen Axiomen als unsere auf. Selbst für den strengen Kantianer, der mit Kant nur e i n e Geometrie als absolute Raumwissenschaft zuläßt, erhebt sich die Frage, wie diese Metageometrien erkenntnistheoretisch zu bewerten, wo sie einzuordnen seien. Es könnte ja auch die moderne analysierende, axiomatische

Forschung und diese Pseudogeometrien eine Revision des Kantischen Standpunktes ergeben.

Wie weit erscheint also Kants Auffassung des Raumes als reiner Anschauungsform und der mathematischen Axiome als synthetischer Sätze a priori mit unseren modernen mathematischen Forschungen verträglich oder durch sie widerlegt?

Diese erkenntnistheoretische Seite der Frage findet sich besonders betont bei dem an Herbart philosophisch orientierten Mathematiker Riemann. Seinen Untersuchungen schließt sich sachlich Helmholtz an und bildet sie besonders auf Grund physikalischer Erwägungen weiter. Das Ergebnis dieser erkenntnistheoretischen Arbeiten faßt man in der Philosophie unter dem Namen „Riemann-Helmholtz'sche Raumtheorie" als eine Kritik und Revision des Kantischen Kritizismus auf. Wenn auch die Gegenüberstellung: „transcendentaler Idealismus und Riemann-Helmholtz'scher Empirismus" zur Untersuchung des gegenwärtigen Standes der Frage zu eng erscheint, so muß sie doch als historische Bedingung in diesem ersten einleitenden Teil dargestellt werden.[1])

Der Grundgedanke Riemanns ist, etwas Allgemeineres als den Raum aufzufinden.[2]) Das Wesen des Raumes, sein erkenntnistheoretischer Sinn ist dann danach zu bestimmen, wie sich der Raum als Spezialfall aus diesem „Allgemeineren" ergibt. Damit nimmt Riemann einen Gedanken der Metageometrie auf. Auch hier stellt man mehrere Axiomsysteme nebeneinander als logisch mögliche Bestimmungen von etwas Allgemeinerem als der Raum. Aus diesem Allgemeinen, Unbestimmten wird der Raum gewonnen, indem ein Axiomsystem als d a s d e n Raum bestimmende ausgezeichnet wird.

Einen solchen allgemeineren, dem Raum übergeordneten Begriff findet Riemann in dem Begriff mehrfach ausgedehnter

[1]) Eine eingehende Darstellung und Kritik dieser Raumtheorie bringt B. Erdmanns Schrift: „Axiome der Geometrie". Der Verfasser steht allerdings selbst dem Empirismus sehr nahe.

[2]) Riemann: Ueber die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen 1854.

Größen. In unserer Terminologie würde man das, was er meint, n-dimensionale, metrisch zu bestimmende Punktmannigfaltigkeit nennen.[3]) Dieser Begriff ist verschiedener Maßbestimmungen fähig, und der Raum bildet nur einen besonderen Fall einer dreifach ausgedehnten Größe.

Die Untersuchung der Bestimmungsmöglichkeiten n-dimensionaler Mannigfaltigkeiten ergibt sich für Riemann als Verallgemeinerung oder Analogie einer von Gauß vorgenommenen Untersuchung der zweidimensionalen Mannigfaltigkeiten oder Flächen. Die rein-analytische Methode gestattet dann die formale Erweiterung oder Übertragung der Ergebnisse auf n-dimensionale Punktmannigfaltigkeiten. Wie die Fläche = zweidimensionale Punktmannigfaltigkeit analytisch bestimmt ist als Bedingung oder Gleichung zwischen 3 Koordinaten eines Punktes, so die n-dimensionale Mannigfaltigkeit als Gleichung zwischen n + 1 Koordinaten.

Zwei Fälle sind nach Gauß' Untersuchungen bei den zweidimensionalen Mannigfaltigkeiten oder Flächen zu unterscheiden. Es gibt homogene oder isotrope Flächen, und es gibt Flächen — Helmholtz gibt die Oberfläche des Eies als Beispiel —, auf denen sich keine Figur ohne Dehnung und Verzerrung in jeder Richtung bewegen läßt. Solche nicht homogene Mannigfaltigkeiten scheidet Riemann im Laufe der Untersuchung aus. Bei ihnen wäre eine Vergleichung zweier Größen nur möglich, wenn die eine Größe ein Teil der anderen ist. Die Forderung durchgängiger Vergleichbarkeit zweier Größen schließt solche inhomogene Mannigfaltigkeiten aus. Es soll vielmehr in jeder Richtung eine Bewegung ohne Deformation möglich sein und sich so eine Vergleichung auch zwischen örtlich getrennten Gebilden durchführen lassen. Aus der Analogie der zweidimensionalen Mannigfaltigkeiten folgt, daß diese Forderung gleichbedeutend ist mit der Konstanz einer gewissen Größe für die ganze Mannigfaltigkeit. Diese

[3]) Dieser Ausdruck findet sich übrigens bei Riemann auch.

Größe heißt nach Gauß das Krümmungsmaß der Fläche. Für Flächen mit konstantem Krümmungsmaß stellt nun Riemann weiter fest, daß das Krümmungsmaß die Fläche vollständig charakterisiert. Ist das konstant angenommene Krümmungsmaß bekannt, so kann ich die Fläche zwar noch auf- oder abwickeln, z. B. eine Ebene in Kegel- oder Zylinderform; eine derartige Veränderung ist aber bedeutungslos für alle innerhalb der Fläche getroffenen Maßbestimmungen, sie ändert nicht die Beschaffenheit der Fläche an sich, sondern nur ihre Relationen zu außerhalb der Fläche gelegenen Punkten. Die Fläche selbst ist also durch das Krümmungsmaß vollkommen charakterisiert. Diese Behauptung gilt, wie nach dem Vorangehenden klar ist, nur cum grano salis. Das Krümmungsmaß charakterisiert die Fläche in sich und die in ihr eintretenden Maßbestimmungen, nicht die Beziehungen zu außerhalb der Fläche gelegenen Raumpunkten. Analoges gilt für den Raum. Unter der Voraussetzung der Homogeneität sind drei Fälle möglich: „Das Krümmungsmaß $\gtrless$ 0." Unser Raum stellt sich dann dar als spezielle dreidimensionale Mannigfaltigkeit, deren Krümmungsmaß 0 ist.

Weiterhin ist unser Raum noch charakterisiert durch Bestimmungen über die Verhältnisse im unendlich Kleinen.

Diese ganze Entwicklung steht noch nicht in Widerspruch zu Kants Raumlehre. Denn, wenn für Kant der Raum auch kein Gattungs- oder allgemeiner Begriff, sondern als Ganzes gegebene reine Anschauung ist, so gibt es doch für Kant einen Begriff vom Raum und eine diskursive Beschreibung des Raumes in der Geometrie. Von Riehl wurde darauf hingewiesen, daß auch der Gedanke, dem Raum rein begrifflich etwas Allgemeineres überzubauen und seine speziellen Relationen logisch als Spezialfall allgemeiner Relationen zu deuten, durchaus nicht Kant widerspricht. Nur ist die Auszeichnung unseres Raumes vor anderen solchen begrifflich möglichen Systemen z. B. nicht-euklidischen für Kant darin begründet, daß jene anderen rein gedankliche Konstruktionen, unser Raum

aber reine Anschauung, d. h. (selbst anschauliche) Form aller empirischen Anschauung ist. Erdmann verweist in demselben Sinne auf Kants Erstlingsschrift und seine Konzeption einer höchsten Geometrie (Axiome der Geometrie S. 82).

Ob tatsächlich gerade der in den Euklid-Archimedes-Hilbert'schen Axiomen festgelegten Raumbestimmung vor andern auch möglichen ein solch ausgezeichneter Charakter zukommt, wie Kant annnimmt, ist zu untersuchen. Werden in diesen Axiomen durchgängig Eigenschaften jener absolut gültigen Form = Raum ausgesagt? Diese Untersuchung ist zu führen an der Hand einer ins einzelne gehenden Analyse des Aussagegehalts der Axiome und der Raumeigenschaften, die in ihnen ausgesagt werden.[4]) Eine solche Untersuchung wird ermöglicht durch die Betrachtung des speziellen geometrischen Bestimmungssystems als Spezialfall in einem allgemeineren Bestimmungssystem. Riemann gibt also die methodischen Hilfsmittel zur Untersuchung der von Kant gar nicht untersuchten Quaestio facti. Kants erkenntnistheoretische Untersuchung beantwortete die Quaestio iuris nach dem Recht der Mathematik als Wissenschaft. Die Antwort, die Kant hier gab, bleibt durch Riemanns Untersuchungen völlig unangetastet. Eine apodiktische Wissenschaft, Geometrie, als notwendige und absolut gültige Bestimmung der Form aller Anschauung muß es geben. Riemanns Untersuchungen können nur das methodische Werkzeug liefern für die Feststellung, ob die gewöhnliche euklidische Geometrie bereits diese apodiktische Wissenschaft sein muß.

Allerdings zieht Riemann selbst aus seiner Untersuchung weitergehende Konsequenzen auch gegen Kants Erkenntnistheorie. Er sagt: „Hiervon [5]) aber ist eine notwendige Folge, daß die Sätze der Geometrie sich nicht aus allgemeinen Größenbegriffen ableiten lassen, sondern daß diejenigen Eigen-

---

[4]) Siehe unten.

[5]) Riemann, Math. Werke Bd. I. S. 273.

schaften, durch welche sich der Raum von andern denkbaren, dreifach ausgedehnten Größen unterscheidet, nur aus der Erfahrung entnommen werden können." Diese Worte lassen schließen, daß Riemann nur zwei Arten von Erkenntnis kennt: empirische und rationale, während Kant gerade in den synthetischen Urteilen a priori eine dritte Erkenntnisart entdeckte und ihre Möglichkeit bewies.

Auch nach Kant sind die Bestimmungen der Form aller Anschauung nicht aus allgemeinen Größenbegriffen ableitbar, nicht Denknotwendigkeiten, sondern Bedingungen aller Anschauung. Eine dem Kantischen Formbegriff angenäherte Deutung könnte man vielleicht bei Riemann dem Ausdruck „Hypothesen" geben. Hypothesen, die auf die absolut gültige Form gingen, könnten allerdings nie durch Erfahrung bewiesen, sondern nur durch Erfahrung widerlegt werden.[6])

Die Frage: „Sind auch andere Hypothesen möglich? Können vielleicht auch andere Bestimmungen des allgemeinen Größenbegriffs als die den Euklidischen Raum konstituierenden anschaulich vorgestellt werden, können sie als Bestimmungen der Form aller empirischen Anschauung angenommen werden?" wird von Riemann kaum gestreift. Hier aber setzt gerade Helmholtz ein.

Nachdem durch die rein abstrakte analytische Methode von Riemann der Charakter unserer geometrischen Raumbestimmungen begrifflich scharf fixiert und geklärt ist, als eines Bestimmungssystems unter vielen logisch möglichen, stellt sich Helmholtz die Frage nach dem anschaulichen Sinn dieser Bestimmungen und der Vorstellbarkeit anderer Bestimmungen. Die Anregung dazu boten ihm — wie er selbst sagt — Untersuchungen über physikalische, speziell optische Fragen.

---

[6]) Daß Riemann letzten Endes eine Entscheidung von der Erfahrung als absoluter Instanz erwartet, kennzeichnet seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt als empiristisch.

Die axiomatischen Bestimmungen, die speziell unsern Raum aus dem allgemeinen Begriff Mannigfaltigkeit aussondern, scheinen Helmholtz auf drei wesentlichen Tatsachen zu beruhen: „Erstens der Bestimmbarkeit jedes Punktes durch drei Koordinaten und kontinuierliche Aenderung dieser Größen bei einer Bewegung; zweitens der Existenz hinsichtlich jeder Bewegung starrer Punktsysteme; drittens der Unmöglichkeit anderer Bewegungen als einer Drehung, wenn zwei Punkte des starren Systems festgehalten werden, und der Selbstkongruenz bei einer vollen Drehung." Alle diese drei Bestimmungen gehen auf den Bewegungsbegriff und gehören damit jenem umstrittenen Gebiet an, das, je nach dem Standpunkt, bald der Physik, bald der Geometrie zugerechnet wird. Sie legen alle drei lediglich die Homogeneität, oder in analytischer Sprache, das konstante Krümmungsmaß des Raumes fest. Eine weitere Bestimmung ist die Eigenschaft, die man wohl als Ebenheit des Raumes bezeichnet und die sich analytisch darin ausdrückt, daß das Krümmungsmaß $= 0$ wird.

Die erste Bestimmung des Raumes scheint Helmholtz aus der Erfahrung gewiß. — „Während[7]) dieser (Riemann) von dem oben erwähnten algebraischen Ausdrucke, welcher die Entfernung zweier unendlich naher Punkte in allgemeinster Form darstellt, als seiner Grundannahme ausgeht, und daraus die Sätze über Beweglichkeit fester Raumgebilde herleitet, bin ich andererseits von der Tatsache der Beobachtung ausgegangen, daß in unserem Raume die Bewegung fester Raumgebilde mit demjenigen Grade von Freiheit möglich ist, den wir kennen, und habe aus dieser Tatsache die Notwendigkeit jenes algebraischen Ausdrucks hergeleitet, den Riemann als Axiom hinstellt." — Anders liegt es bei der zweiten Bestimmung, hier untersucht Helmholtz die Vorstellbarkeit nichteuklidischer Raumbestimmungen. Es ist, wie mir scheint, das eigentliche Ergebnis und das wesentlich Neue und Wertvolle der gan-

[7]) Helmholtz: Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome, S. 19.

zen Untersuchung, daß es ihm gelingt, diese Vorstellbarkeit in einem gewissen Sinne tatsächlich zu beweisen. Er widerlegt damit die Auffassung, die in dogmatischer Weise für die Euklidische Geometrie eintritt und in andersartigen Bestimmungen keine räumlich anschaulichen Bestimmungen, sondern lediglich begrifflich logische Fiktionen sieht. Er widerlegt meines Erachtens allerdings nicht den Standpunkt der Kantischen Erkenntnistheorie.

Helmholtz' im wesentlichen der Optik entlehnte Veranschaulichungen nichteuklidischer Raumbestimmungen gehen allerdings immer in einem euklidischen Raum vor sich. Sie besagen nur, daß es möglich ist, Verhältnisse, die den nichteuklidischen Bedingungen entsprechen, in derselben Weise anschaulich vorzustellen, wie die den euklidischen Maßbestimmungen entsprechenden. Diese Bestimmungen bleiben bei ihm immer Bestimmungen des euklidischen Raumes oder eines unter besonderen Bedingungen angeschauten euklidischen Raumes. Ob dies aber im Wesen der Sache liegt oder nur eine psychologische, zufällige Tatsache ist, untersucht Helmholtz nicht. Es wäre durchaus möglich, daß alle anschaulichen Realisierungen irgend welcher Relationen sich allerdings notwendig in dem absolut gültigen Raume vollziehen, daß wir aber irren mit der Meinung, dieser absolut gültige Raum müsse im Sinne der gewöhnlichen Geometrie bestimmt werden. Eine Untersuchung darüber, ob der absolut gültige Raum im Sinne der gewöhnlichen geometrischen Axiome bestimmt ist, hat auch Helmholtz nicht angestellt. Er steht auf einem ganz anderen erkenntnistheoretischen Standpunkt und wird deshalb dem Problem nicht gerecht.

Er scheidet zwischen „Denknotwendigkeit" und „Erfahrungstatsachen", scheint also auch von der falschen Alternative „Rationalismus oder Empirismus" auszugehen. So sagt er[8]): „Denkwürdigkeiten, die aus dem Begriffe einer solchen

[8]) Helmholtz, Vorträge und Reden, S. 22.

Mannigfaltigkeit und ihrer Meßbarkeit, oder aus dem allerallgemeinsten Begriffe eines festen, in ihr enthaltenen Gebildes und seiner freien Beweglichkeit herfließen, sind sie nicht. Wir wollen nun die entgegengesetzte Annahme, die sich über ihren Ursprung machen läßt, untersuchen, die Frage nämlich, ob sie empirischen Ursprungs seien, ob sie aus Erfahrungstatsachen abzuleiten, durch solche zu erweisen, beziehlich zu prüfen und vielleicht auch zu widerlegen seien. Die letztere Eventualität würde dann auch einschließen, daß wir uns Reihen beobachtbarer Erfahrungstatsachen müßten vorstellen können, durch welche ein anderer Wert des Krümmungsmaßes angezeigt würde, als derjenige ist, den der ebene Raum des Euklides hat. Wenn aber Räume anderer Art in dem angegebenen Sinne vorstellbar sind, so würde damit auch widerlegt, daß die Axiome der Geometrie notwendige Folgen einer a priori gegebenen transcendentalen Form unserer Anschauungen im Kantschen Sinne seien." Aus der Vorstellbarkeit anderer Raumbestimmungen läßt sich die Kantsche Erkenntnistheorie nicht widerlegen. Kants „a priori" ist kein psychologisches „a priori", bedeutet nicht „einzig-vorstellbar", sondern es ist ein logisch-erkenntnistheoretisches „a priori", es bedeutet „Bedingung jeder empirischen Anschauung." Helmholtz hat also nur bewiesen, daß für diese a priorische allgemeingültige Form im Sinne Kants nicht das Kriterium ist, daß sie und ihre Gesetze allein anschaulich können vorgestellt werden, daß vielmehr verschiedene Bestimmungssysteme für uns vorstellbar sind. Deshalb bleibt sachlich-logisch doch nur ein Bestimmungssystem, das Bestimmungssystem der allgemeingültigen Form und als solches a priori im Sinne Kants, selbst für den Fall, daß sich nicht feststellen läßt, welches. Aus dieser kurzen Darstellung und Kritik der Riemann-Helmholtzschen Theorie ersieht man, daß in dieser Frage tatsächlich eine gewisse Weiterentwicklung über Kant hinaus stattgefunden hat, und zwar sowohl material in der

Erweiterung tatsächlichen Wissens als prinzipiell in der Scheidung der verschiedenen Fragestellungen. Wir wissen durch Riemanns Untersuchungen, daß logisch auch andere Relationen als die der gewöhnlichen Geometrie zur Bestimmung von Mannigfaltigkeiten möglich sind; Helmholtz zeigte uns, daß man solche anderen Bestimmungen sich auch anschaulich machen könne. Aus dieser materialen Erweiterung unseres Wissens folgt aber prinzipiell für das Raumproblem: Die Quaestio facti und die Quaestio iuris ist scharf zu trennen. Die im Sinne Kants absolut gültige formale Wissenschaft Geometrie muß es zwar geben, sie ist aber nicht dadurch charakterisiert, daß ihre Relationen allein anschaulich wären. Aus der Richtigkeit der Kantschen Erkenntnistheorie folgt zwar die Möglichkeit der Geometrie als Wissenschaft, aber noch nicht, daß die gewöhnliche Geometrie diese apodiktische Wissenschaft ist. Was die analysierende Arbeit an den Eigenschaften des Raumes betrifft, sind auch die Riemann-Helmholtzschen Untersuchungen überholt. Beispielsweise die dem Raum eigentümliche Ordnung seiner Elemente, das Kontinuum, findet erst in den Untersuchungen Dedekinds und der modernen Mengenlehre seine begrifflich-analytische Bestimmung. Vom mathematischen sowohl wie vom erkenntnistheoretischen Standpunkt scheint es daher berechtigt, das Problem des erkenntnistheoretischen Wertes und Sinnes geometrischer Axiome, vom Stande unserer gegenwärtigen Erkenntnis aus, neu zu untersuchen.

Eine weitere Bedeutung des Helmholtzschen Vortrags liegt darin, daß er auf den engen Zusammenhang, in dem die geometrischen Wahrheiten mit mechanischen Begriffen insbesondere mit dem Begriff des absolut starren Körpers stehen, hinweist.

— — — — — — — — — — — — — — —

Auf ein Mißverständnis der Kantschen Erkenntnistheorie, das besonders bei psychologischen Weiterbildungen der Helm-

holtz-Riemannschen Raumtheorie leicht eintritt, muß hier noch zur Klärung der ganzen Fragestellung kurz hingewiesen werden.

Kants „a priori" ist ein erkenntnistheoretisches, kein psychologisches „a priori". Es ist für Kants erkenntnistheoretischen Standpunkt nicht etwa notwendig, daß der Raum mit allen seinen geometrischen Bestimmungen vor und ohne alle räumliche empirische Anschauung und Erfahrung a priori in uns bereit liege. Im Gegenteil, auch bei Kant findet eine Entwickelung der räumlichen Bestimmungen statt. Dem Kritizismus ist also Helmholtz' Empirismus wahlverwandter als Herings Nativismus. Darauf macht neuerdings v. Kries [9]) aufmerksam. Die Annahme, daß nur gewisse Bildungsgesetzlichkeiten vorliegen, nicht aber, wie der Nativismus meint, die ganze Raumanschauung dem „Ich" angeboren sei, ist für den Kantianer ansprechend. Bei der ins Extrem getriebenen nativistischen Hypothese erscheint der Raum nicht als Form, sondern als Gegenstand der inneren Anschauung, da das Ich ihn in sich vorfindet.

Im ganzen aber muß man sich darüber klar sein, daß die erkenntnistheoretische Frage sich überhaupt nicht auf diesen Gegensatz psychologischer Theorien einstellen läßt. Nicht wie wir zu der Raumvorstellung kommen, sondern warum der Raum gilt, fragt Kant. Für diese Frage gilt nicht die Alternative: „Nativismus — Empirismus". Es gibt neben der Möglichkeit, daß die räumlichen Gesetzlichkeiten aus dem Ich stammen als Gesetzlichkeiten aller Vorstellung, neben der, daß die Erfahrung sie uns liefert als Gesetzlichkeiten der empirischen Welt, eben die dritte, daß sie notwendig gelten für die Affektionen des „Ich" durch „Ding an sich".

[9]) Zusätze zu Helmholtz' Handbuch der physiol. Optik, Bd III, Seite 458.

TEIL II.

Einzelaxiomatische Untersuchung des erkenntnistheoretischen Raumproblems. Der erkenntnistheoretische Charakter der einzelnen in den geometrischen Axiomen dem Raum zuerkannten Grundeigenschaften.

§ 1. Leitende Gesichtspunkte und Disposition der einzelaxiomatischen Untersuchung des erkenntnistheoretischen Raumproblems.

Es soll in diesem Teile der Aussagegehalt und der erkenntnistheoretische Wahrheitswert der einzelnen geometrischen Axiome untersucht werden. Dadurch wird im einzelnen festgestellt, ob und inwieweit der Raum und seine in der Geometrie aufgestellten Gesetze notwendige Bedingung aller empirischen Anschauung sind. Die erkenntnistheoretische Arbeit ist dabei eine doppelte. Die in den Axiomen der Geometrie getroffenen Bestimmungen müssen als einige wenige allgemeinste Raumeigenschaften formuliert werden, andererseits müssen diese so als anschauliches Ganzes hingestellten Eigenschaften wiederum in ihre begrifflichen Merkmale analysiert werden. Es muß untersucht werden, ob sich auf Grund anderer begrifflicher Merkmale definierte Eigenschaften in gleicher Weise als anschauliches Ganzes darbieten, ob sie mit gleichem Recht vom Raum ausgesagt werden können. Die begrifflich analysierende Arbeit ist mehr logischer, die erstgenannte Untersuchung mehr erkenntnistheoretischer Natur.

An beiden Aufgaben ist viel gearbeitet worden. Kants metaphysische Erörterung des Begriffs gibt einige einfachste Eigenschaften des Raumes. In den Prolegomenen betrachtet Kant die Möglichkeit symmetrischer Gegenstände als einfache,

anschauliche Eigenschaft des Raumes.[1]) Die modernen axiomatischen Untersuchungen gehen, wie an anderer Stelle schon bemerkt wurde, auf begrifflich-logische Analyse.[2]) Riemanns Untersuchungen[3]) nehmen eine Art Mittelstellung ein.

Bei einer derartigen Untersuchung des erkenntnistheoretischen Raumproblems macht sich eine im Wesen der Sache liegende Schwierigkeit bemerkbar.

Eine diskursive Aufzählung der Eigenschaften des Raumes, eine weitere Analyse dieser Eigenschaften auf ihre begrifflichen Merkmale in der Form eines allen logischen Anforderungen genügenden Axiomsystems, wie sie z. B. Hilbert versucht, ist für die Mathematik unbedingt zu fordern, schon um ihr den notwendigen Grad von Exaktheit zu sichern. Aus diesen Axiomen läßt sich alles weitere rein deduktiv herleiten. Eine Auffassung, die — das sei historisch bemerkt — übrigens auch Kant teilte!

„Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch. Dieser Satz scheint den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft bisher ganz entgangen, ja all ihren Vermutungen gerade entgegengesetzt zu sein, ob er gleich unwidersprechlich gewiß und in der Folge sehr wichtig ist. Denn weil man fand, daß die Schlüsse der Mathematiker alle nach dem Satz des Widerspruchs fortgehen, (welches die Natur einer jeden apodiktischen Gewißheit erfordert), so überredete man sich, daß auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs erkannt würden, worin sie sich sehr irrten; . . ."[4])

Niemals aber kann uns ein noch so vollendetes geometrisches Axiomsystem den Raum erzeugen oder definieren. Ja ein solches System von Relationen ermöglicht nicht einmal eine Geometrie in ihrem eigentlichen Sinne als Wissenschaft

---

[1]) Kr. d. r. V. A. S. 22—25; Proleg. § 13.

[2]) Hilbert: Grundlagen der Geometrie. Müntz: Aufbau der ges. Geometrie auf Grund der proj. Axiome.

[3]) B. Riemann: Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen.

[4]) Prol. A, S. 27/28.

vom Raume.[5]) Ich nehme z. B. den Begriff „zwischen". Er wird in den Hilbert-Pasch'schen Axiomen[6]) auf seinen rein logischen Relationscharakter analysiert. Angenommen selbst den günstigsten Fall, dies gelingt rein logisch, und wir formulieren jene Beziehungen in einer Anzahl von Axiomen, so wäre der Inbegriff der aus diesen Axiomen hergeleiteten Sätze immer noch keine Geometrie. Die Sätze könnten genau denselben Wortlaut haben wie die geometrischen, sie würden doch etwas anderes bedeuten. Wir hätten hier eine allgemeine Relations- und Ordnungslehre (im Sinne Leibniz'), aber keine Geometrie. Aber selbst die Möglichkeit einer solchen, als rein logisches Gebilde, bleibt zweifelhaft. Sind jene rein logischen, den räumlichen Eigenschaften anhaftenden Bestimmungen, die sie nicht erschöpfen, so wenig wie je das Anschauliche durch das Abstrakte erschöpft werden kann, selbst überhaupt frei von allem Anschaulichen? Kann man ihren Sinn ohne eine Anschauung a priori entwickeln?

Die Vertreter des Formalismus verweisen auf die analytische Geometrie. Es kann in diesem Zusammenhange auf eine Diskussion des Zahlbegriffs nicht eingegangen werden. Ich bemerke nur: Es bedarf einer besonderen Untersuchung, ob nicht die Logik und insbesondere die Arithmetik, wenigstens sobald sie über ihre rein formalen Grundprinzipien hinausgeht, eine Anschauung a priori voraussetzt. Kann man Begriffe wie „Verknüpfung", „Menge", „Zuordnung", „Zahl" und dergleichen völlig unanschaulich entwickeln? Nach Kant liegt hier die Zeit als transcendentales Formprincip zugrunde.

Jedenfalls hat Kant mit seiner Behauptung recht[7]): „Der Raum ist kein diskursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner

---

[5]) Die erkenntnistheoretischen Bedenken gegen den Formalismus genau im einzelnen zu erörtern, bleibt späteren erkenntnistheoretischen Untersuchungen vorbehalten. (Vergl. die Vorbemerkung.)

[6]) Hilbert: Grundlagen der Geometrie. Moritz Pasch: Vorlesungen über neuere Geometrie.

[7]) Kr. d. r. V., A, S. 25.

Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. . . Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, daß in Ansehung seiner eine Anschauung a priori (die nicht empirisch ist), allen Begriffen von demselben zugrunde liegt. So werden auch alle geometrischen Grundsätze, z. B. daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer seien als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet."

Der Raum ist hinsichtlich aller diskursiv axiomatischen Beschreibung nicht bloß psychologisch-tatsächlich, sondern auch erkenntnistheoretisch-transcendental a priori. Durch räumliche anschauliche Konstruktion kann, ganz abgesehen von ihrer Wahrheit, überhaupt erst gezeigt werden, was wir mit den geometrischen Sätzen meinen. Erst durch die Existenz des Raumes gewinnt die Geometrie Sinn und vielleicht objektive Gültigkeit als Wissenschaft eben von diesem Raume. In diesem Sinne sagt z. B. auch Riemann[9]): „Bekanntlich setzt die Geometrie sowohl den Begriff des Raumes, als die ersten Grundbegriffe für die Konstruktionen im Raume als etwas Gegebenes voraus. Sie gibt von ihnen nur Nominaldefinitionen, während die wesentlichen Bestimmungen in Form von Axiomen auftreten. Das Verhältnis dieser Voraussetzungen bleibt dabei im dunklen; man sieht weder ein, ob und inwieweit ihre Verbindung notwendig, noch a priori, ob sie möglich ist."

Andererseits aber kann der Raum erkenntnistheoretisch nur untersucht werden eben in seinen Eigenschaften. Die Kritik muß an jenen diskursiv beschreibenden Axiomen, die uns die Merkmale des Begriffs Raum geben, ansetzen. Die

---

[9]) B. Riemann: Über die Hypothesen, welche der Geometrie zrgrunde liegen.

diskursive Aufzählung der Merkmale ist transcendental bedingt durch die Anschauung a priori. Weil jedes einzelne Merkmal zu seiner Formulierung und Beschreibung den Raum voraussetzt, ist der Begriff vom Raum erkenntnistheoretisch sekundär gegenüber der reinen Anschauung. Die reine Anschauung wird jedoch einer kritischen Untersuchung erst zugänglich, ja eigentlich erst gegeben, wenn ihre begrifflichen Merkmale in Axiomen formuliert sind. Die erkenntnistheoretische Fragestellung lautet: „Sind die in den Axiomen ausgesprochenen Raumeigenschaften notwendig? Kann ihr Gegenteil als unvorstellbar im transcendentalen (nicht im psychologischen) Sinne erwiesen werden?" Kann z. B. gezeigt werden, der Satz: „Der Raum ist homogen" ist notwendige Bedingung für alles Vorstellen überhaupt?

Diese Schwierigkeit, die zu vielen Mißverständnissen und Trugschlüssen Veranlassung gab, muß hier scharf präzisiert werden. Sie liegt aber in folgendem: Schreibt man dem Raum zunächst begrifflich andere Eigenschaften wie gewöhnlich zu, so muß man diese Eigenschaften, um ihren Sinn überhaupt zu verstehen, anschaulich realisieren. Jede anschauliche Realisierung setzt aber a priori den Raum, als die Form aller Anschauung, voraus. So drängt sich leicht der Trugschluß auf, es seien folglich andere, als die in den Axiomen der populären Geometrie getroffenen Bestimmungen nicht möglich, als Bestimmungen des Raumes, sondern nur als Bestimmungen im Raum. Man meint, der gewöhnliche, dreidimensionale, stetige, unendliche, euklidische, homogene Raum sei a priori auch allen Pseudogeometrien. Z. B. die begrifflich recht wohl mögliche Annahme eines endlichen, unbegrenzten Raumes ließe sich anschaulich nur realisieren, so meint man, als einschränkende Bestimmung im gewöhnlichen unendlichen Raum.

Wäre dieser Schluß richtig, so bliebe uns allerdings die mühsame Arbeit einer kritischen, analysierenden Untersuchung der geometrischen Axiome erspart. Gerade die Arbeit der

Mathematiker scheint jedoch den Erkenntnistheoretiker zu warnen, dem gesunden Menschenverstand und dem Evidenzbewußtsein allzu leichtfertig zu trauen.

Die eine Voraussetzung jenes Schlusses ist sehr richtig. Alles, was in Axiomen begrifflich als Raumeigenschaft ausgesagt wird, muß anschaulich in der Form aller Anschauung, dem Raum, realisiert werden. Aber die andere Voraussetzung jenes Schlusses, daß nämlich jene absolut gültige Form die in den gewöhnlichen Axiomen festgelegten Eigenschaften haben muß, diese andere Voraussetzung steht ja erst gerade zur Untersuchung.

Diese Voraussetzung räumt unkritisch den gewöhnlich angenommenen Raumeigenschaften einen Vorrang vor anderen ein, der psychologisch begründet, aber erkenntnistheoretisch unberechtigt erscheint. Natürlich reflektiert jede begrifflich diskursive Bestimmung, um verständlich zu werden, auf jene Form aller Anschauung. Die Bestimmungen dieser Form feststellen soll aber gerade erst die begriffliche Analyse der Axiome, die genaue Untersuchung der Raumanschauung. Gewisse Eigenschaften können vielleicht dem Raum unmittelbar zugeschrieben werden, sie sind anschaulich gegeben. Um diese aber handelt es sich nicht, sondern um begriffliche Bestimmungen, die zwar eine anschauliche Realisierung zulassen, ja fordern, aber nicht evident sind.

Die Schwierigkeit liegt letzten Endes in dem eigentümlichen Korrelationsverhältnis zwischen Anschauung und Begriff. Jedes geometrische Axiom muß uns eine allgemeine Raumeigenschaft mitkonstituieren. Wir analysieren auf den zugrunde liegenden Allgemeinbegriff und fragen, ob dieser Allgemeinbegriff diese und gerade diese anschauliche Realisierung fordert. Wir untersuchen ferner, wie es bei der Annahme stände, daß das gerade Gegenteil des vorher angenommenen Axioms richtig sei. Wir stellen fernerhin fest, ob dem empirischen Raum, ob der Raumvorstellung diese Eigenschaft notwendig zukommt. — Gewiß eine wenig dankbare und spitz-

findige, jedoch durch die moderne mathematische Axiomatik bedingte erkenntnistheoretische Untersuchung, bei der man beständig in der Gefahr steht, doch wieder ein ὕστερον πρότερον zu begehen!

Ich sehe jedoch keinen anderen Weg, als die einzelnen Raumeigenschaften zu analysieren und sie mit davon abweichenden zu konfrontieren, um festzustellen, ob und welcher unter ihnen eine Priorität zukommt. Daß dem Raum bestimmte Eigenschaften zukommen, und nicht etwa alles nur relativ gültig ist, folgt mit Sicherheit aus seinem Charakter als Form aller empirischen Anschauung, und daraus, daß die Behauptung jeder Relativität nur Sinn und Bestand hat bezogen auf etwas Absolutes.[9])

Verfahre ich mit den bestehenden geometrischen Axiomen auf diese Weise, so finde ich als allgemeine Disposition der Untersuchung folgende Eigenschaften des Raumes:

A. Der Raum kann gedacht werden als „aufgebaut aus:" oder „enthaltend: gewisse Gebilde, Punkte, Geraden, Ebenen". Dieser Aufbau als Mannigfaltigkeit kann uns nie synthetisch den Raum erzeugen, wohl aber analytisch zur Beschreibung des Begriffs vom Raume dienen.

B. Zwischen diesen Gebilden bestehen Relationen. Die Behauptung: „Diese Relationen gelten",

---

[9]) Darin liegt im wesentlichen die Unhaltbarkeit des erkenntnistheoretischen Relativismus. Immerhin muß auch hinsichtlich der relativistischen Raumerkenntnistherorie (Mach, Petzold) auf eine spätere Darstellung und Widerlegung vertröstet werden. Hier kam es dem Verfasser nur darauf an, daß seine Methode: Nachprüfung der logisch möglichen Bestimmungssysteme und sein Agnosticismus und Skepticismus betreffend die Möglichkeit der Entscheidung, welches nun das Axiomsystem sei, nicht etwa für Relativismus und Pragmatismus gehalten werde. Als Widerlegung des Relativismus vergl auch B. Bauchs Aufsatz Logos Bd. V 1914 Heft 2.

ist eben die diskursive Beschreibung des Begriffs vom Raume. In den Axiomen wird die Existenz dieser Relationen und die Existenz dieser Gebilde behauptet. Für die begrifflich diskursive Beschreibung des Raumes genügt die Angabe der Relationen.

C. Folgende Relationen werden behauptet:

I. **Verknüpfung** zwischen verschiedenartigen Gebilden,
II. **Ordnung** der gleichartigen Gebilde,
III. **Auszeichnung** einzelner Gebilde,
IV. **Vergleichbarkeit** individuell, örtlich verschiedener Gebilde derselben Art.

D. Es werden aber ganz bestimmte, spezielle Relationen und in ihnen folgende Raumeigenschaften behauptet:

1. **Die spezielle, im dreidimensionalen Raume geltende Verknüpfungsbeziehung** zwischen Punkt, Gerade und Ebene (Hilbert Axiome I).
2. **Dreidimensionale** Kontinuität (Hilbert II, V).
3. **Die spezielle euklidische Unendlichkeit** (Hilbert IV).
4. **Homogenietät,** als eine Zuordnungsmöglichkeit örtlich getrennter Raumgebilde, durch welche die Kongruenz definiert wird. (Hilbert III.)

§ 2. Die Axiome der Verknüpfung.

Hilbert [1]) gibt in seinen „Grundlagen der Geometrie" acht Axiome der Verknüpfung. Es scheint, als ob diese Axiome den Geometern und Erkenntnistheoretikern bisher unantastbarer und von stärkerer Gültigkeit schienen als die anderen. Mir ist kein Versuch bekannt, hier eine Pseudogeometrie zu

[1]) Im allgemeinen sollen Hilberts axiomatische Untersuchungen als materiale Grundlage dienen. Auf noch neuere Arbeiten wird gelegentlich bezug genommen; eine wesentliche Verbesserung dieser von einem modernen Schriftsteller für die Axiomatik als klassisch bezeichneten Arbeit dürfte kaum vorliegen.

schaffen und diese Axiome durch ihnen konträre zu ersetzen. Beim Parallelenaxiom besitzen wir die nichteuklidischen, bei den Stetigkeitsaxiomen die nichtarchimedischen Geometrien, für die Kongruenzaxiome stellt Hilbert selbst eine Pseudogeometrie auf, für die Verknüpfungsaxiome dagegen findet sich auch bei Hilbert nichts derartiges. Der von Felix Klein angeregte und durchgeführte und neuerdings von Müntz [2]) in anderer Form wiederholte Gedanke, die verschiedenen Pseudogeometrien und die Hilbert-Euklidisch-Archimedische Geometrie als Spezialfälle der allgemeinen projektiven Geometrie zu entwickeln, setzt diese Axiome von vornherein voraus und stellt sie an die Spitze der ganzen Geometrie. Es kommt ihnen hinsichtlich des Auszeichnungs- und der Kongruenzaxiome auch nicht zu, diesen koordiniert zu werden. Vielmehr bedarf es, um die Begriffe „Parallele", „Strecke" und „Winkel" zu bilden, erst der allgemeineren Begriffsbildungen „Gerade" und „Punkt". Man kann z. B. nicht von „Geraden durch einen Punkt außerhalb einer Geraden" sprechen, wenn nicht vorher die Verknüpfungsbeziehungen: „Punkte liegen auf einer Geraden" und „Geraden gehen durch einen Punkt" festgelegt sind.

So scheint denn auch die Auffassung der Geometer und vor allem der Logiker unter ihnen dahin zu gehen, die Verknüpfungsaxiome seien gleichsam logische Realdefinitionen der Grundgebilde „Punkt", „Gerade", „Ebene", während die anderen Axiome weitere Spezialeigenschaften hinzufügen. Natürlich kann man trotzdem von diesen Axiomen absehen und lediglich Ordnungsgesetzlichkeiten untersuchen. Man ist nicht gezwungen, gerade die Verknüpfungsbeziehungen zu behandeln. In der Tat gibt es eine Art Geometrie, die sich nur ganz allgemein mit stetigen Kurven und den Arten ihres Zusammenhanges beschäftigt, die Analysissitus.

---

[2]) Ch. Müntz: Aufbau der gesamten Geometrie auf Grund der projektiven Axiome allein. Sitzungsberichte der Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften 1912.

Wie steht es nun aber, wenn man auf die Verknüpfungsbeziehungen reflektiert? Ist es dann möglich, auch andere Verknüpfungsbeziehungen anzunehmen? Kommt, wenn dies logisch möglich ist, anderen Verknüpfungsbeziehungen dieselbe anschauliche Notwendigkeit zu? Sind andere Verknüpfungsbeziehungen nur möglich, wenn jene einfachen zwischen Punkt, Gerade und Ebene bereits aufgestellt wurden? Zwingt uns die Anschauung, Gebilde im Sinne jener einfachen Verknüpfungsbeziehungen im Raume anzunehmen? Kann man in die allgemeine Analysissitus verschiedene Arten pseudoprojektiver Geometrien neben unserer projektiven einbauen, wie in die projektive Geometrie die parabolische, elliptische und hyperbolische als Spezialisierungen eingehen?

Ich versuche zunächst den Aussagegehalt der ersten Hilbertschen Axiomgruppe herauszuarbeiten. Diese Axiome lauten:

I, 1. Zwei voneinander verschiedene Punkte A, B des Raumes bestimmen stets eine Gerade $(A\,B)$.

I, 2. Diese Gerade wird auch durch je zwei andere, voneinander verschiedene ihrer Punkte bestimmt.

I, 3. Auf einer Geraden gibt es stets mindestens zwei Punkte; in einer Ebene gibt es stets mindestens drei, nicht in einer Geraden liegenden Punkte.

I, 4. Drei nicht auf derselben Geraden liegende Punkte A, B, C bestimmen stets eine Ebene $(A\,B\,C)$.

I, 5. Diese wird auch bestimmt durch je drei andere ihrer Punkte, die nicht einer Geraden angehören.

I, 6. Wenn zwei Punkte einer Geraden in einer Ebene liegen, so liegen alle Punkte dieser Geraden in dieser Ebene.

I, 7. Wenn zwei Ebenen einen Punkt gemeinsam haben, so haben sie mindestens noch einen zweiten Punkt gemein.

I, 8. Es gibt mindestens vier nicht in einer Ebene liegende Punkte.

a) Alle diese Sätze sind schon innerhalb eines Tetraeders $A\,B\,C\,D$ erfüllt, wie man sich leicht überzeugen kann, indem man Punkt durch Tetraederecke, Gerade durch Tetraederkante, Ebene durch Tetraederseitenfläche ersetzt. Axiom I, 2; I, 5; I, 6 werden hier scheinbar bedeutungslos. Folgende Formulierung läßt jedoch ihren Sinn in der Tetraedermannigfaltigkeit erkennen und präzisiert gleichzeitig ihre allgemeine Bedeutung schärfer:

I, 2. Zwei Punkte bestimmen n u r eine Gerade.[3])

I, 5. Drei Punkte, die nicht in einer Geraden liegen, bestimmen n u r eine Ebene.

I, 6. Wenn zwei Punkte einer Geraden einer Ebene angehören, so gehört die ganze Gerade der Ebene an.

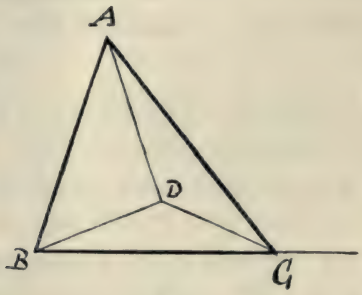

Fig. 1.

Die Realisierung der Sätze am Tetraeder ist die natürliche, zu ihr kommt man, wenn man konstruktiv den Aussagegehalt jener Sätze verwirklicht und diese Realisierung macht umgekehrt den logischen Sinn jener Sätze anschaulich.

Anmerkung: In jenen Axiomen besteht eine gewisse Stufenfolge: I, 4 korrespondiert I, 1; I, 5 wieder I, 2 und I, 8 (für den Raum) I, 3.

---

[3]) Diese Formulierung ist tatsächlich logisch gleichwertig mit der von Hilbert. Denn, wenn eine Gerade $A\,B$ durch zwei Punkte A, B bestimmt ist und zwei weitere auf ihr liegende Punkte P, Q würden nicht wieder dieselbe Gerade bestimmen, so gäbe es durch P, Q nicht nur eine, sondern zwei Geraden.

b) Es läßt sich das in den Sätzen Ausgesagte in folgender kurzer Form zusammenfassen:

α) **Die Verknüpfungsbeziehungen fordern zu ihrer Realisierung die Existenz von mehr als einem Punkt einer Geraden, einer Ebene, nämlich von mindestens vier Punkten, vier Geraden, vier Ebenen. Sie behaupten also noch nicht die Unendlichkeit, ja nicht einmal die Indefinitheit der Mannigfaltigkeit der Grundgebilde im Raume.**

β) **Zwischen den Grundgebilden wird die eigentümliche im Tetraeder** (oder, beschränkt man sich auf die Ebene, im Dreieck) **herrschende Bestimmbarkeit durch einander festgelegt.**

γ) **Damit ist auch die Eigenschaft des Raumes, die man als Dimensionalität bezeichnet, ausgesprochen. Speziell wird die Dreidimensionalität festgelegt.**

Die Untersuchung der Hilbertschen Axiomgruppe I beschränkt sich also darauf, den erkenntnistheoretischen Charakter zweier Sätze festzustellen. Sind folgende beiden geometrischen Axiome synthetisch a priori im Sinne Kants oder welcher erkenntnistheoretische Wert kommt ihnen sonst zu?

1. **Durch zwei Punkte ist stets eine und nur eine Gerade möglich.**
2. **Der Raum hat drei und nur drei Dimensionen.**

Der erste Satz enthält prinzipiell logisch alles was die Verknüpfungsaxiome besagen. Ihm analog sind die anderen Verknüpfungsaxiome für zwei, drei, ... n Dimensionen. Diese eigenartige Relationsbehauptung: „Zwei P. bestimmen stets ein und nur ein G." (I, 1 und I, 2) und die Existenzbehauptung von I, 3 involvieren logisch in sich die Verallgemeinerung. Logisch, als Verknüpfungsbeziehung, ist es nichts Neues, zu verallgemeinern: „n P, die nicht in einem Gebilde n—2ter Dimension liegen, bestimmen

ein und nur ein Gebilde n—1ter Dimension“ und „Es gibt im Gebilde nter Dimension mindestens n+1 Punkte.“

Diese allgemeineren Sätze geben den Aussagegehalt der räumlichen Verknüpfungsaxiome. Das andere Axiom bestimmt $n = 3$.[4])

Zu untersuchen ist: „Sind rein logisch auch andere Verknüpfungsaxiome möglich, haben diese anderen dasselbe Recht, oder sind sie erst durch diese Art der Verknüpfung bedingt?“ Und, nachdem diese Frage im Logischen entschieden ist, gilt es festzustellen: „Kommt anderen Axiomen auch die Möglichkeit einer anschaulichen Realisierung zu?“ „Ist diese Anschauung bedingt durch die Anschauung des im Sinne unserer Axiome bestimmten Raumes, d. h. durch die anschauliche Realisierung der Hilbertschen Verknüpfungsaxiome? Setzt ein Raum, in dem durch zwei Punkte nicht immer, oder nicht nur eine Gerade möglich ist, unseren Raum bereits voraus?“

Ich versuche zunächst zur Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit anderer Verknüpfungsbeziehungen rein logisch solche von der allgemeineren Form aufzustellen: „n Elemente der Gattung ν bestimmen p Elemente der Gattung π.“ Man sieht, daß die Frage, was daraus für weitere Relationen folgen, eine Unterfrage einer allgemeinen Kombinatorik ist. Diese allgemeine Kombinatorik setzt aber, wie mir scheint, logisch a priori die Zusammenfassung von n Elementen zu einem Inbegriff, also das spezielle Verknüpfungsaxiom: „n Elemente bestimmen ein und nur ein Gebilde“ voraus. — Ich versuchte ferner an anderen regelmäßigen Körpern Verknüpfungsbeziehungen anderer

[4]) Im vorigen § ist betont, daß nicht etwa die Meinung dahingeht, dieser logische Aussagegehalt erschöpfe den Inhalt des Axioms oder bedinge ihn allein. Nur aus methodischen Gründen muß er zunächst abgetrennt und gesondert betrachtet werden.

Art zu entdecken als am Tetraeder, ebenfalls ohne Erfolg. Der Würfel liefert, wenn man die parallelen Kanten und Seiten nur einfach zählt, wieder die Verknüpfungsbeziehungen der Ebene.[5]) Wäre es möglich, an andern Körpern als am Tetraeder Verknüpfungsbeziehungen anderer Art zu entdecken, so müßte immer noch, um nicht in einen Zirkel zu verfallen, untersucht werden, ob diese anderen Verknüpfungsbeziehungen ebenso ursprünglich sind wie die am Tetraeder. Es bestände die Frage, ob sich auf Grund dieser anderen Verknüpfungsbeziehungen ein Raum erzeugen ließe, in dem dieser andere Körper so elementar wäre, wie in unserem Raum das Tetraeder. Andernfalls käme ein Zirkel in die Untersuchung, da dieser andere Körper unseren Raum und die Tetraederverknüpfungsrelationen voraussetzte.

Nichts von all diesem hypothetisch Angenommenen trifft ein. Begrifflich und anschaulich scheinen die Hilbertschen Verknüpfungsbeziehungen (Axiome I) a priori allen sonst denkbaren.

Natürlich ist es möglich, andere Verknüpfungsbeziehungen anzugeben, z. B.: „Zwei Kegelschnitte bestimmen vier Schnittpunkte" oder „Auf der Kugelfläche gibt es zwei geradeste Verbindungslinien zwischen zwei Punkten *A*, *B* (vorne- und hintenherum *A B* und *B A*), die sich allerdings zu einem Hauptkreis zusammensetzen, so daß auch hier nur eine Pseudogerade existiert." Aber, wenn diese Beispiele in unserem Raum gegeben sind, setzen sie eben unseren Raum, d. h. das Axiom von der Geraden voraus. Es bleibt die Frage, ob sie selbst einen anschaulichen Raum, der nicht in unserem Raum, d. h. durch unseren Raum bestimmt ist, konstruieren können.

Logisch und in dem Sinne, in dem der Begriff nur Sinn

---

[5]) Den drei Kanten *a*, *b*, *c* entsprechen die drei Seiten des Dreiecks und den drei Ebenen α, β, γ, die drei Ecken *A*, *B*, *C* des Dreiecks. Die Verknüpfungsaxiome I, 1 — I, 3 sind realisiert.

hat nach einer anschaulichen Realisierung, auch anschaulich (siehe den vorigen Paragraphen) scheint mir festgestellt: **alle Verknüpfungsbeziehungen von der Form: „n Elemente der der Gattung ν liefern p Elemente der Gattung π" setzen a priori die Verknüpfungsbeziehung von der Form „n Elemente der Gattung ν liefern ein neues Gebilde" voraus.**

Dies ist aber das Verknüpfungsaxiom (I. Hilbert) des n dimensionalen Raumes, der sicher den Raum von 2 Dimensionen enthält und wohl auch genetisch voraussetzt. So scheint der Gedanke der „Verknüpfung" selbst die primitivste Verknüpfung: „2P bestimmen ein und nur ein G" logisch zu involvieren und eine Veranschaulichung dessen, was Verknüpfung überhaupt ist, stets von dieser Verknüpfung auszugehen. Der Satz: „Es gibt im Raum gewisse Gebilde, „Punkte und Geraden", die ganz abgesehen davon, was sie sonst für Eigenschaften haben, dadurch charakterisiert sind, daß stets zwei Punkte eine und nur eine Gerade bestimmen", scheint Bedingung aller Verknüpfung, das Prinzip „Verknüpfung" selbst aber als Anschauliches bei einer diskursiven Erörterung des Raumes unmittelbar gegeben. Haben wir also hier nicht einen synthetischen Satz a priori, dessen Wahrheit zugleich im Logischen wurzelt?

Hiermit scheint jedoch nicht allzu viel festgestellt. Der synthetisch a priorische Charakter des Begriffs „Verknüpfung" und der Verknüpfungsaxiome ist bewiesen, aber auf Kosten ihres geometrischen Sinnes. „Bedingung alles Denkens, aller Anschauung ist die Zusammenfassung eines Mannigfaltigen zu einer Einheit. Diese Synthesis des Mannigfaltigen involviert den Begriff Verknüpfung ebenso wie den der Menge und der Zuordnung. Daraus folgt speziell im Raum als denk- und anschauungsnotwendig die in den Axiomen I behauptete Verknüpfung von zwei oder mehreren Punkten zu einem neuen Element. So etwa war der Gedankengang im Vorhergehenden.

Tatsächlich meinen wir mit dem Axiom von der Geraden jedoch wohl mehr als die logisch anschauliche Tatsache der Verknüpfung von zwei Punkten zu einem und nur einem Inbegriff $(A\ B)$? Wir drücken dies „mehr" etwa aus in Worten wie: „Die Gerade verbindet die Punkte, sie ist ein Weg zwischen den Punkten, sie ist der kürzeste Weg zwischen den Punkten, sie ändert ihre Lage nicht, wenn man die Punkte festhält" und dergl. Wie steht es nun mit solchen räumlichen Aussagen? Welcher Charakter kommt ihnen zu?

Zweierlei ist zu scheiden: Aussagen, die neue, in anderen Axiomen definierte Begriffe einmengen, und die bei den anderen Axiomen daraufhin zu untersuchen sind, mit welchem Rechte diese Eigenschaften dem Raume beigemessen werden, und Aussagen, die in räumlich-geometrischer Form dasselbe behaupten, was vorher begrifflich formuliert war. Derart ist das erste und letzte von den ebengenannten Beispielen. So folgt die Behauptung der Unveränderlichkeit der Lage, obwohl sie eine räumliche Tatsache aussagt, unmittelbar aus dem Axiom der eindeutigen Bestimmtheit der Geraden durch zwei Punkte. Die andere Aussage läßt uns nach dem Sinn des Wortes „verbindet" fragen. Ich glaube, dieser Begriff bedeutet eine räumliche Realisierung der Verknüpfung.

Daß eine räumliche Realisierung des Verknüpfungsaxioms möglich ist, scheint mir mit Notwendigkeit aus der Existenz „der Form aller empirischen Anschauung" zu folgen. Wenn überhaupt ein absolut gültiger Raum im Sinne Kants existiert, so muß sich für ihn auch anschaulich das Verknüpfungsaxiom realisieren lassen. Eine solche Realisierung meint man, wenn man von Unveränderlichkeit der Lage, Verbindung, Weg und dergl. spricht. Solche räumlichen Formulierungen, die mehr sind, als das logisch-anschauliche Axiom I müssen gelten. Es ist unbedingt abzulehnen, daß jener allgemein logisch-anschauliche Sinn die Axiome der Geometrie ihrem Aussagegehalt nach erschöpft, daß der Raum

nur ein Komplex von Relationen sei. Es liegen vielmehr auch notwendige Bestimmungen der Raumanschauung in den geometrischen Axiomen vor.

Andererseits sehe ich keine Möglichkeit, die Notwendigkeit gerade der in der gewöhnlichen Geometrie ausgesagten räumlichen Realisierungen zu beweisen. Es ist doch nur eine psychologisch empirische Tatsache von großer Allgemeinheit, daß jeder Mensch bisher gerade diese Veranschaulichung wählte, wie etwa die Tatsache, daß sich jedem Menschen die Welt bisher als farbig, tönend, tastbar usw. darstellte. Weder für die reine, noch für die empirische Anschauung scheint mir evident, daß das Verknüpfungsaxiom gerade durch die Existenz der einen Verbindungsgeraden im Sinne, wie sie die anschauliche Geometrie meint, realisiert werden muß. Es muß ein durch zwei Punkte — wenn man nämlich die Punkte als Ausgang der diskursiv-axiomatischen Erörterung des Raumes nimmt — eindeutig bestimmtes Raumgebilde existieren. Dies kann ich rein formal Gerade nennen. Warum muß aber dies Gebilde all die anderen Eigenschaften haben, die wir sonst der Geraden anschaulich beimessen? Die Anschauung von einem Raum, bei dem man wie auf der Kugelfläche, wenn man sich in gerader Linie bewegt, stets wieder an den Ausgangspunkt zurückkehrt, scheint mir durchaus nicht absurd. Ich halte eine solche Anschauung für selbständig entwickelbar und nicht durch die gewöhnliche Anschauung bedingt. Unbestreitbar ist, daß die Raumanschauung nicht von Geburt an in allen Einzelheiten mitgegeben, sondern entwickelt ist. Der anschauliche Sinn, den wir neben ihrem logischen Gehalt den Verknüpfungsaxiomen zuerkennen, greift also teils über die Verknüpfungsaxiome hinaus, teils bleibt seine objektive Gültigkeit und Notwendigkeit problematisch. Die weiteren Bestimmungen, die wir den in den Axiomen I vorkommenden konstitutiven Raumelementen, dem Punkt, der Geraden, der Ebene beimessen, sind teils später zu erörtern, teils haben wir es hier mit allgemeinsten psychologischen Aussagen zu tun.

Möglicherweise decken sich diese Aussagen bereits mit den objektiv gültigen, notwendigen, apriorischen Bestimmungen der Form aller Anschauung. Erkenntnistheoretisch aber darf das Bewußtsein der Notwendigkeit nicht als Beweis für Notwendigkeit gelten.

Noch deutlicher wird dies beim Axiom der Dimensionenzahl. Das Axiom: „Der Raum hat drei und nur drei Dimensionen", will seinem Sinne nach behaupten: „Die Form jeder möglichen empirischen Anschauung muß dreidimensional und nur dreidimensional sein, auch kann sie nicht als Bedingung weitere Dimensionen erfordern, und in der reinen Anschauung können nur drei Dimensionen konstruiert werden." — Erkenntnistheoretisch kann ihm jedoch nur der bescheidenere Sinn als beweisbar wahr zuerkannt werden: Bisher war es möglich, alle empirische Anschauung als im dreidimensionalen Raume geformte anzunehmen und ein mehr oder weniger dimensionaler Raum war auch als reine Anschauung, soweit bekannt, keinem Menschen vorstellbar. Ob die Form jeder empirischen Anschauung drei Dimensionen hat, bleibt unentscheidbar. Vielleicht muß, selbst wenn anschaulich eine weitere Dimension uns immer unzugänglich bleibt, doch die Form unserer Anschauung als logisch durch eine höhere Dimension bedingt vorgestellt werden.[6])

Ich halte es für erkenntnistheoretisch nicht angängig, hier, wo es sich um eine logisch zufällige Zahl handelt, eine logisch-anschauliche Untersuchung wie bei dem Verknüpfungsbegriff vorzunehmen. Eine empirisch-physiologische Begründung scheint in der Gefahr des Zirkels zu stehen, daß sie schon immer den dreidimensionalen Raum für alle physiologischen Tatsachen und Vorgänge voraussetzt. Wir haben in

---

[6]) Eine genauere Erörterung dieses Punktes ergibt sich bei dem Parallelenaxiom.

der Dimensionenzahl eine letzte nicht weiter zu analysierende Konstante. Erkenntnistheoretisch muß man sich mit der Tatsache, daß alle Raumvorstellung bisher als dreidimensional konstatiert wurde, begnügen. Jedenfalls findet sich hier axiomatisch festgelegt ein nicht mehr zu rationalisierendes Element. Spricht dies nicht gegen alle rein logizistischen Raumdeutungen?[7])

§ 3. Die Axiome der Ordnung I. (Unendlichkeit des Raumes.)

Die Verknüpfungsaxiome erforderten zu ihrer Realisierung nur eine endliche Mannigfaltigkeit von Punkten, Geraden und Ebenen. Das Dreieck in der Ebene, das Tetraeder im Raum realisieren mit ihren Punkten, Geraden und Ebenen die Axiomgruppe I. Drei Punkte in der Ebene, vier im dreidimensionalen Raum genügen, um alle Verknüpfungsbeziehungen zu verwirklichen.

Versucht man jetzt, die Verknüpfungsaxiome in einer größeren Mannigfaltigkeit zu realisieren, so bedeutet dies: „Ein Erzeugen der indefiniten abzählbaren Mannigfaltigkeit." — Vier Punkte A_{I}, A_{II}, A_{III}, A_{IV} in der Ebene bestimmen sechs Geraden $a_{\mathrm{I}}, \ldots a_{\mathrm{VI}}$, diese Geraden drei weitere Punkte B_{I}, B_{II}, B_{III}, die durch diese Punkte gelegten drei Geraden $B_{\mathrm{I}}B_{\mathrm{II}}$, $B_{\mathrm{II}}B_{\mathrm{III}}$ und $B_{\mathrm{I}}B_{\mathrm{III}}$ liefern sechs Schnittpunkte mit den ersten Geraden usw.[1]) Im weiteren Fortgang des Prozesses wird (innerhalb dieses sogenannten Möbiusschen Netzes) jeder hinsichtlich der Ausgangspunkte

---

[7]) Darauf macht auch Couturat aufmerksam, der überhaupt für die Geometrie im Gegensatz zu seiner sonst rationalistischen Auffassung der Mathematik mehr Kant folgt, ja noch über ihn hinaus in empiristische Tendenzen umbiegt.

[1]) In der ganzen Betrachtung der Verknüpfungs- und Anordnungs-Eigenschaften der Gebilde im Raume ist der Fall der Parallelen außer Betracht gelassen. Er wird besonders erörtert.

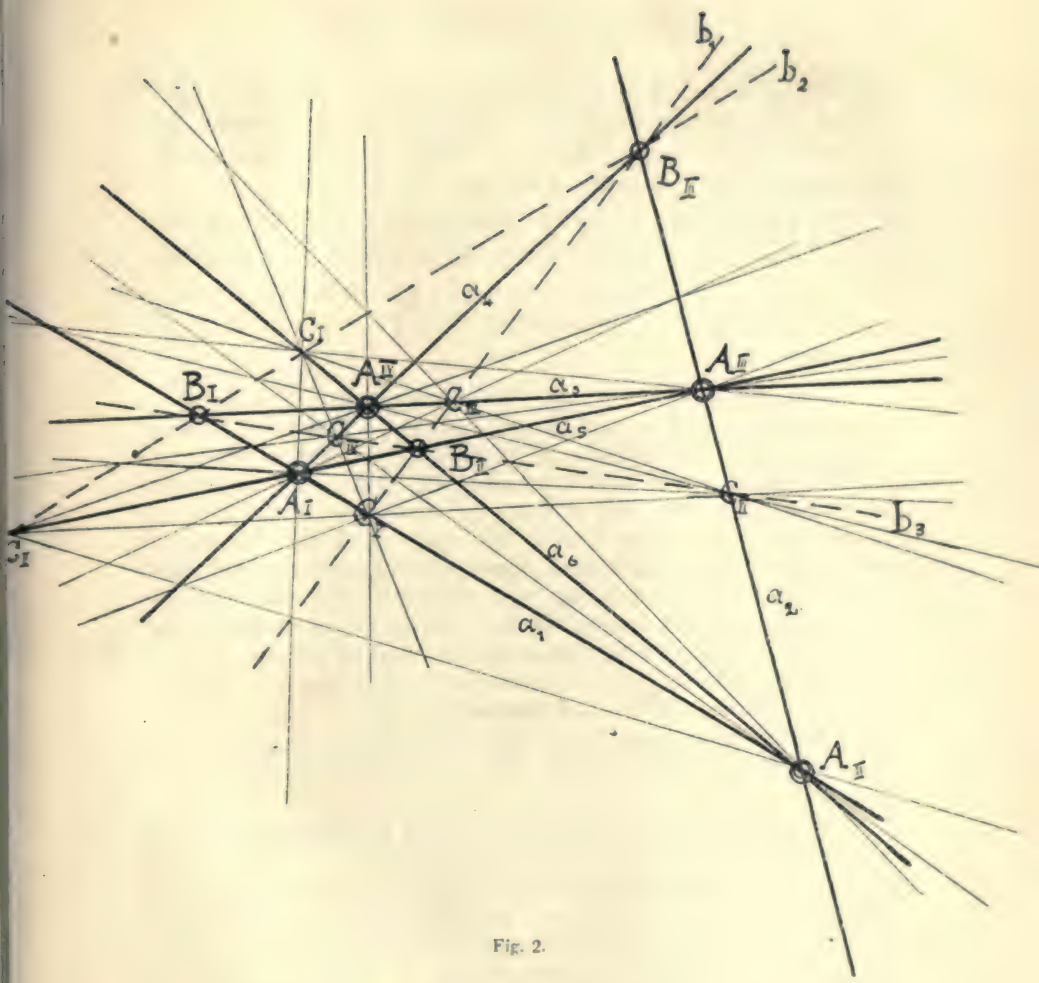

Fig. 2.

Anmerkung zu Figur 2: Die Zeichnung läßt deutlich sehen, wie das Netz der Geraden und Punkte immer dichter wird. Bereits die *c* Linien und die *D* Punkte liegen recht eng. Aber noch etwas anderes erkennen wir bei der Konstruktion der *c* Geraden. Auf der Verbindungslinie zweier nicht auf einer *b* Geraden liegenden *C* Punkte liegt noch ein dritter Punkt. Im Verlauf des Prozesses werden also nicht bloß beständig neue, sondern auch die alten Punkte immer wieder konstruiert. Die Notwendigkeit dieser Tatsache läßt sich natürlich beweisen.

rationale Punkt der Ebene einmal erreicht.[2]) Der Einfachheit halber nehmen wir die Ausgangspunkte selbst rational. Alle so erzeugbaren Punkte bilden dann die Mannigfaltigkeit der Rationalpunkte[3]); sie ist nicht mehr endlich.

Außer der Tetraedermannigfaltigkeit gibt es nur unendliche Mannigfaltigkeiten, in denen die Verknüpfungsaxiome rein realisiert sind, die kleinste ist die aller Rationalpunkte.

Anmerkung: Um einem Mißverstehen dieser Behauptung vorzubeugen, bedarf es noch einer ergänzenden Bemerkung: In der vorgenommenen Erzeugung der indefiniten Punktmenge wird nicht bloß die Gültigkeit der Verknüpfungsaxiome, sondern auch ihrer Umkehrungen: „Zwei Geraden bestimmen in einer Ebene einen und nur einen Punkt" resp. „Zwei Ebenen bestimmen im Raum eine und nur eine Gerade"[4]) vorausgesetzt. In der Tetraeder-Dreiecks-Mannigfaltigkeit gilt diese Umkehrung, weil die durch sie erzeugten Punkte und Geraden bereits in der Mannigfaltigkeit selbst enthalten sind. In der eben erzeugten indefiniten Mannigfaltigkeit gilt sie, weil sie ihr Erzeugungsprinzip ist. Nur wenn die Umkehrung gilt, liegt eine reine Realisierung der Verknüpfungsaxiome vor.

Nimmt man dagegen n Punkte der Ebene, ohne die Verknüpfungsaxiome auch in ihrer Umkehrung gelten zu lassen, ohne

---

[2]) Die so entstehenden Punkte müssen Koordinaten haben, die aus den Koordinaten der Ausgangspunkte (A_{I} . . . . . A_{IV}) durch endlich viele rationale Operationen (Addition, Subtraktion, Vervielfältigung und Teilung in gleiche Teile) entstehen. Dies beweist der Umstand, daß sie Schnittpunkte von letzten Endes durch die Ausgangspunkte bestimmten Geraden sind, d. h. analytisch gesprochen: Lösungen von Gleichungen ersten Grades, deren Koefficienten selbst wieder rational aus den Koordinaten von A_{I} . . A_{IV} entstanden. Die Lösungen von Gleichungen ersten Grades werden nie irrational hinsichtlich der Koefficienten.

[3]) Die analoge Ueberlegung läßt sich für den dreidimensionalen Raum anstellen.

[4]) Auch hier wieder der Hinweis, daß dies nicht gegen den Parallelenbegriff verstößt. Die unendlich fernen Punkte sind einstweilen einfach adjungiert, der Parallelenbegriff wird nachher durch Auszeichnung gewonnen.

Punkte zu adjungieren, so hat man keine reine Realisierung der ebenen Verknüpfungsbeziehungen. Man findet vielmehr die interessante Tatsache, daß dann die Verknüpfungsbeziehungen des $(n-1)$ dimensionalen Raumes erfüllt sind.

Vier Punkte der Ebene A, B, C, D bestimmen z. B. sechs Geraden, die neu entstehenden Schnittpunkte rechnen wir nicht mit. Dann gelten jetzt für A, B, C, D und AB, AC, AD, BC, BD, CD,

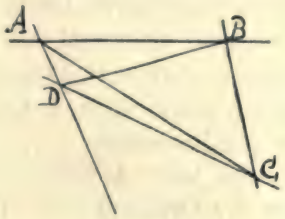

Fig. 3.

die Axiome I_1—I_3. Gleichzeitig gelten aber auch die Axiome I_4—I_8, wenn man „Ebene" durch „Dreieck" ersetzt. So sind alle endlichen Mannigfaltigkeiten von n Punkten der Ebene als Realisierungen der Verknüpfungsbeziehungen des $(n-1)$ dimensionalen Raumes vergeben, erst die Mannigfaltigkeit von unendlich vielen Punkten bildet wieder eine Realisierung unserer Verknüpfungsaxiome.

Die Gruppe II im Hilbertschen Axiomsystem behauptet nun die Existenz dieser indefiniten Mannigfaltigkeit. Der Raum wird bestimmt als unendliche Menge der Grundgebilde, und zwar werden hier nur abzählbar unendlich viele Punkte ins Auge gefaßt.

Zweitens legen die Axiome II eine gewisse Ordnung der Grundbegriffe fest. Es wird extensive und intensive Unendlichkeit der Punkte einer Geraden behauptet. Die den Raum konstituierenden (nicht schaffenden) Punkte sind eine überall dichte, extensiv indefinite dreidimensionale Mannigfaltigkeit.

Dabei ist das Erzeugungsprinzip der Indefinitheit bei Hilbert nicht die Realisierung der Axiome I in einer größeren Mannigfaltigkeit, sondern die Realisierung der Ordnungsbeziehung. Er geht zunächst über die Axiome I hinaus, indem er drei Punkte einer Geraden ins Auge faßt und zwischen ihnen eine Ordnung konstatiert. „*B* liegt zwischen *A* und *C*."

Axiom II, 3 lautet bei Hilbert: „Unter irgend drei Punkten einer Geraden gibt es stets einen und nur einen, der zwischen den beiden andern liegt." Axiom II, 2 fordert die durchgängige Existenz von Trägern einer solchen Ordnung und erzeugt so die Indefinitheit der Punktmenge des Raumes. II, 3 legt für drei beliebige aus jener Indefinitheit herausgegriffenen Punkte die Existenz der Ordnung fest. II, 4 stellt die Ebene und damit den Raum unter den Ordnungsbegriff völlig ein. Endlich wird noch behauptet: „Wenn *B* zwischen *A* und *C* liegt, so liegt es auch zwischen *C* und *A*." (II, 1.) Das Axiom II, 2 oder ein ihm entsprechendes steht bei der Frage der Indefinitheit zur Diskussion, während II, 3 korrelativ zum Auszeichnungs- und II, 1 zu dem bei Hilbert gar nicht erörterten Symmetriebegriff ist und uns dort, wo diese Raumeigenschaften untersucht werden, zu beschäftigen hat.

Absichtlich schlug ich zur Erzeugung der Indefinitheit einen anderen Weg ein. Ihre Behauptung als Raumeigenschaft ist nicht an die Herstellung der Ordnungsbeziehung geknüpft. Analysiert man den Erzeugungsprozeß dieser Eigenschaft bei Hilbert und, wie er hier vorgenommen wurde, so findet man: „Indefinitheit ist in beiden Fällen die Forderung der durchgängigen Gültigkeit einer Relation."[5]) Diese Forderung erzeugt

[5]) Bei Hilbert wird gefordert, die nach Axiom II, 3 beobachtete Relation „zwischen" soll durchgängig gültig sein. „Zwischen zwei Punkten *A* und *B* gibt es immer noch einen dritten *C* und einen vierten Punkt *D*, so daß *B* zwischen *A* und *D* liegt." (II, 2.) — Bei der Erzeugung der indefiniten Punktmannigfaltigkeit durch das Moebius'sche Netz dagegen wird durchgängige Gültigkeit der Operationen „Schneiden" und „Verbinden" gefordert.

für die Verknüpfung der Ordnung Indefinitheit bei mehr als $n + 1$ gegebenen Punkten im n-dimensionalen Raume; also speziell bei mehr als zwei Punkten auf der Geraden, bei mehr als drei Punkten in der Ebene oder bei mehr als vier Punkten im Raume. Auch alle anderen Versuche, die Unendlichkeit zu erzeugen, wurzeln im Postulat der durchgängigen Gültigkeit oder Möglichkeit einer Operation. Es ist jetzt zunächst zu entscheiden, ob und in welchem Sinne diese Eigenschaft dem Raume notwendig zukommt; getrennt hiervon wird die bestimmte dem Raum zuerkannte Unendlichkeit, die „Kontinuität", und die ihr zu Grunde liegende Ordnung Gegenstand der Untersuchung.

Sicher ist wohl zunächst, daß wir dem Raum mehr als vier Punkte beimessen, daß wir uns also mit der Tetraederrealisierung der Verknüpfungsaxiome nicht begnügen können; es fragt sich aber: „Wie weit müssen wir durchgängige Gültigkeit der Verknüpfungsaxiome und ihrer Umkehrungen annehmen?" Die empirische Anschauung, die Erfahrung ist zweifellos immer finit. Hier haben wir keine Operation, die durchgängig gültig wäre. Empirische Teilung führt in dem denkbar günstigsten Falle zu den psychologischen Grenzen der Wahrnehmung. Darüber hinaus kann eine Theorie, etwa die chemische Atomtheorie, oder die elektrische Quantentheorie noch kleinere unteilbare Elemente als Bedingung des Erkannten annehmen. Fordert man aber Unendlichkeit im extensiven oder intensiven Fortgang, so geschieht es nie auf Grund empirischer Wahrnehmung, sondern immer auf Grund dieses überempirischen Prinzips durchgängiger Gültigkeit eines Prozesses.[6])

[6]) Die öfters als Korrelativ zur räumlichen Punktmannigfaltigkeit von philosophischer Seite angeführte Mannigfaltigkeit der Farben hat, soweit man die empirische Farbenmannigfaltigkeit meint, nichts mit der Punktmannigfaltigkeit gemeinsam, sie ist weder kontinuierlich noch überall dicht, sondern endlich. Zwischen zwei Farben gibt es nur endlich viele Farben. Die psychologische Kontinuität, die wir der Farbenmannigfaltigkeit zuerkennen müssen, ist

Weder die intensive noch die extensive Unendlichkeit des Raumes auch als beliebig weiter Fortgang eines Prozesses ist einer geometrischen Realisierung fähig. Wir können in ihr also nur eine anschaulich-logische und aus diesem Grunde notwendige Eigenschaft oder eine Eigenschaft der reinen Anschauung sehen. In unserem Bewußtsein fordern wir als Bedingung a priori aller Ordnung und Synthesis des Mannigfaltigen die durchgängige Gültigkeit der Formgesetzlichkeiten und Regeln d. h. speziell für den Raum Unendlichkeit. Das Gesetz der Verknüpfung darf nicht an einer Stelle plötzlich abbrechen, ebenso der Teilung und Vervielfachung nicht plötzlich eine Grenze gesetzt sein. So wäre die Unendlichkeit eine zwar nicht geometrische, aber doch anschaulich-logische Eigenschaft, jener Form aller empirischen Anschauung, die wir Raum nennen?

Was hat es aber für einen Sinn, jenen Formbegriff, der doch eben nur Form für mögliche empirische Anschauung ist, über jede mögliche empirische Anschauung zu erweitern? Das ganze Problem der mathematischen Axiome liegt hier vor: das Problem ihrer Apodicticität, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit. Es ist das Problem der Antinomie: „Steigerung der Bedingung alles Bedingten zum schlechthin Unbedingten". Der Begriff „absolut gültige Form" enthält alle dieselben Schwierigkeiten, die Kant in der kosmologischen Idee fand.[7])

---

etwas ganz anderes. Sie bedeutet: „Zwei benachbarte Farben können nicht unmittelbar, sondern nur hinsichtlich einer dritten unterschieden werden" und steht zu dem Gesetz der Reizschwelle in Beziehung.

[7]) Bedarf auch einer genaueren Untersuchung, die darauf eingehen wird, warum Kant die Antinomie erst im Weltbegriff sieht.

Ich gestehe, daß meines Erachtens die Antinomie auch auf den Raum als absolut gültige Form zutrifft. „Absolute Gültigkeit" und „Notwendigkeit" sind Vernunftideen, die existieren, für die wir aber keinen Gegenstand angeben können.

Trifft dies aber auch zu, wenn man vom Raum nur Indefinitheit, nicht Unendlichkeit behauptet, wie es ja in jenen Axiomen geschieht? Es kommt darauf an, was damit gemeint ist. Soll diese Indefinitheit eine fertige Raumeigenschaft sein, so trifft auch sie jener Einwand, soll dagegen nur gesagt sein, diskursiv hinsichtlich seiner Eigenschaften betrachtet, darf der Raum nie als gegeben, nie als fertig gedacht werden, so deckt sich diese Aussage gerade mit der hier vertretenen Meinung, man dürfe vom Raum keine bestimmten Eigenschaften als notwendige behaupten. Der Raum ist zwar bestimmt, aber nicht für uns bestimmbar.

Die Anschauung kann uns nicht etwa die Unmöglichkeit der Endlichkeit des Raumes und damit die Unendlichkeit lehren. Ein Abbrechen des Prozesses kann nicht vorgestellt werden weder in der empirischen, noch in der reinen Anschauung. Daraus folgt aber nicht die Unendlichkeit des Raumes. Das Abbrechen liegt ebensowohl wie die Unendlichkeit jenseits aller, auch jenseits aller reinen Anschauung. Die Behauptung: „Der Raum enthält endlich viele Punkte", darf nicht aufgestellt werden. Daraus folgt aber noch nicht, daß man nun behaupten darf: „Der Raum ist unendlich". Die Unzulässigkeit einer Behauptung schließt nicht die Wahrheit des Gegenteils notwendig ein. Es kann vielmehr auch, wie hier, unzulässig sein, über die Frage überhaupt etwas auszusagen.

Nun gibt es aber eine Drehung des ganzen Standpunktes. Diese Drehung hinsichtlich des Unendlichkeitsproblems liegt, wie mir scheint, bei Kant vor. Nicht die Forderung der durchgängigen Gültigkeit einer räumlichen Beziehung erzeugt die Unendlichkeit des Raumes, sondern umgekehrt, diese logisch-anschauliche Forderung setzt die räumliche Unendlichkeit a priori voraus. Um „durchgängige Gültigkeit eines Pro-

zesses" denken zu können, muß man anschaulich „durchgängige Gültigkeit" zu realisieren versuchen. Die Unendlichkeit des Raumes ist umgekehrt transcendentale Bedingung für den Begriff „Unendlichkeit".

Bei dieser Auffassung ist zwar der absolute Raum unendlich, aber er ist doch nur eine Idee und zwar eine antinomische Idee, wie in Kants System die Idee der in Raum und Zeit verabsolutierten Welt. Diese Idee des unendlichen absoluten Raumes ist jedoch selbst Bedingung aller anderen Ideen und Bedingung für das „Zustandekommen der Antinomie". Nimmt man diese Drehung des ganzen Standpunktes ein, meint man, daß die räumliche Unendlichkeit alles andere bedingt, so darf man bloß nicht vergessen, daß dann die ganze Schwierigkeit und Antinomie eben in dieser räumlichen Unendlichkeit schon liegt. In dem Sinne, daß Unendlichkeit des Raumes Bedingung nicht bloß der Anschauung, sondern auch aller begrifflichen, rationalen Unendlichkeit, ja der Vernunft selbst, als des Vermögens durchgängiger Regeln und Ideen ist, können Kants Worte[8]) vielleicht interpretiert werden: „Der Raum wird als unendliche Größe gegeben vorgestellt. Ein allgemeiner Begriff vom Raum (der sowohl einem Fuß als einer Elle gemein ist), kann in Ansehung der Größe nichts bestimmen. Wäre es nicht die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung, so würde kein Begriff von Verhältnissen ein Prinzipium der Unendlichkeit bei sich führen."

Aber selbst wenn die räumliche Unendlichkeit Bedingung der begrifflichen Unendlichkeit = Allgemeingültigkeit ist oder wechselseitig mit ihr gesetzt ist, so bleibt sie doch problematisch. Erkenntnistheoretisch müßte sie begründet werden. Dies ist aber bei dieser Deutung unmöglich, da alles erkenntnistheoretische Denken sie schon voraussetzt. Es genügt nicht, psychologisch aufzuweisen, daß der Raum ein Prinzipium der Unendlichkeit bei sich führt, sondern es müßte dies erkenntnistheoretisch begründet werden.

[8]) Kr. d. r. V., A 25, B 39.

§ 4. Die Axiome der Ordnung II. (Kontinuität des Raumes.)

„Die extensive Unendlichkeit gegen die Endlichkeit der Welt" ist Gegenstand der ersten, „die intensive Unendlichkeit gegen die Endlichkeit" Gegenstand der zweiten Kantischen Antinomie. Hier spielt außer dem Unendlichkeits- das Strukturproblem eine Rolle. Welche Anordnung herrscht für die Gebilde des Raums, wie baut er sich auf? Die Struktur des absoluten Raumes wollen die Axiome der Anordnung und Stetigkeit (II und V bei Hilbert) beschreiben, daß der absolute (absolut gültige) Raum seiner Struktur nach genau bestimmt ist, folgt aus seiner ihn allerdings nicht erschöpfend charakterisierenden Eigenschaft, Ordnung des Koexistenten zu sein.

Der Common Sense schreibt dem Raum Kontinuität[1]) zu und meint damit zweierlei: 1. der Raum ist ein lückenlos Zusammenhängendes; 2. der Raum ist an jeder Stelle beliebig weit teilbar. Das erste ist trivial. Eine Lücke oder ein Sprung ist nur im Raum denkbar als Bestimmung im, nicht des Raumes. Das gilt vom atomistisch aufgebauten (in mathematischer Terminologie diskreten), vom überall dichten und vom mathematisch kontinuierlichen Raum in ganz gleicher Weise. Kontinuierlich in dem Sinne, wie der Common Sense Kontinuität deutet, ist das fließende Wasser oder die Zeit, aber auch die Perlen auf der Schnur. „Außer dem Raum ist kein Raum", eine triviale, ja eigentlich sinnlose Behauptung steckt in dieser Argumentation des Common Sense. Das auch philosophisch bekannte „Natura non facit saltus" besagt gar nichts über die Struktur des Raumes. Es trifft auf den Raum zu, wie er auch immer aufgebaut sei, wenn man ihn nämlich, wie man muß.

[1]) Es wäre ein Segen, wenn man in der Philosophie endlich diese verwirrende Terminologie mit Stumpf und Stiel ausrottete. „Kontinuität" ist mathematisch etwas wohl Definiertes und Sinnvolles, eine ganz bestimmte Struktur. Der von den Laien unter Kontinuität verstandene lückenlose Zusammenhang der Elemente einer Menge dagegen hat mit der Ordnung und Struktur nichts zu tun. Es ist gar keine Eigenschaft einer Menge, sondern eine gewisse Art, die Menge anzusehen.

absolut und an sich vorstellt. Der Sprung ist dagegen sofort da, sowie man sich einen, wie auch immer aufgebauten Raum in Korrelation zu einem Raum, der mehr Punkte enthält, vorstellt. Man kann also dies Argument nicht für die beliebig weite Teilbarkeit des Raumes gegen die atomistische Struktur anführen. Auch der Common Sense schreibt dem Raum nicht eine atomistische Struktur, sondern beliebig weite Teilbarkeit zu. Diese, im Vorigen diskutierte Raumeigenschaft, heißt mathematisch „Überall-Dichtheit", und wird bei Hilbert im Axiom II festgelegt: „Zwischen zwei Punkten gibt es immer noch einen". Diese Raumeigenschaft folgt aus dem „Natura non facit saltus" nur, wenn man sie bereits voraussetzt. Der Gedanke eines Sprunges im atomistisch aufgebauten Raume gibt bereits dem überall-dichten Raume eine Suprematie. Er beweist ebenso wenig die „Überall-Dichtheit", als wollte man gegen sie für einen atomistisch aufgebauten Raum argumentieren: „Es ist gar kein Platz für weitere Punkte, da ja die Punkte des Raumes unmittelbar benachbart liegen". Für den atomistisch aufgebauten Raum als Voraussetzung, ist diese Argumentation ebenso richtig, wie die des Sprunges im überall-dichten. Es ist aber keine besondere Klugheit, aus der Voraussetzung diese zu beweisen.

Empirisch ist uns immer nur eine atomistische Struktur gegeben, mag es sich um räumliche oder qualitative Verschiedenheit handeln. Dies folgt aus der Tatsache der psychologischen Reizschwelle. Einzig das logische Postulat durchgängiger Gültigkeit, als nicht mehr anschaubarer Bedingung der Anschauung, veranlaßt uns, den Raum aus einer überall-dichten Punktmenge aufzubauen.

Auch für die Axiomgruppe II liegen keine solchen Untersuchungen vor wie für das Parallelenaxiom. Es gibt für die Axiomgruppe II keine Analogie zu den nichteuklidischen Geometrieen.

Die der „Überall-Dichtheit" entgegengesetzte Struktur ist die Diskretheit; sie kommt Mengen vom Typ der

ganzen positiven Zahlmenge zu; hier hat jedes Element ein unmittelbar benachbartes, und zwischen zwei Punkten liegen stets nur endlich viele Punkte. Da die Mengenlehre beide Strukturarten und ihre Gesetze prüft, ist sie in gewissem Sinne eine Axiomatik der Gruppe II. Auch geometrisch steht fest, welche Tatsachen in der „Überall-Dichtheit" begründet sind. Und doch existiert keine Pseudogeometrie, die dies Axiom durch ein anderes ersetzt. Das liegt im Wesen der Sache. Die Dinge liegen anders als beim Parallelenaxiom. Jede überall-dichte Menge enthält diskrete Teilmengen von der Struktur der ganzen positiven Zahlpunkte. Im überall-dichten Raum sind also ohne weiteres die Sätze des diskreten Raums zum mindesten in Teilgebieten mit realisiert. Die Geometrie des diskreten Raumes würde einfach die Verknüpfungsbeziehungen und gewisse Ordnungsbeziehungen lehren: Sätze wie z. B. „Ein n-Eck hat $(n-3).\frac{n}{2}$ Diagonalen". „Überall-Dichtheit" und „diskrete Struktur" ist kein „entweder-oder". Dies steht vollkommen im Einklang mit unserm Erzeugungsprinzip der Raumstruktur: der Forderung durchgängiger Gültigkeit. Will man überhaupt über die Verknüpfungs- und die Ordnungsaxiome II_1, II_3, II_4 hinausgehen, so muß man den Raum „Überall-Dichtheit seiner Punkte" zuschreiben.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Diese eben erörterte Frage: „Überall-Dichtheit oder Diskretheit der Raumpunkte?" deckt sich etwa mit dem, was man früher philosophisch als Kontinuum- und Unendlichkeitsproblem bezeichnete. Wesentlich schwieriger ist das mathematische Kontinuumproblem. Die Punktmenge, die den geometrischen Raum konstituiert, soll noch zwei weitere Eigenschaften außer der Überall-Dichtheit haben. Erst die Axiome V zu II hinzugenommen, erzeugen das, was der Mathematiker als Stetigkeit bezeichnet. Das erste grenzt die stetige Punktmenge nach oben ab, das andere fügt zur Überall-Dichtheit die fehlende Eigenschaft hinzu, erzeugt sie also von unten. Die Axiome der Gruppe V, die wir jetzt untersuchen, lauten bei Hilbert:

V, 1 (Axiom des Messens oder Archimedisches Axiom).

Es sei A_1 ein beliebiger Punkt auf einer Geraden zwischen den beliebig gegebenen Punkten A und B; man konstruiere dann die Punkte A_2, A_3, A_4 ...., so daß A_1 zwischen A und A_2, ferner A_2 zwischen A_1 und A_3, ferner A_3 zwischen A_2 und A_4 usw. liegt und überdies die Strecken A A_1, A_1 A_2, A_2 A_3, A_3 A_4 einander gleich sind: dann gibt es in der Reihe der Punkte A_2, A_3, A_4 ... stets einen solchen Punkt A_n, daß B zwischen A und A_n liegt.

V, 2 (Axiom der Vollständigkeit).

Die Elemente (Punkte, Geraden, Ebenen) der Geometrie bilden ein System von Dingen, welches bei Aufrechterhaltung sämtlicher genannten Axiome keiner Erweiterung mehr fähig ist, d. h.: zu dem System der Punkte, Geraden, Ebenen ist es nicht möglich, ein anderes System von Dingen hinzuzufügen, so daß in dem durch Zusammensetzung entstehenden System sämtliche Axiome I—IV, V,1 erfüllt sind.

Auch bei den Axiomen V liegt ein doppeltes Problem vor: Die logische Frage: „Beschreiben uns diese Axiome überhaupt eine Eigenschaft, und zwar eine logisch-widerspruchslose?“ und die erkenntnistheoretische Frage: „Welche Gründe bestimmen uns speziell, diese Eigenschaft dem Raume beizulegen?“ Wie kommt man dazu, über die im Vorigen erzeugte Menge der Rationalpunkte hinaus weitere Punkte anzunehmen?

Im Bereich der Rationalpunkte können neben den die Verknüpfungsbeziehung realisierenden Konstruktionen: „Verbindung zweier Punkte“, „Schneiden zweier Geraden“ weitere Konstruktionen als zulässig zugegeben werden: Z. B. folgt aus der Homogeneität des Raumes, die später zu untersuchen ist, die Zulässigkeit der Drehung oder der Konstruktion von Kreisen. Die Konstruktion von Kreisen und ihren Schnittpunkten mit Geraden und Kreisen erzeugt nicht mehr immer Rationalpunkte. Nimmt man alle so konstruierbaren Punkte hinzu, so bedeutet das eine Erweiterung des Gebiets der Raum-

punkte.[2]) An der Struktur wird jedoch dadurch nichts geändert, auch nicht an der Mächtigkeit; die Menge der Raumpunkte bleibt überall-dicht, die Menge der Punkte wird auch jetzt noch nicht kontinuierlich im Sinne der Mathematik. Selbst Konstruktionen, die aus unendlich vielen Schritten bestehen, brauchen noch keine Punkte zu erzeugen, deren Hinzunahme etwas daran ändert. Und doch gründet sich die Erkenntnis, man habe in der Kontinuität des Raumes etwas wesentlich Komplizierteres als in der Überall-Dichtheit zu sehen, genetisch sicher in dem Gedanken der Möglichkeit aller solcher auch nur denkbarer Konstruktionen.

Zwei Wege sind zur Definition der Stetigkeit eingeschlagen worden: „Konstruktive Erzeugung oder axiomatische Festlegung". Den ersten, mehr positiven, geben die Irrationalzahltheorien von Dedekind, Weierstraß, Cantor, den zweiten Hilbert. Seine mehr negative Definition wird hier zuerst Gegenstand logisch-erkenntniskritischer Untersuchung.

Hilbert fordert einfach, daß die Menge der Raumpunkte keiner weiteren Ergänzung oder Erweiterung auch gedanklich fähig sei (V, 2). Unter allen möglichen Realisierungen der vorangeschickten Axiome — das Vollständigkeitsaxiom (V, 2) rückt an die letzte Stelle — soll der Raum diejenige sein, welche am meisten Punkte enthält.

[2]) Die elementare Geometrie im eigentlichen, engeren Sinne kann man damit als abgeschlossen betrachten, da sie tatsächlich nur die mit Zirkel und Lineal ausführbaren Konstruktionen zuläßt. Eine Quadratur des Kreises ist geometrisch unmöglich. In dem Sinne behandelt also auch die Geometrie gar nicht die Kontinuität. Immerhin liegt in den geometrischen Konstruktionen bereits ein Hinweis auf das Kontinuum. Die Kreiskonstruktion ist nur durch unendlich viele Schritte auf die Geradenkonstruktion zu reduzieren.

Damit begeht Hilbert einen logischen Gewaltakt. Sicher entsteht so die Kontinuität — ultra posse nemo potest — fragt sich nur, ob überhaupt etwas entsteht. Wie weiß man denn, daß jene hier postulierte[3]) Vollständigkeit nicht in Widerspruch zu den vorhergehenden Axiomen steht, daß sie selbst gedanklich nicht einen Widerspruch involviert?

Die Philosophie kennt schon lange ein Seitenstück zu dieser Definition. Für den, der an Gott glaubt, für den folgt mit Anselm von Canterbury auf der Definition des allervollkommensten Wesens seine Realität. Wer aber zweifelt, für den hat der ontologische Gottesbeweis keine Beweiskraft. Eine zwar nicht ontologische wohl aber eine im Gebiet des Denkens ganz entsprechende Definition liegt in diesem Axiom vor. Ist die Vollständigkeit denkbar, so ist natürlich auch die Kontinuität denkbar, aber die Vollständigkeit muß sich eben als denkbar konstruieren lassen.

Es gibt Gebiete, für die ich Vollständigkeit postulieren kann. Habe ich etwa das Gebiet: „Schriften über Kants Philosophie" oder „ganze Zahlen größer als 0 kleiner als 10", so kann ich das Wort „alle" hinzusetzen und Vollständigkeit postulieren, weil eine Aufzählung die Existenz der so definierten Menge beweist.

In anderen Fällen, z. B. beim Gebiet „Rationalpunkte der Ebene" läßt sich, wenn auch schon mit weniger starkem logischen Rechte, Vollständigkeit postulieren. Hier wird der Beweis für die logische Zulässigkeit des Vollständigkeitspostulats geführt durch Angabe eines Erzeugungsprinzips. Allen jenen Punkten gemeinsame Eigenschaft ist Konstruierbarkeit durch endlich viele Wiederholung der Verknüpfungsrelation. Die logische Schwierigkeit, das Antinomische für die Anschauung, lag darin, daß in der Möglichkeit einer beliebig

[3]) Dieser Ausdruck ist absichtlich gewählt, da wir es tatsächlich mit einem „Postulat" zu tun haben. V, 2 ist nicht Axiom im Sinne der anderen Axiome.

oft vorgenommenen Wiederholung jener Erzeugungsprinzipien bereits eine beliebig große Menge gesetzt ist.

Scheint es zuläßig, die Vollständigkeit selbst zum Erzeugungsprinzip zu machen, wie es bei der Kontinuität geschieht? Die frühere Philosophie sah schon eine Schwierigkeit darin, eine Menge als gegeben zu denken, die nicht tatsächlich aufgezählt werden konnte, sondern für die nur ein Prinzip des Aufzählens, das jedes Element einmal, aber niemals alle Elemente erfaßt, gegeben war.[4]) Betrachtet man diese Schwierigkeit wenigstens formal als behoben, so ist eine unendliche Mannigfaltigkeit mit der Angabe eines Erzeugunsprinzips definiert, wie der logische Umfang eines Begriffs mit seinem Inhalt. Es erhebt sich aber sofort die neue Schwierigkeit, jetzt Gebiete, für die es kein Erzeugungsprinzip und keine Abzählbarkeit mehr gibt, zu denken. Für sie existiert dann keine Möglichkeit der Definition, als eben durch jene petitio principii, Vollständigkeit zu postulieren. Dessen ist sich Hilbert zweifellos bewußt. Es scheint mir, daß er die Unlösbarkeit der hier vorliegenden Schwierigkeit gerade scharf herausheben will. Sein Axiom V, 2 ist kein Axiom, sondern ein methodisches Postulat. Zeigt es nicht, daß letzten Endes eine völlige Rationalisierung auch der rationalen Elemente der Geometrie unmöglich bleiben muß?

Nun steht aber vor dem Axiom V, 2 das Archimedes-Dedekindsche Axiom, das umgekehrt die Vollständigkeit wieder einschränkt. Die schließlich bei Hilbert definierte Punktmenge, welche gerade den Raum konstituiert, ist gar nicht vollständig im absoluten Sinne. Man kann sehr wohl noch Punkte hinzuerfinden. Eine dreidimensionale Mannigfaltigkeit, für die ebenfalls die Verknüpfungsbeziehungen und die Ordnungsbeziehungen II gelten, kann sehr wohl viel mehr Punkte enthalten als die dem Axiom V 1 und V 2 genügenden. Veronese hat solche Mannigfaltigkeiten untersucht, und schon den Griechen war

[4]) Z. B. Leibniz: Nouveaux essais.

ihre Existenz bekannt.[5]) Dies Axiom V 1, das die Annahme von mehr Punkten verbietet, stammt von Endoxus, findet sich bei Euklid und heißt nach Archimedes. Es gibt — das ist neben der Überall-Dichtheit das zweite Merkmal der stetigen Punktmenge — in ihr keine unendlich benachbarten Punkte; dann erst kommt als dritte auf die beiden andern bezogene Eigenschaft die Vollständigkeit. Nicht eine vollständige Menge im absolutem Sinne — das ist die Menge aller Dinge — sondern unter allen Mengen, die den beiden ersten Forderungen genügen, diejenige, welche vollständig ist, heißt Kontinuum. Eine solche Menge konstituiert den Raum. Das meint der Mathematiker mit der Aussage: Der Raum ist kontinuierlich. Nicht die ganz vage Bestimmung eines ununterbrochenen Zusammenhanges soll hier getroffen werden, der existiert, wie man sah, überall und nirgends. Überall, wenn man eine Menge für sich denkt, nirgends, wenn man sie in Korrelation zu einer vollständigeren denkt. Eine absolute Vollständigkeit, der sich nichts mehr einschalten läßt, ist paradox und wird von dem geometrischen Raum gar nicht behauptet. Seine Vollständigkeit ist in ganz bestimmtem Sinne eingeschränkt durch Axiom V,1. Muß sich dann nicht aber auch ein Erzeugungsprinzip für diese Art von Stetigkeit angeben lassen?

Die Versuche[6]) von Dedekind, Weierstraß, Cantor, aus der Menge der Rationalpunkte konstruktiv das Kontinuum zu er-

[5]) Geometrie der hornförmigen Winkel.

[6]) Von Philosophen versucht B. Erdmann in seiner Logik pag. 169 ff die Kriterien der Kontinuität festzustellen. Die Nicht-Abzählbarkeit ist gewiß eine charakteristische Eigenschaft des Kontinuums im Gegensatz zu der Menge der natürlichen Zahlen, aber sie allein genügt nicht, das Kontinuum zu konstituieren. Sie kommt auch der Menge aller transcendenten Zahlen zu. Ich kann aus dem Kontinuum noch beliebig viele, ja abzählbar unendlich viele Zahlen weglassen, und die Menge bleibt nicht abzählbar, trotzdem ist sie nicht das Kontinuum. Der Vollständigkeitsbegriff ist bei der Definition des Kontinuums nicht zu vermeiden; daran scheitern alle Versuche, das Kontinuum mengentheoretisch durch den Vergleich von Mächtigkeiten oder Ordnungstypen zu definieren.

zeugen, stoßen auf zwei Bedenken. Entweder steht die Frage offen: „Wird hier wirklich das Kontinuum erzeugt?" oder aber es steckt doch wieder in dem Erzeugungsprinzip der Vollständigkeitsbegriff bereits darin.

Dedekinds Gedanke ist: „Jeden Rationalpunkt kann man auffassen, als „Einteilung" oder „Schnitt im Bereich aller Rationalpunkte". Umgekehrt aber entspricht nicht jeder „Einteilung der Rationalpunkte" ein Rationalpunkt. Es werden nun allen möglichen Einteilungen Punkte zugeordnet. Die Menge aller Einteilungen (Schnitte) des Gebiets der Rationalpunkte definiert uns dann wesentlich mehr Punkte, diese größere Punktmenge ist das Kontinuum.

Ganz ebenso gehen ihrem logischen Wesen nach andere Irrationalzahldefinitionen vor. Man ordnet etwa jedem (endlichen und unendlichen) Dezimalbruch oder jedem limes im Gebiet der Rationalzahlen, oder jeder Fundamentalreihe einen Punkt zu. Die so definierte Menge ist das Kontinuum und die Aussage: „Der Raum ist kontinuierlich" bedeutet: „Er deckt sich seiner Struktur nach mit dieser Menge."[7])

Solche Definitionen der Irrationalzahlen enthalten jede einzelne unendlich viele Elemente. Für jede spezielle zur Diskussion stehende Irrationalzahl läßt sich zwar ein Gesetz formulieren, das diese unendliche Folge von Rationalzahlen, Ziffern resp. den auf Grund einer unendlichen Folge definierten Schnitt eindeutig bestimmt und präzis in endlich vielen Worten die Definition formuliert. Man muß aber notwendig annehmen, daß es im Kontinuum auch Elemente gibt, die eine

[7]) Der ganze Gedankengang läßt sich ebenso gut in anschaulich-geometrische wie in anschaulich-logische Form kleiden. Das Kontinuum wäre die Punktmenge, die durch alle auch unendlichen Teilungen aus der Menge der Rationalpunkte entsteht. Bei unserer Erzeugung der Rationalpunkte im Moebius'schen Netz entsteht das Kontinuum, wenn man nicht bloß alle tatsächlich nach endlich vielen Schritten erreichbaren Punkte als existent postuliert, sondern auch alle Grenzpunkte unendlicher Prozesse.

solche Definition nicht gestatten, da sonst das Kontinuum abzählbar wäre. In Form einer Paradoxie hat dies Richard formuliert.[8])

Gibt es im Kontinuum solche nicht definierbaren Irrationalzahlen, so definieren die eben erörterten Irrationalzahl-Definitionen, als Inbegriff gefaßt, zwar die Menge aller Irrationalzahlen und damit das Kontinuum, aber nicht, als einzelne Definitionsschemata gefaßt, jede einzelne Irrationalzahl. Das heißt: Die Definition des Kontinuums auf diesem Wege involviert ebenfalls das paradoxe Vollständigkeitsaxiom. Hilberts Verdienst liegt also darin, es scharf präzisiert zu haben. „Schnitt", „Fundamentalreihe", „unendlicher Dezimalbruch", all das sind unbedenkliche Begriffsbildungen, meint man, „durch ein bestimmtes, mathematisches, angebbares Gesetz definierten Schnitt, Fundamentalreihe, unendlicher Dezimalbruch". Definiert man aber „Inbegriff aller Schnitte, aller Fundamentalreihen oder aller unendlichen Dezimalbrüche" und will so das Kontinuum erzeugen, so meint man damit mehr als eine Zusammenfassung der eben auf Grund jener einwandfreien Definitionen erzeugten oder erzeugbaren Dinge, diese wäre nämlich noch abzählbar. Man nimmt zu jenen unbedenklichen Begriffsbildungen das auf seine logische Zulässigkeit nicht mehr kritisierbare Vollständigkeitsaxiom hinzu, um sie über jede Anschauung, ja über jeden Begriff hinaus zu erweitern.

Eine ganz analoge Paradoxie war die bei Erzeugung des Begriffs „unendlich" auftretende. „Jede endliche Zahl ist endlich, das Gebiet aller endlichen Zahlen ist unendlich!" Diese erste Paradoxie, die bei Erzeugung des Begriffs „unendlich" auftritt, enthält die diesem Begriff anhaftenden Schwierigkeiten. Ihre Diskussion ist aus der Geschichte der Philosophie bekannt. Betrachtet man sie für aufgelöst, so stellt sich —

[8]) Jahresbericht der d. Math. Vereinig., Bd. 17, Heft 3/4. G. Hessenberg: Willkürliche Schöpf. d. Verstandes.

höchst bemerkenswert! — eine neue Paradoxie ein: die Vollständigkeits-Paradoxie. Der Glaube, auch sie sei nur eine Scheinparadoxie und bei richtiger Begriffsbildung zu vermeiden, dürfte zu jenen Begriffsbildungen der modernen Megenlehre führen, die neue (die ultrafiniten) Paradoxien involvieren.

Bei allen logisch-diskursiven Definitionen entsteht also entweder nicht das Kontinuum, oder es entsteht zwar, aber mit ihm eine Paradoxie, oder es entsteht, aber unter Zugrundelegung jenes paradoxen Vollständigkeitsbegriffs. [9])

Daraus möchten nun manche schließen, daß eben das Kontinuum nur in der reinen Anschauung gegeben sei. „Es ist", so wird von dieser Seite behauptet, ein vergeblicher Versuch, das Kontinuum logisch diskursiv aus Elementen aufzubauen. „Der ‚Begriff' ist immer diskret, immer Grenzsetzung, nie Stetigkeit". Diese Bemerkung kann zugegeben werden, nur gehört sie gar nicht zur Sache. Sie trifft zu für das, was der Common Sense unter Kontinuität meint, ununterbrochenen Zusammenhang. Die Auffassung einer „Vielheit" als einheitlichen Zusammenhang, Synthesis a priori, ist das Wesen der reinen Anschauung. Diese Art von Kontinuität kommt dem Raum ohne weiteres anschaulich zu, welcher Art auch seine Struktur sei, sie zu behaupten, ist beinahe eine Tautologie. Daß sie dem Raum zukommt, daß der Raum reine Anschauung ist, ist selbst eine Erkenntnis aus reiner Anschauung und kann nicht begrifflich erkannt werden. Die Schwierigkeiten treten erst ein, wenn wir versuchen, die begrifflichen Merkmale des Raumes festzustellen.

---

[9]) Es ist hier, wo es sich um die erkenntnistheoretische Frage der Geometrie handelt, nicht der Ort, weiter auf diese mehr logischen Probleme einzugehen. Es genügt, gezeigt zu haben, wie sie transcendental den Gedanken einer absolut und durchgängig gültigen Raumbestimmung bedingen. Der Begriff „unendlich" enthält nichtbehebbare Schwierigkeiten. Es kann nur darauf ankommen, sie zu präzisieren. Vergl. auch Hessenberg, Mengenlehre.

Was spricht nun gerade für diese Ordnungsstruktur des Raumes? Schon bei der Frage „Überall-Dichtheit oder atomistische Struktur?“ wurde darauf hingewiesen, daß weder empirische noch reine Anschauung uns veranlassen, den Raum nicht atomistisch aufgebaut anzunehmen, sondern daß nur das Postulat durchgängiger Gültigkeit korrelativ einen überall-dichten Raum erfordere.

Auch für die mathematische Kontinuität als Eigenschaft des Raumes kann niemals die empirische Anschauung oder die reine Anschauung unmittelbar als Beweis herangezogen werden, da sie jenseits aller möglichen Anschauung liegt. Die logische Analyse dieser Eigenschaft in den Axiomen erfolgte, um zu entscheiden, wie weit kommt den begrifflichen Merkmalen der mathematischen Kontinuität eine gewisse logisch-anschauliche Notwendigkeit zu. Sind wir, wenn auch nicht durch die Anschauung unmittelbar, so doch mittelbar gezwungen, ihrer allgemeinen Form diese Eigenschaft zuzuschreiben?

Wir nehmen also vom Raum an einmal: „Die Teilung einer noch so kleinen Strecke liefert, noch so weit getrieben, immer wieder eine Strecke, es gibt keine letzten unteilbaren Elemente. In beliebiger Nähe eines Punktes gibt es immer noch Punkte.“ (Überall-Dichtheit; Axiom II.)

Dann behauptet das Vollständigkeitsaxiom: „Es sollen nicht bloß beliebig weit fortgesetzte Teilungen, sondern alle Konstruktionen, insbesondere auch unendliche Prozesse, im Raume möglich sein“. (V, 2.)

Während es eben noch für unzulässig galt, einen Teilungsprozeß als schlechthin und notwendig beendet anzusehen, sondern jedem Prozeß beliebig weite Fortsetzbarkeit zuerkannt wurde, wird jetzt auch der unendliche Prozeß als Definition zugelassen. Liegt darin nicht ein Widerspruch? Vorher führten alle Teilungen des Raumes auf Räume. Jetzt sind unendliche Prozesse als Erzeugungsprinzip zugelassen. Die unendliche Teilung des Raumes führt aber auf Punkte. Damit gewinnt der Punkt einen neuen Sinn, er ist nicht mehr Bestim-

mungsmittel im Raume, konstituierendes Element der Relationen im Raume, er ist Raumelement, konstitutive und formative Aufbaueinheit des Raumes. Der Raum besteht also jetzt plötzlich doch aus letzten, kleinsten, unteilbaren Elementen. So läßt sich, wenn man V, 2 und II zuspitzt, ein Widerspruch zwischen diesen Axiomen konstruieren.

Um aber die Schwierigkeit voll zu machen, kommt das Archimedes-Dedekindsche Axiom hinzu. Es schränkt die Vollständigkeit ein, es lehrt, den kontinuierlichen Raum korrelativ zu einem noch vollständigeren denken. Aber noch in anderer Hinsicht widerstreitet es V, 2 in seiner schärfsten Konsequenz, richtiger gesagt, wird es selbst durch V, 2 eingeschränkt. V, 1 fordert: „Es gibt keine Strecken, die erst unendlich oft vervielfältigt, eine andere Strecke übertreffen", d. h. „es gibt keine unendlich kleinen und keine unendlich großen Strecken im Raume". Die eben erörterten konstitutiven Punkte wären aber solche unendlich kleinen Strecken, und der nach V, 2 aus ihnen folgende Aufbau des Raumes widerspricht er nicht V, 1? Da das Axiom V, 2 auch den unendlich fernen Punkt einer Geraden als Punkt eines Grenzprozesses erzeugt, gibt es nach ihm im Gegensatz zu V, 1 auch eine unendlich große Strecke.

„Nicht in jeder Nachbarschaft eines Punktes gibt es Punkte, sondern die Nachbarschaft muß wenigstens so groß sein, daß sie endlich oft vervielfältigt, jeden auch noch so fernen Punkt erreicht", behauptet V, 1 und schränkt damit II ein.

Mit logischen Einschränkungen, nicht Widersprüchen, haben wir es nämlich hier zu tun. Abgesehen von den in jedem einzelnen der drei Axiome steckenden logischen Schwierigkeiten ist wohl formal logisch der durch sie definierte Begriff Kontinuum möglich. Die eben aufgestellten Widersprüche zwischen V, 2 und II, zwischen V, 2 und V, 1, zwischen V, 1 und II schwinden, wenn man jedes der drei Axiome richtig, d. h. in der Einschränkung, die ihm die andern geben, versteht, und keinem die äußersten Konsequenzen gibt, die in seiner Idee liegen. „Kontinuität" ist kein paradoxer Begriff — immer

abgesehen von dem, was jedem der Axiome für sich an Paradoxie anhaftet —, wohl aber liegt die Tendenz zur Antinomie vor. Jedes der Axiome drängt seinem Wesen nach zur Verabsolutierung und dann widerspricht es den andern.

Daraus folgt, wie mir scheint: **„Diese Eigenschaft des Raumes bleibt durchaus problematisch". Nicht bloß nicht aus der Anschauung, sondern auch nicht aus einem Denkprinzip kann die mathematische Kontinuität begründet werden. Sie realisiert und schränkt gleichzeitig folgende Prinzipien ein: Durchgängige Gültigkeit der Operationen (II), Teilbarkeit ad inf. (II), Vollständigkeit (V, 2), Erzeugung letzter unteilbarer Elemente durch Teilung (V, 2), Aufbau aus letzten unteilbaren Elementen durch unendlichen Prozeß (V, 2), Verbot eines unendlichen Prozesses zur Erzeugung endlicher Größen (V, 1), Unvollständigkeit, Denkbarkeit weiterer Gebilde (V, 1).** Für diese Eigenschaft spricht höchstens eben ihr antinomischer Tendenzcharakter.[10])

Hinsichtlich der Axiome V gibt es Pseudogeometrien. Die Veronesesche Geometrie sieht vom Axiom V, 1 ab und adjungiert unendlich-kleine und unendlich-große Größen. Hilbert selbst stellt Geometrien auf, die vom Axiom V, 2 absehen, aber das Axiom V, 1 beibehalten. Nach dem Stande unserer wissenschaftlichen Erkenntnis ist die mathematische Kontinuität als Eigenschaft der Form aller Anschauung nicht zu beweisen. Die den Raum konstituierende dreidimensionale Punktmenge ist nach dem Prinzip durchgängiger Gültigkeit als

[10]) Das besagt natürlich nichts gegen die Behauptung: „Der Raum darf nicht als Diskretheit, sondern er muß als lückenlos Zusammenhängendes von Punkten gedacht werden." Diese Behauptung besteht zweifellos zu Recht. Die Schwierigkeiten und die Unentscheidbarkeit besteht lediglich gegenüber dem Strukturproblem: „Wie baut sich dies lückenlos Zusammenhängende eben auf, welches sind die Strukturgesetze zwischen seinen konstituierenden Elementen (Punkten)." Lehnt man diese Frage ab, so muß man die ganze Geometrie ablehnen, die ja gerade solche Relationsbestimmungen als Raumaussagen treffen soll.

überall-dicht anzunehmen. Ob sie aber darüber hinaus Punkte enthält, ob sie insbesondere die Struktur des Kontinuums oder der Veroneseschen Menge hat, bleibt geometrisch unentscheidbar. Algebraisch analytische Erwägungen lassen uns diese Punktmenge zum Kontinuum im mathematischen Sinne (V, 2) vervollkommnen; ebensolche Erwägungen bestimmen uns, dabei stehen zu bleiben (V, 1), und dem Raum nicht noch mehr Punkte beizumessen.

Es fragt sich, ob dies immer geschah. Maß nicht Leibniz den aktual unendlich kleinen Größen als konstitutiven Raumelementen eine gewisse Realität bei? Das heißt dann aber eine andere Struktur des Raumes annehmen.

§ 5. Das Axiom der Auszeichnung.

Gibt es jene im vorigen Paragraphen diskutierte kontinuierliche Mannigfaltigkeit, so sind auch in ihr die Verknüpfungsaxiome (I) realisiert. Da das Vollständigkeitsaxiom im Verein mit Axiom V, 1 eine fernere Erweiterung ausschließt, haben wir hier die Mannigfaltigkeit aller Punkte, aller Geraden und aller Ebenen. Dabei stellen sich die Geraden als kontinuierliche eindimensionale und die Ebenen als kontinuierliche zweidimensionale Punktmannigfaltigkeiten dar, innerhalb deren eine gewisse Ordnung herrscht. (II.)

Der so erzeugte Raum mit den in II ausgesagten Ordnungs- und in I behaupteten Verknüpfungseigenschaften ist der kontinuierliche (V), projektive Raum. Weitere Raumeigenschaften können jetzt keine neuen Punkte, Geraden oder Ebenen mehr erzeugen (V, 2), sondern nur Bestimmungen oder Beziehungen zwischen den schon vorhandenen Gebilden angeben.

Prinzipiell sind zwei Bestimmungsmöglichkeiten denkbar: Auszeichnung gewisser Gebilde und Behauptung einer gewissen Gleichartigkeit aller Raumgebilde.

So stellen sich bei dieser Betrachtung die vier im ersten Paragraphen dieses Teils aufgestellten Raumeigenschaften von selbst in eine gewisse Ordnung: Die Eigenschaften: Dreidimensionale Verknüpfungsmöglichkeit und Kontinuität bauen diskursiv den Raum als Punktmannigfaltigkeit auf. Die im Auszeichnungsaxiom dem Raum beigemessene „Euklidische Unendlichkeit" und die in den Kongruenzaxiomen behauptete „Homogeneität" bestimmen den so konstruierten Raum näher, wobei die Frage zu untersuchen ist, wie weit diese Bestimmung schon im Vorigen angebahnt ist.

Unter den Grundgebilden zeichnet das Parallelenaxiom eine Ebene und die in ihr liegenden ∞^2 Punkte und ∞^3 Geraden aus. Diese Ebene heißt die „unendlich ferne Ebene", diese Geraden die „unendlich fernen Geraden", diese Punkte die „unendlich fernen Punkte" oder „Richtungen" im Raume und Geraden oder Ebenen, die sich in einem so ausgezeichneten Gebilde schneiden, heißen parallel.

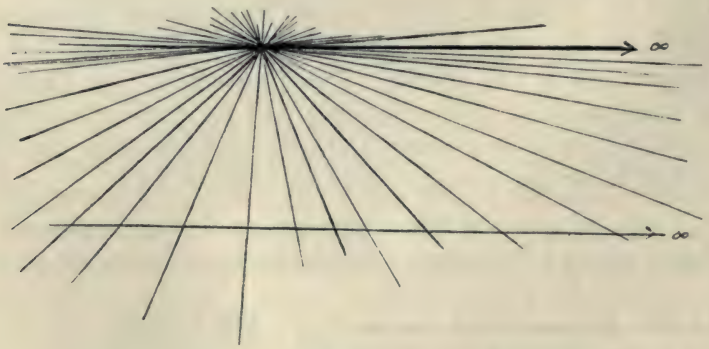

Fig. 4.

Dies ist der logisch-sachliche Aussagegehalt des Parallelenaxioms, so formuliert es sich, wenn man es der projektiven Geometrie einbaut! Ebenfalls als Auszeichnungsaxiom gibt es sich in der landläufigen Formulierung, in der es auch bei Hilbert auftritt: „Unter allen Geraden durch einen Punkt

außerhalb einer Geraden in der durch den Punkt und die Gerade bestimmten Ebene gibt es eine und nur eine Gerade, die die erste nicht (im Unendlichen) schneidet." Um den Sinn des Axioms anschaulicher zu machen, wird diese Formulierung auf den Drehungsbegriff gegründet: „Bei der Drehung einer Geraden um einen Punkt gibt es hinsichtlich einer andern eine und nur eine Grenzlage." (Siehe Zeichnung.)

Logisch behauptet dies Axiom nur die Auszeichnung gewisser Gebilde. Es ist die räumliche Realisierung des Auszeichnungsbegriffs. Wie die Verknüpfungsaxiome zum logischen Verknüpfungsbegriff korrelativ sind, so ist dies Axiom dem Auszeichnungsbegriff korrelativ. Tatsächlich anschaulich behauptet es mehr, nämlich eine ganz bestimmte Art von Auszeichnung, als im Wesen des Raumes begründet. Beide Seiten dieser Eigenschaft sind zu erörtern: ihr rein formal logischer Charakter und, was sie anschaulich-räumlich meint.

Im Parallelenaxiom wird speziell die „unendlich ferne Ebene" ausgezeichnet. Es scheint dies rein formal und willkürlich, ist aber tatsächlich bereits in dem ganzen vorangeschickten Aufbau der Geometrie angelegt. Die unendlich fernen Elemente des Raumes sind als Ergebnisse eines ganz bestimmten Grenzprozesses bereits nach Axiom V, 2 erzeugt, andererseits gilt für sie allein V, 1 nicht. Sie haben also bereits eine gewisse ausgezeichnete Stellung. Es ist ein Streit um Worte, ob etwa diese Elemente im Raum der Axiome I, II, V nicht existieren, ob erst Axiom IV sie adjungiert, oder ob sie auch begrifflich nicht existieren. Für die projektive Auffassung, die Umkehrbarkeit der Verknüpfungsaxiome zugrunde legt, existieren sie jedenfalls. Da auf diese Weise Sinn und Charakter des Parallelenaxioms als Auszeichnungsaxioms scharf zum Ausdruck kommt, legte ich hier diese Auffassung zugrunde. — Die Auszeichnung ist also in Axiom V angelegt. Wir haben in den ausgezeichneten Gebilden solche, die nicht durch endlich viele endliche Schritte erreicht werden können. Insofern die Axiome V nur eine weitere Vollendung der in I

und II angelegten Gedanken sind, liegt die Auszeichnung im Wesen der Sache.

Um zunächst eine logische Analyse des Begriffs „Auszeichnung" und der in ihm liegenden weiteren Momente anschaulich zu gewinnen, denke man sich im Raum eine völlig gleichartige Punktmannigfaltigkeit ohne irgend welchen ausgezeichneten Punkt, etwa einen Kreis oder die Oberfläche einer Kugel mit all ihren größten Kreisen und Punkten. Zählt man die Endpunkte eines Durchmessers nur einfach, so sind für die Hauptkreise der Kugel und die Punkte alle Verknüpfungsaxiome (I) des zweidimensionalen Raumes einschließlich der Umkehrungen erfüllt. Die Ordnungsaxiome (II) gelten im Allgemeinen auch, insbesondere ist auch für jeden Kreis das Axiom II, 2, das uns die Überall-Dichtheit begründete, erfüllt. Eine Ordnungsbeziehung, nämlich II, 3 „Unter drei Punkten *A*, *B*, *C* gibt es stets einen und nur einen, der zwischen den beiden anderen liegt", ist dagegen nur für Teilgebiete erfüllt, nicht aber für den ganzen Kreis resp. die ganze Kugel. Der Begriff „zwischen" erfährt in dieser Punktmannigfaltigkeit eine Variation hinsichtlich seiner durchgängigen Gültigkeit. Auch die Axiome V erfahren hier eine gewisse Modifikation. Alle Prozesse, die vorher die unendlich fernen Punkte als Grenzpunkte definierten, werden jetzt unbestimmt.

Eine Auszeichnung eines Punktes auf jedem Hauptkreise dieser Kugel mit derselben Begründung wie vorher, diese Punkte seien nicht zu erreichen,[1]) und die Kugel realisiert uns wieder die Verhältnisse der Euklidischen Ebene. Ganz analog sind für den Raum rein logisch zunächst zwei Möglichkeiten gegeben:

---

[1]) Man kann sich dies etwa so vorstellen, daß in dem Punkte stark abstoßende Kräfte wirksam sind. Wie weit und ob solche Vorstellungen der Homogeneitätsannahme widersprechen, ist an anderer Stelle zu untersuchen. Hier kommt es nur auf die logische Analyse an, die uns den Zusammenhang des Parallelenaxioms mit anderen Axiomen deutlich macht.

a) Raum ohne ausgezeichnete Gebilde, Gültigkeit des Axioms V, 1, endlicher Raum (elliptisch);

b) Raum mit ausgezeichneten Gebilden, durchgängige Gültigkeit des Begriffs „zwischen" in bezug auf die ausgezeichneten Gebilde; Einschränkung des Axioms V, 1 durch die ausgezeichneten Gebilde; unendlicher Raum (parabolisch resp. hyperbolisch).

Historisch ging die axiomatische Untersuchung der Geometrie vom Parallelenaxiom aus. Gauß, Bolyai, Lobatschewsky, Riemann konstruierten die Nicht-Euklidischen Geometrien. Sie ersetzen dies Axiom durch ein ihm entgegengesetztes. Aus der logischen Zulässigkeit dieses Verfahrens folgt die Unabhängigkeit des Axioms von den andern, die Denkbarkeit Nicht-Euklidischer Geometrien. In § 2 des Teil I wurde die logische Struktur dieser für alle Axiomatik grundlegenden Methode skizziert.[2]) Es ist auch, ohne diese Nicht-Euklidischen Geometrien zu kennen, der einfachen Überlegung ohne weiteres verständlich, daß man rein logisch solche aufstellen kann. Begrifflich kann man statt e i n e r Ebene auch mehrere als „unendlich ferne", statt e i n e r Geraden durch einen Punkt außerhalb einer Geraden auch mehrere als parallel auszeichnen, man kann auch von einer Auszeichnung ganz absehen.

Wichtig und neu an diesen metageometrischen Untersuchungen war nur die Klärung, die sie über das Verhältnis der einzelnen Axiome brachten. Sie lehrten uns, was, wie man eben sah, auch eine logisch-anschauliche Analyse der Raumeigenschaften zeigt: „Das Parallelenaxiom ist im Wesentlichen logisch sachlich unabhängig von den andern Axiomen." „Es gibt rein logisch zwei räumliche Bestimmungsarten: mit und ohne Auszeichnung eines Gebildes.

---

[2]) Betreffend den logischen Sinn und das Recht der Pseudogeometrien vergl. man auch B. Bauch, Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften pag 117 ff.

Wie verhält es sich nun geometrisch? Die Erfahrung lieferte bisher keine Beobachtung, die nicht unter der Annahme gedeutet werden konnte, die Form aller Anschauung sei der Euklidische Raum. Weicht der absolut gültige Raum vom Euklidischen ab, so muß eine solche Abweichung in nach unsern Begriffen sehr kleinen Grenzen liegen. Dies besagt aber nicht, daß, rein empirisch beurteilt, ein Nicht-Euklidischer Raum unmöglich oder unwahrscheinlich sei. Im Gegenteil, da es auch unendlich viele Möglichkeiten sehr wenig abweichender Nicht-Euklidischer Geometrien, aber nur eine Euklidische gibt, wäre sogar die Wahrscheinlichkeit, daß für die Form aller empirischen Anschauung die Euklidische Geometrie gilt $\frac{1}{\infty} = 0$. Rein logisch sind sicher die Möglichkeiten gleichwahrscheinlich. Es ist z. B. genau gleichwahrscheinlich, daß das Krümmungsmaß $= 0$, $= +$ ein Quintillionstel oder $=$ — ein Quintillionstel ist. Als Beweis für die Unmöglichkeit Euklidischer Geometrie ist dies nicht haltbar, richtig interpretiert bedeutet es nur: „Empirisch läßt sich für uns in der Frage keine endgültige Entscheidung fällen."

In der reinen Anschauung ist weder der Grenzfall, dessen Existenz das Parallelenaxiom fordert, noch das Fehlen eines solchen Grenzfalls vorstellbar, beides liegt jenseits aller möglichen, auch der reinen Anschauung.

Rein logisch scheint der Begriff „Auszeichnung" und seine geometrische Realisierung die Euklidische Geometrie zu bedingen. Die Annahme des einen Grenzfalls, die Auszeichnung der einen Ebene, scheint a priori dem Begriff „Auszeichnung" überhaupt. Der Euklidische Raum scheint im doppelten Sinne Voraussetzung, um überhaupt die Möglichkeit anderer Geometrien darzutun. Setzt nicht eine Geometrie, bei der von der Auszeichnung abgesehen wird, oder eine, bei der mehr als ein Gebilde ausgezeichnet wird, voraus, daß wir wissen, was überhaupt Auszeichnung ist, und daß wir sie bereits im Euklidischen Raum realisiert haben? Ist der Euklidische Raum nicht auch Bedingung für jede anschauliche Realisierung Nicht-Eu-

klidischer Geometrieen? Die andern Geometrieen scheinen eben, als N i c h t - Euklidische, abhängig von der Euklidischen?

Das ist richtig unter zwei Voraussetzungen: Erstens, die in den dreidimensionalen Verknüpfungsbeziehungen erzeugte Mannigfaltigkeit wird zugrunde gelegt und von ihr in der Art, wie im Vorhergehenden dargelegt wurde, konstruktiv ausgegangen. Zweitens, der Auszeichnungsbegriff als solcher ist logisch anschaulich notwendig. Dann gibt es notwendig auch eine geometrisch anschauliche Realisierung dieses Begriffs und diese ist entsprechend dem Aufbau die des Parallelenaxioms. Erst korrelativ dazu ist die Möglichkeit gegeben, mehrere Elemente auszuzeichnen oder ausdrücklich von einer Auszeichnung abzusehen. Unter den beiden Voraussetzungen ist allerdings der Raum zunächst im Sinne Euklids zu bestimmen, und nach diesen Raumbestimmungen, e r s t i n einem solchen Raum sind Nichteuklidische Raumbestimmungen für gewisse Raumformen (sphärische und pseudosphärische Flächen) möglich.

Aber diese beiden Voraussetzungen: „Notwendigkeit des Auszeichnungsgedankens und Aufbau des den Raum bestimmenden Systems auf Grund der Verknüpfungs- und Ordnungsaxiome“ sind eben erst selbst zu prüfen. Es wird sich im Laufe der Untersuchung zeigen, daß, wie man auch vorgeht, der Auszeichnungsbegriff immer realisiert wird, daß ihm also ebenso wie dem Ordnungs- und Verknüpfungsprinzip eine gewisse immanente Notwendigkeit für alle Bestimmungssysteme zukommt.

Anders liegt es mit der andern Voraussetzung. Sie stellt ein ὕστερον πρότερον dar. Für eine Geometrie, die noch nicht über das Axiom IV entschieden hat, kann die in den Axiomen I, II und V getroffene Bestimmung des Raumes durch die Gesetze der ihn konstituierenden Punktmannigfaltigkeit auch anders getroffen werden. Bereits in den Verknüpfungsaxiomen liegt in zwei Momenten eine Anbahnung Euklidischer Raumbestimmung vor. Das eine ist, daß der Punkt zum Aus-

gangspunkt genommen wird, das andere, daß das Prinzip durchgängiger Gültigkeit über jede mögliche Erfahrung und Anschauung hinaus nicht nach der Dimensionalität, sondern hinsichtlich der Extensität und Intensität, also für die Ordnung und Verknüpfung sich realisieren soll. Man könnte auch die Umkehrung der Verknüpfungsaxiome zum Ausgang wählen. Nicht: „Drei Punkte bestimmen eine Ebene", und „Zwei Punkte bestimmen eine Gerade", sondern „Drei Ebenen bestimmen einen Punkt und zwei Ebenen eine Gerade". Die Ordnung wäre dann nicht für die Punktreihe, sondern für das Ebenenbüschel zu begründen. Zeichnet man dann, analog dem Parallelenaxiom, hier Gebilde aus, so ergeben sich drei duale Geometrien: eine dualelliptische, die sich jedoch mit der elliptischen deckt, eine dualparabolische und eine dualhyperbolische. Diese mehr geometrischen als erkenntnistheroretischen Dinge finden sich bei Ch. Müntz[3]) dargestellt. Für uns genügt ein Hinweis auf sie, als Beweis, daß bereits in Axiom I ein Moment der Euklidischen Auszeichnung antizipiert ist. Immerhin kann es vielleicht als natürlicher gelten, die Geometrie mit dem Punkt = nulldimensionalem Gebilde als mit dem dreidimensionalen Gebilde zu beginnen, zumal in diesem dual-parabolischen Gedankengang bereits in das Grundgebilde die Auszeichnung der Dimension gelegt wäre. Die dualen Geometrien sind immer erst mit und in Korrelation zu den ursprünglichen Gebilden gegeben. Daraus folgt: „Der vorangehende Gedankengang kann eine gewisse Suprematie der parabolischen gegen die hyperbolische und die beiden dualen Geometrien, nicht aber gegen die elliptische begründen."

Im Gegenteil erscheint vielleicht manchem die elliptische Geometrie wesentlich befriedigender und harmonischer als die parabolische. In ihr gilt auch die Umkehrung der Verknüpfungsbeziehungen durchgängig. Es findet keine Auszeichnung statt, es gibt keinen so umstrittenen seltsamen Begriff wie das

[3]) Ch. Müntz: Aufbau der gesamten Geometrie auf Grund der projektiven Axiome allein.

Euklidische „Unendlich". Schon lange, ehe es axiomatische, ja mathematische Untersuchungen gab, haben sich Philosophen an diesem Weltbild begeistert und — täuschen lassen. Es wäre allzu kühn, zu behaupten, das nach allen Seiten hin abgeschlossene, der Kugel vergleichbare „Sein" der Eleaten sei nichts anderes als eine Welt im elliptischen Raume. Aber metaphysisch, allgemein philosophisch liegt hier dasselbe Motiv vor, wie bei der Begeisterung der modernen Relativitätstheoretiker für ein endliches Weltbild.[4])

Jede empirische Anschauung findet in einem endlichen begrenzten Raum statt. Aber ein endlicher begrenzter Raum überhaupt bleibt unvorstellbar und unmöglich für die empirische sowohl wie für die reine Anschauung. Grenzen existieren nur im Raum, niemals für den Raum. So wird, wenn man die „Form aller Anschauung" denkt, der jeweilige begrenzte Raum gedanklich zum unbegrenzten Raum erweitert. Dies kann auf zwei Arten geschehen: man denkt den Raum unbegrenzt und unendlich, oder unbegrenzt und endlich. Auch ein unbegrenzter endlicher Raum, der sich zum Euklidischen verhält wie die Kugelfläche zur Ebene, widerspricht keiner Anschauung. Untersuchen wir diesen Raum im Unterschied zum Euklidischen.

In einem hinreichend kleinen Teil dieses Raumes wäre bei Instrumenten mit endlichen Fehlerquellen eine Abweichung gegen den Euklidischen Raum nicht feststellbar, genau so wie für einen hinreichend kleinen Teil der Kugelfläche nicht feststellbar ist, daß hier nicht die parabolische, sondern die elliptische Geometrie realisiert ist. Es müßte jedoch bei hinreichendem Fortschreiten auf der Kugeloberfläche einmal feststellbar sein, ja mehr noch, ein derartiger zweidimensionaler Raum wäre endlich und ausmeßbar und völlig bestimmbar. Es wäre eine

[4]) Andere Darlegungen, die für den im Sinne der elliptischen Geometrie bestimmten Raum als Raum der empirischen Welt geltend gemacht werden, finden sich widerlegt in B. Erdmanns Schrift: Axiome der Geometrie.

ganz bestimmte, feststellbare empirische Konstante, die diesen endlichen, aber zweidimensionalen Raum bestimmen würde.[5]) Die sonstigen Vorzüge und Nachteile beider Arten geometrischer Bestimmung, die bei einer dreidimensionalen Mannigfaltigkeit genau analog bestehen, wurden schon weiter oben zusammengestellt.

Man sah, welche Schwierigkeiten im Gedanken des unendlichen Raumes liegen mit seiner logisch-willkürlichen Auszeichnung von jenseits aller Vorstellung liegenden, doch alle Vorstellung bedingenden Gebilden, eben den unendlich fernen Gebilden. Was spricht nun gegen diesen elliptisch-geometrisch bestimmten Raum, in dem doch eine solche logisch nicht zu erklärende Auszeichnung, solche hyothetischen Elemente jenseits aller möglichen Erfahrung fehlen?

Es ist eine Selbsttäuschung, dieser Form diese Eigenschaften beizumessen. Sie erfüllt ebenso wenig wie die Euklidische Raumform die Forderung, etwas Absolutes, Unbedingtes im logischen Sinne oder, soweit sie anschaulich zugänglich ist, zu sein. Beide Bestimmungsarten enthalten ein willkürliches, nicht zu rationalisierendes Element, ein Beweis, daß Kant recht hat, daß der Raum nicht Denkgesetz, sondern Anschauungsform ist.

Erkenntnistheoretisch liegt eben eine Schwäche der elliptischen Geometrie in jener empirischen Konstante, jener Ausmeßbarkeit des Raumes. Damit findet auch hier eine Auszeichnung statt. Ferner muß die elliptische, dreidimensionale Mannigfaltigkeit gedacht werden als Gebilde in einer vierdimensionalen, für die gedanklich dasselbe Problem noch einmal erwächst. Der elliptische Raum erscheint als Anschauungsform

---

[5]) Diese Behauptung gilt mit einer gewissen Einschränkung. Vergl. Anm. 7. Es ist für endliche Wesen nicht als notwendig feststellbar, sondern nur als möglich, daß dieser Raum im Sinne der elliptischen Geometrie zu bestimmen ist. Aber es steht absolut fest, und im absoluten Sinne ist ein solcher Raum durch eine bestimmte Konstante bestimmt.

bedingt durch den für uns nicht mehr anschaulich zu realisierenden Gedanken einer Reihe höherdimensionaler Räume.

Wir erinnern uns daran, daß auch im parabolischen Raume eine nicht weiter zu analysierende Konstante auftrat: die Dimensionenzahl drei, der man in gewissem Sinne einen empirischen, jedenfalls keinen rationalen Charakter beimessen mußte.

Damit ist der Zusammenhang und Gegensatz beider Bestimmungsweisen des Raumes aufgedeckt: **Beide Male eine willkürliche feste Konstante! Beide Male als Ergänzung für die jeweilig getroffenen anschaulichen Bestimmungen denknotwendige, aber anschaulich nicht vorstellbare Bedingungen; einmal höhere Dimensionen, das andere Mal die unendlich-fernen Elemente!** Der parabolische Raum scheint zwar nicht wie der elliptische bedingt durch einen höher-dimensionalen, seine Ausdehnung ∞ und sein Krümmungsmaß 0 spielen nicht in demselben Sinne, wie diese Größen bei einem elliptischen Raume die Rolle absoluter, nicht rationalisierbarer Konstanten; dafür ist aber hier die Dimensionenzahl 3 mehr als im elliptisch bestimmten Raum eine schlechthin unbedingte Zahl, und die „Auszeichnung", die in eigentümlicher Weise die Axiome II und V einschränkt, und endlich die durchgängige Gültigkeit des Begriffs „zwischen" eine absolute, logisch willkürliche Bestimmung.

Erkenntnistheoretisch logisch leisten also beide Räume nicht das, was wir von der Idee der absolut gültigen Form fordern, in der Frage: „Parallelenaxiom oder elliptisches Axiom?" steckt wieder die Frage nach dem schlechthin Unbedingten. Wie man die Frage entscheidet, auf beiden Seiten zeigt sich, daß das schlechthin Unbedingte eine Idee ist, die uns durch den transcendentalen Schein Realität vortäuscht.[6])

---

[6]) Das Charakteristische am transcendentalen Idealismus ist also die Antinomienlehre, der ja auch Kant selbst die größte Bedeutung beimaß, und die ihn, worauf A. Riehl aufmerksam macht, erst auf seine Erkenntnistheorie führte. Auch für die Geometrie und

Ein wertvolles Ergebnis liefert die Untersuchung: Wie man auch vorgeht, stets auch in der elliptischen Raumbestimmung findet neben dem Verknüpfungs- und Ordnungsprinzip das Auszeichnungsprinzip sich realisiert. Entweder ist eine willkürliche Konstante, die Krümmung, oder eine Dimensionenzahl ausgezeichnet. Entweder es gibt uneigentliche nichtanschauliche, alles Anschauliche bedingende „unendliche" Elemente, oder es gibt nichtanschauliche, aber die reine Anschauung bedingende höhere Dimensionen. Das tatsächliche empirische Weltbild ist immer endlich, aber nicht begrenzt; es wird aber erkenntnistheoretisch auf unerkannte Bedingungen bezogen. Kant lehnt den „endlichen Raum" ab, weil er glaubt, „endlich" falle mit „begrenzt" zusammen. Ein endlicher elliptischer Raum ist nicht begrenzt, sondern bedingt, aber auch der Euklidische Raum ist bedingt. Nur wird einmal die unanschauliche Bedingung aller Anschauung als „höhere Dimension", das andere Mal als „Unendlichkeit" gedacht. Dies scheint mir gerade eine Bestätigung Kants. Nur wenn die Bedingungen aller Anschauung uns weder aus der Rezeptivität (empirisch), noch aus der Spontaneität (rational) bekannt und gegeben ist, gibt es jene eigentümliche von Kant aufgestellte „Form aller empirischen Anschauung", deren Möglichkeit sich zwar in der reinen Anschauung konstruieren läßt, die aber nie in allen Einzelheiten gekannt werden kann und also letzten Endes material unerkennbar bleibt.

---

den Raum findet die Antinomie eine Anwendung, da die Geometrie auf die absolute Bestimmung des Raumes zielt, gilt auch hier das Verhältnis vom „schlechthin Unbedingten" zum „Bedingten". Daß Kant darauf nicht in seinem System selbst kommt, liegt darin begründet, daß ihm die Geometrie, wie er sie tatsächlich vorfindet, als apodiktiche Wissenschaft gilt. Die Quästio facti wird von ihm nicht gestellt. So kann er auch nicht feststellen, daß die von ihm mit vollem Recht behauptete absolut gültige Form und ihre synthetisch apriorischen Bestimmungen des „Unbedingte" zu allen jeweilig bedingten Aussagen bilden, die wir in der Geometrie fällen. Siehe auch Seite 54.

Genau so liegen die Dinge für den anschaulichen Raum der empirischen und der reinen Anschauung. „Der elliptische Raum ist eine gedankliche Konstruktion, als Form aller möglichen Anschauung ist er unmöglich, weil er anschaulich unvorstellbar bleibt", behaupten die Kantianer. Gewiß, er ist nur vorstellbar, als bedingt durch eine nicht mehr vorstellbare höhere Dimension; aber der Euklidische Raum ist dann auch nicht vorstellbar, außer bedingt durch eine unvorstellbare, eben Euklidische Unendlichkeit. Stellt man sich diese Unendlichkeit nicht im Sinne Euklids, d. h. anschaulich unvorstellbar dar, so hat man eben nicht den Euklidischen Raum. Ein wenig paradox, kann man sagen: „denkt man den Euklidischen Raum vollständig, als: vorstellbar mit seinen uneigentlichen Elementen, so ist es nicht mehr der Euklidische, sondern der elliptische Raum, der aber sofort bezogen, auf neue unanschauliche Bedingungen, höhere Dimensionen gedacht werden muß." So stehen die beiden Arten der Raumbestimmungen in ständiger Korrelation. Für uns ist es ganz dasselbe, ob wir vom elliptischen oder Euklidischen Raum als Form der Anschauung Gebrauch machen. Der Unterschied liegt nur im Absoluten. Das Absolute aber bleibt, ob es gleich gilt, doch unerkennbar. Macht man sich schließlich noch klar, daß für den jeweilig gegebenen empirischen Raum als sehr große Kugel nach Beltrami die Bestimmungen der hyperbolischen Geometrie gelten — empirisch gibt es immer eine ganze Anzahl von Geraden, die diese nicht schneiden — so wird das Verhältnis der drei Arten von Geometrie in einzigartiger schöner Weise deutlich. Diese hyperbolisch-geometrische Bestimmung spricht nur in anderer Sprache aus: die Beziehung aller jeweiligen räumlichen Bedingungen auf etwas schlechthin Unbedingtes.

Es sind nicht drei verschiedene Räume, die hier vorliegen, sondern es ist ein Raum und verschiedene geometrische Bestimmungsarten. Daß diese verschiedenen Bestimmungsarten möglich sind, liegt darin, daß sie auf die nichtanschaulichen, gedanklichen, absoluten Bedingungen der reinen An-

schauung reflektieren. Welche von ihnen für die absolut gültige Form tatsächlich zutrifft, kann ebenso wenig je entschieden werden, wie feststeht, umgekehrt positiv, daß eine zutrifft. Jene absoluten Bedingungen sind uns nie anschaulich gegeben, auch alle Messungen sind stets Messungen im Raum, nie Messungen des Raumes. Alle nicht absolut, sondern für die jeweilige endliche Anschauung gefällten geometrischen Aussagen bleiben aber ganz unverändert, ob wir die Form aller Anschauungen nach Euklid oder abweichend von ihm bestimmen, nur muß die Abweichung unter einer gewissen Größe liegen.

Ein Umstand scheint freilich dem im Sinne Euklids bestimmten Raume vor dem elliptischen einen Vorzug zu sichern und uns zu zwingen, ihn aller Anschauung als Form zugrunde zu legen. Das „Unendliche", das wir für ihn als absolute Bedingung hinzudenken müssen, ist uns zwar ebenso wenig je anschaulich zugänglich wie die höheren Dimensionen, welche den endlichen, unbegrenzten elliptischen Raum als unanschauliche, notwendige Denkbedingung begleiten, aber scheinen wir uns ihm nicht immer mehr zu nähern, ist das „Unendliche" nicht nur eine andere Aussprache für den beliebig weiten Fortgang? In diesem Sinne bemerkt Erdmann über die Möglichkeit eines Wesens, das mehr Dimensionen als drei hat, und über den absoluten mathematischen Geist, wie ihn Laplace entworfen hat[7]): „Beide Fälle sind allerdings nicht gleichartig. Die Vorstellung jenes Geistes erfordert nur eine unendliche, aber gleichartige Erweiterung unseres Verstandes; die Annahme eines solchen Wesens setzt dagegen eine unendliche, ungleichartige Erweiterung unserer Anschauung voraus. Jedoch diese wie jene sind ideale Zielpunkte gesetzmäßiger Entwickelung, nur mit dem Unterschiede, daß wir uns jenem Ver-

[7]) B. Erdmann: Axiome der Geometrie, S. 47/48.

standesideal tatsächlich allmählich nähern, während die Möglichkeit einer entsprechenden Entwickelung unserer Anschauung bis jetzt und vielleicht für immer lediglich eine denkbare begriffliche Forderung ist, die unsere gegebene Weltanschauung in keiner Weise berühren darf."

Diese Auffassung trifft nicht zu, tatsächlich würde sich vielmehr der Annäherungsprozeß in beiden Fällen ganz gleich vollziehen. Dem Unendlichen, als Anschaulichen, kommen wir im noch so weiten Fortgang ebenso wenig näher wie der höheren Dimension. Wäre der Raum elliptisch und damit durch mehr als dreidimensionale Räume begrifflich bedingt, so könnte das scheinbar an einer Stelle des Fortgangs im Raume aus der Winkelsumme im Dreieck oder dem Zurücklaufen der Geraden in sich selbst erkannt werden. Diesem Augenblick entspräche im Euklidischen Raum das unmögliche Erreichen des unendlich fernen Gebildes. Der Schluß auf die Eigenschaft des Raumes als eines endlichen elliptischen wäre jedoch falsch, da man gar kein Kriterium hätte, ob jenes Dreieck ein Dreieck in jenem Raume, ob jene Gerade eine Gerade in jenem Raume wäre. Auch im Euklidischen Raume gibt es ja Gebilde, die in sich zurücklaufen (Kreise), und Dreiecke, deren Winkelsumme $\neq 2R$ (sphärische Dreiecke) ist, und je größer der Radius der entsprechenden Kugelfläche ist, um so schwieriger ist es, diese Kreise von Geraden, diese sphärischen Dreiecke von ebenen Dreiecken zu unterscheiden. Man würde mit demselben Rechte schließen, daß man es hier mit Gebilden im Euklidischen Raum zu tun hat, die nur Nichteuklidischen Bestimmungen genügen. Es wäre aber erst besonders der Beweis zu fordern, daß der Raum als solcher einer Euklidischen Bestimmung nicht fähig sei, ein Beweis, der voraussetzte, daß der Raum als Ganzes, d. h. ein höher-dimensionaler Raum gegeben sei.[8])

[8]) In diesem Sinne kann ich mich auch der Ansicht B. Erdmanns nicht anschließen, wenn er die Möglichkeit einer Entscheidung der Frage „Euklidische oder Nichteuklidische Geometrie?" durch die

Die Entscheidung darüber, welche Art der Bestimmung dem absoluten Raum notwendig zukommt, kann nicht gefällt werden. Für den immer endlichen empirischen Raum kann jede der drei Bestimmungsarten mit gleichem Recht behauptet werden. Für die Euklidische Bestimmung spricht höchstens, daß sie besonders scharf diese Unentscheidbarkeit betont.

Wollte man schließlich einwenden: „Der Gedanke des Euklidischen Raumes bedeutet gar nicht einen unendlichen, sondern einen beliebig großen Raum", so löst dieser Einwand das Problem nicht, sondern hebt es auf. Ein „beliebig großer" Raum ist weder Euklidisch noch elliptisch, noch hyperbolisch, sondern unbestimmt. Über die absolute Bedingung alles Bedingten wird hier einfach nichts ausgesagt. Damit ist ein solcher Raum eben nicht absolut gültig.

§ 6. Homogeneitätsaxiome.

Dem im Vorhergehenden diskursiv beschriebenen Raume messen wir als allgemeinste Eigenschaft Homogeneität bei. Der Raum hat in all seinen Teilen Gleichartigkeit. Die räumlich-örtliche Einzelbestimmung kann als solche weiter keinen Einfluß haben, sie ändert nichts am Gegenstand der Erscheinung, er wird nicht anders, weil er sich an einer andern Stelle des Raumes befindet. Auch hier bedarf es wieder zur Kritik einer logischen Analyse dessen, was in der Aussage: „Der Raum ist homogen" gemeint ist. Wir behaupten damit: einmal die durchgängige Gültigkeit aller Axiome des Raumes, und zweitens die Invarianz räumlicher Eigenschaften der Einzelgegenstände gegenüber der Bewegung. Es kann speziell „Größe" und „Gestalt" eines Körpers nur durch Kräfte, nicht durch den Raum geändert werden. Die erste Behauptung wurde bereits erörtert, sie ist apriorisches und transcenden-

---

Erfahrung annimmt. Jede Erfahrung erfährt ihre Deutung erst durch einen irgendwie bestimmten Raum, wenn auch die Bestimmungen des Raums selbst erst an der Erfahrung entwickelt werden. Zu dieser Frage vergl. auch die angef. Arbeiten von B. Bauch und Poincaré.

tales Prinzip für die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt. Ihre formale Gültigkeit bleibt ebenso unbezweifelbar, wie ihre tatsächliche Erfülltheit für die empirische Welt unerweisbar, da die Welt, als Ganzes, und die Bestimmungen dieses Ganzen kein Gegenstand möglicher Anschauung sind. Die zweite Behauptung von der Invarianz der Größen- und Lagenbeziehungen eines starren bewegten Systems involviert den physikalischen Begriff „Bewegung".

Es scheint schwer möglich, den Bewegungsbegriff aus der Geometrie zu verbannen. „Streckenlänge" und „Winkelgröße" als Grundbegriffe, „Flächengestalt" und „Flächeninhalt" und schließlich der Begriff „des vollkommen starren Körpers" als abgeleitete Begriffe, sind definiert als Invarianten der Bewegung, und die Bewegung kann umgekehrt wieder gedeutet werden als die Transformation, welche diese Bestimmungen invariant läßt. Die ganze metrische Geometrie, das Messen, beruht praktisch tatsächlich auf einer Bewegung des Maßstabes von *A* nach *B* und damit der Voraussetzung der Invarianz des Maßstabes.

Man hat versucht, den Begriff der Bewegung zu beseitigen, die Kongruenz durch eine rein logische Zuordnungsdefinition zu ersetzen. Hilberts Axiome III gehen in dieser Richtung.

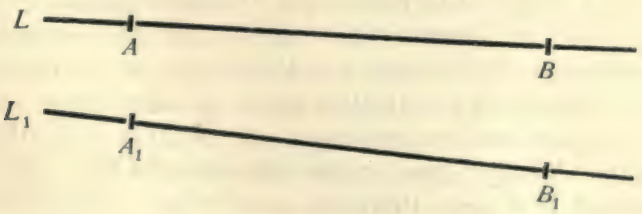

Fig. 5.

Es wird hier axiomatisch festgesetzt, zu jedem Punktepaar A, B auf irgend einer Geraden L solle hinsichtlich des Punktes A_1 auf der Geraden L_1 nach der einen Seite nur ein Punkt B_1 **existieren**, so daß $AB \cong A_1B_1$ oder $(AB)(A_1B_1)$

entspricht. (III_1 Hilbert.) Analog der Streckengleichheit wird die Winkelgleichheit bestimmt. (III_4 Hilbert.)

Für die so bestimmte geometrische Gleichheit legen drei weitere Axiome Monotonie und Transitivität fest. „Gleiches zu Gleichem addiert gibt Gleiches" und „Sind zwei Größen einer dritten gleich, so sind sie auch untereinander gleich". (III_2, III_3 und III_5 bei Hilbert.) Diese logischen Bestimmungen kommen zur Erzeugung des Gleichheitsbegriffs hinzu. Für den Bewegungsbegriff würden sie den Gruppencharakter behaupten: „Zwei Bewegungen nacheinander ausgeführt, ergeben wieder eine Bewegung". Das letzte Axiom dieser Gruppe III ist der Kongruenzsatz (III_6).[1])

So wird hier die Homogeneität des Raumes in einer rein logisch-begrifflichen Analyse des Bewegungsbegriffs beschrieben. Kritisch gilt hierzu, wie zu dem ganzen Hilbertschen Verfahren: „Erkenntnistheoretisch als diskursive Analyse der Raumeigenschaften fruchtbar, aber nicht erschöpfend". Die hier begrifflich gegebenen Merkmale der Kongruenz werden uns ihrem Sinn nach erst verständlich, wenn tatsächlich eine Operation vorgeführt wird, die sie anschaulich realisiert; umgekehrt erfolgt eine kritische Beurteilung der Notwendigkeit einer solchen Operation nicht allein aus der Anschaulichkeit, sondern auch aus der Untersuchung jener begrifflichen Analyse.

Mit dem logischen Begriff der Größenvergleichung sind uns auch für die Algebra jene beiden, jetzt für vorwiegend logisch gehaltenen Prinzipien der Monotonie und Transitivität gegeben. Kant selbst hielt diese Sätze für analytische Sätze. Das sind sie auch, wenn man ihren rein formal logischen Kern betrachtet. Wirklich gegeben und ihrem Sinne nach verständlich werden aber diese Prinzipien erst in einer gewissen anschaulichen Konstruktion; diese ist synthetisch a priori. Weil der Begriff der Gleichheit logisch a priori allem Vergleichen ist,

[1]) Alle andern Kongruenzsätze können aus einem abgeleitet werden. Dieser aber ist ein Axiom oder durch Bewegung zu beweisen.

deshalb bedarf es für ihn einer anschaulichen Realisierung. Das Vorhandensein und die Beschaffenheit einer solchen Realisierung ist nicht analytisch, sondern synthetisch a priori zu erkennen. Es gilt zu untersuchen, ob die anschaulich geometrische Realisierung der Gleichheit notwendig den Bewegungsbegriff und die Homogeneität involviert.

Man könnte versucht sein, auf Grund der in den Verknüpfungs-, Ordnungs- und Auszeichnungsaxiomen als möglich postulierten Konstruktionen eine Konstruktion „gleicher Strecken" und „gleicher Winkel" zu formulieren. Das Axiom V,1 setzt bereits das Antragen gleicher Strecken voraus, das Parallelenaxiom wird in der gewöhnlichen Geometrie ebenfalls durch die Konstruktion gleicher Strecken oder gleicher Winkel realisiert, so daß also hierin der Bewegungsbegriff überall bereits enthalten ist. Das Abtragen einer Strecke mit dem Zirkel erfordert im allgemeinen Fall eine geradlinige Bewegung oder Parallelverschiebung und eine Drehung. Auf diese beiden Grundarten von Bewegungen läßt sich jede Bewegung zurückführen.

Nun ist es aber möglich, auf Grund der Verknüpfungsaxiome allein, wenn noch ein Kreis und sein Mittelpunkt konstruiert ist, innerhalb der gegebenen Mannigfaltigkeit einer Ebene die Kongruenzaxiome zu realisieren. Die Steinerschen Linealkonstruktionen verlangen außer jenem Kreis nur die Konstruktion einer Geraden durch zwei Punkte und des Schnittpunktes zweier Geraden, d. h. die in den Verknüpfungsaxiomen behauptete Relation realisiert. Wir haben hier ein immanentes Verfahren der Geometrie; ohne den Bewegungsbegriff zu benutzen, kann man lediglich durch die Konstruktionen der projektiven Geometrie die Kongruenz realisieren.

Ein doppeltes Bedenken erhebt sich. Bedeutet nicht die Annahme jenes Kreises und aller Geraden, als Verbindungen, und aller Punkte, als Schnittpunkte, eine Annahme, die tatsächlich eben nur durch die Bewegung zu realisieren ist? Zweitens, wenn das erste Bedenken nicht zutrifft, so liegt sicher in der durch die Bewegung definierten „Kongruenz" gleich „Deckbarkeit" mehr als in der nur Hilberts Axiomen genügenden Ideal-

kongruenz. Es sind Beispiele von Zuordnungen konstruiert worden, die durchaus die Hilbertschen Axiome realisieren, aber doch nicht Kongruenz im eigentlichen Sinne sind., Nur durch die Bewegung kann die Deckbarkeit bewiesen werden, nur sie realisiert anschaulich geometrisch jenen logischen Begriff der Gleichheit.

Wie weit erfordert nun der Bewegungsbegriff einen homogenen Raum? Helmholtz[2]) macht darauf aufmerksam, daß hier ein physikalisch-geometrisches Problem vorliegt. Man kann jedoch nach ihm auch den Begriff des festen geometrischen Raumgebildes als einen transcendentalen Begriff auffassen, der unabhängig von wirklichen Erfahrungen gebildet wäre und dem diese nicht notwendig zu entsprechen brauchten. Er glaubt weiter, daß die geometrischen Sätze analytisch aus diesem Begriffe hergeleitet werden könnten, ihn gleichsam diskursiv bestimmen und mit ihm gesetzt seien, so daß das Stehen und Fallen unserer Geometrie von der Denknotwendigkeit des Ideals fester Körper abhinge. — Weitere Bestimmungen des festen Körpers, die sich auf die mechanischen Eigenschaften beziehen, führen Helmholtz zurück zu seinem empiristischen Standpunkt. Jedenfalls rückt bei ihm das Problem des festen Körpers oder des völlig homogenen Raumes in den Mittelpunkt der ganzen Frage. Wenn sich nun wohl auch nicht aus der Entscheidung dieser Frage die Frage nach dem Recht der andern Axiome entscheiden läßt, so steht sie doch in gewissem Zusammenhang mit der Entscheidung hinsichtlich der andern Axiome.

In verschiedenem Sinne kann die Homogeneität des Raumes geleugnet werden. Erstens man behauptet, der Raum oder einzelne Teile des Raumes seien ohne jede Regel, jeder einzelne Körper oder gewisse Gruppen von Körpern verhielten sich hier jedes Mal völlig individuell, so daß jedes Messen und Vergleichen, ja jeder Bewegungsbegriff aufhört. Diese Behaup-

[2]) Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome (Helmholtz) Vergl. auch § 2 der Einl.

tung ist offenbar nicht bloß absurd, sondern auch in sich selbst widersprechend, widerstreitet sie doch dem Gedanken: Raum = durchgängig gültige Form. Entweder wäre ein solches Gebiet gar nicht Gegenstand möglicher Erfahrung, oder wir wünden diese seltsamen Erscheinungen doch in einem gesetzmäßigen Raum, eben aus der individuellen Verschiedenheit der Körper erklären. Eine andere, in der metamathematischen Literatur oft erörterte Hypothese einer dishomogenen Punktmannigfaltigkeit, erwächst uns ebenfalls wie die Nichteuklidischen Geometrien aus der Betrachtung der zweidimensionalen Punktmannigfaltigkeiten = Flächen und der analogen logischen Konstruktionen für drei Dimensionen. Es gibt zwei Arten von Flächen: solche, in denen sich Figuren ohne Deformation hin und her schieben lassen und solche, in denen das nicht in jeder Richtung möglich ist. Zur ersten Art gehören z. B. die Kugeln und die Ebenen, aber auch die pseudosphärischen Flächen, also die Flächen, auf denen die Euklidischen und Nichteuklidischen Geometrieen realisiert waren. Zur zweiten Art gehört z. B. die Oberfläche des Ellipsoids. Analytisch ist diese zweite Art von Flächen dadurch charakterisiert, daß ihr Krümmungsmaß nicht konstant ist, sondern eine Funktion des Ortes. Weiter finden wir, daß hier der aus den Kongruenzaxiomen folgende Lehrsatz: „Die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten" nicht mehr gilt.

Denkt man sich den Raum einmal im Sinne dieser Flächen inhomogen, so wird natürlich die im vorigen Paragraphen erörterte Frage: „Euklidische oder Nichteuklidische Geometrie?" zunächst einmal hinfällig, wenigstens in dem Sinne, in dem sie dort gestellt wurde. Ferner aber erfährt der Begriff der „Bewegung" die Modifikation, daß jede Bewegung in ganz bestimmter Weise, je nach der Lage des bewegten Körpers und je nach der Bewegungsrichtung diesen in seinen inneren Größenverhältnissen verzerrt. Einerlei, ob sich diese Verzerrungen konstatieren ließen oder nicht, weil nämlich alle Maßstäbe sich selbst verzerrten, so liegt doch in dem

ganzen Gedanken eine eigenartige, leicht erkennbare Kontradiktio in adjekto. Am leichtesten läßt sie sich aus der Analogie zur Ellipsoidfläche erkennen.

Hier ist nämlich durchaus keine Gleichartigkeit der Punkte wie auf der Kugel, in der Ebene oder der pseudosphärischen Fläche, vielmehr sind sechs Punkte als Endpunkte der Achsen ausgezeichnet. Hinsichtlich ihrer ist das Ellipsoid bestimmt. Eine solche Bestimmung setzt aber selbst bereits den homogenen Raum voraus. Für den dreidimensionalen Raum könnte sie nur erfolgen bezogen auf einen höherdimensionalen Raum usw. So liegen die Dinge hier ganz ähnlich wie beim Parallelenaxiom. Logisch ist die Bestimmung einer Mannigfaltigkeit als „nichthomogen" nur möglich in bezug und unter Voraussetzung einer homogenen. Wenn jedem Raumpunkt individuelle Eigenschaften zukommen sollen, so heißt das: „Innerhalb der homogenen Mannigfaltigkeit werden gewisse nichthomogene Bestimmungen getroffen". Diese würden dann nicht der absolut-gültigen Anschauungsform, sondern der empirisch-tatsächlichen Welt zugewiesen werden. Man würde hierin keine geometrischen Bestimmungen des Raumes, sondern physikalische Kraftwirkungen sehen.

Und darin liegt der Unterschied gegen das Parallelenaxiom. Dort ging die Fragestellung auf das Absolute, auf das Unbedingte aller jeweiligen bedingten räumlichen Einzelbestimmung. Hier dagegen würde die Hypothese, der Raum sei als dishomogene Mannigfaltigkeit zu bestimmen, sich auch auf das Endliche beziehen. Und das ist eben ein Widerspruch in sich selbst, weil die den Erscheinungen zugrunde liegende gleichartige Form ihrem Wesen nach eben homogen ist. Sie ist das Homogene, auf das wir alle physikalisch zu erklärenden Dishomogeneitäten beziehen, was nicht hindert, daß sie sich selbst hinsichtlich ihrer Bestimmungen auf etwas Absolutes bezieht.

Andere Dishomogeneitätshypothesen zu betrachten, erübrigt sich ebenfalls, entweder sie bedeuten überhaupt sachlich nichts, sondern sind nur ein komplizierteres Aussprechen der-

selben Bestimmung, oder sie sind physikalische Phantasieen oder Theorieen, aber keine geometrischen Bestimmungsmöglichkeiten. Ich führe als Beispiele folgende Annahmen an: „Die Bewegung in gerader Richtung verkürzt die Körper" (Relativitätstheorie). „Bei der Bewegung auf ein bestimmtes ausgezeichnetes Gebilde zu wird jede Geschwindigkeit beständig kleiner" (sphärischer Raum mit ausgezeichnetem Punkt). „Alle Körper im Raum sind ihrer Größe nach eine Funktion der Zeit", und „Jede Drehung um einen Punkt verändert den Körper" (Zentrifugalkräfte).

§ 7. Symmetrie als Raumeigenschaft.

Es bleibt schließlich noch eine bei Hilbert kaum erwähnte Raumeigenschaft zu untersuchen: „Die Möglichkeit symmetrischer Körper". Diese Eigenschaft scheint bekanntlich neben der Dimensionalität Kant[1]) besonders die Apriorität des Raumes zu beweisen. „Es ist nur anschaulich, niemals aus Begriffen zu verstehen, daß es im Raum Körper gibt, die in all ihren Teilen übereinstimmen und doch nicht zur Deckung gebracht werden können, die nicht kongruent, sondern symmetrisch sind", so ist Kants Argumentation. Beispiele für solche symmetrischen Körper bilden die beiden Hälften des menschlischen Körpers, ein Ding und sein Spiegelbild, zwei Handschuhe u. dergl. mehr. Auch in der Ebene existiert der Unterschied zwischen symmetrischen und kongruenten Figuren, nur können die symmetrischen Figuren mit Hilfe der dritten Dimension kongruent gemacht werden. Immerhin bleibt der Unterschied bestehen, weil solche Figuren sich so decken, daß dieselben Seiten der Figur aufeinanderliegen, während bei kongruenten die Unterseite der einen Figur der Oberseite der anderen Figur aufliegt.[2])

[1]) Kant: Prolegomena.

[2]) Dreidimensionale symm. Gebilde ließen sich analog im vierdimensionalen Raume zur Deckung bringen. Kants beide Beläge für die Apriorität: die Dreidimensionalität und die Möglichkeit symmetrischer Gegenstände sind also **sachlich** dasselbe Argument.

Ist nun diese Raumeigenschaft rein anschaulich und begrifflich logisch nicht zu fassen? Die (mathematischen) Untersuchungen der Analysis-situs zeigen, daß es hier in keiner Weise anders steht wie bei den andern Raumeigenschaften. Auch diese Raumbestimmung hat eine begriffliche Seite und läßt sich begrifflich formulieren, auch hier fordert die begriffliche Formulierung eine anschauliche Realisierung, um ihrem Sinne nach verständlich zu werden, auch hier läßt sich zeigen, daß uns eine anschauliche Realisierung gegeben ist, aber nicht weiter begründen, warum sie gerade so ist, wie sie geometrisch-anschaulich tatsächlich ist.

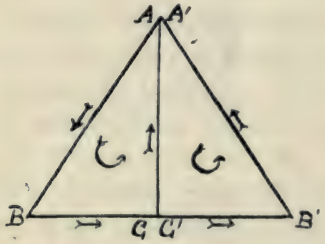

Fig. 6.
Derselbe Umlaufssinn, aber umgekehrte Punktfolge.

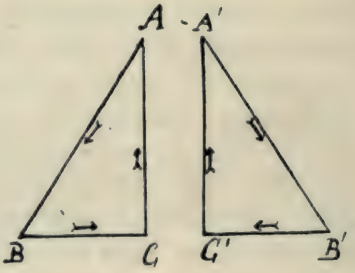

Fig. 7.
Dieselbe Punktfolge, aber umgekehrter Umlaufssinn.

Symmetrische Körper stimmen zwar in all ihren Teilen überein, aber die Ordnung der Teile gegeneinander ist nicht dieselbe. Z. B. wenn man die beiden symmetrischen Dreiecke $A\ B\ C$ und $A'\ C'\ B'$ in derselben Weise umläuft, so ist die Ordnung oder Folge der Punkte bis ins Kleinste genau die umgekehrte, $A\ B$ entspricht $B'\ A'$, A C, C' A' und B C entspricht $C'\ B'$. Die Punkte folgen in genau umgekehrter Reihenfolge. Hebt man diesen Unterschied auf, indem man das Dreieck $A'\ B'\ C'$ im umgekehrten Sinne umläuft, so tritt ein anderer Ordnungsunterschied gegen $A\ B\ C$ auf. Die Fläche des Dreiecks $A'\ B'\ C'$ liegt rechts, die des Dreiecks $A\ B\ C$ links von dem das Dreieck Umlaufenden.

Die Mathematik faßt diesen Unterschied rein begrifflich als Vorzeichenunterschied. Sie spricht vom mathematisch positiven und mathematisch negativen Drehungssinn, oder auch von Figuren mit positiv zu rechnendem und Figuren mit negativ zu rechnendem Inhalt. Jedes Mal, wo ein Unterschied von Vorzeichen in der begrifflichen Mathematik auftritt, läßt er sich durch irgend einen Fall von Symmetrie veranschaulichen, und umgekehrt läßt sich jeder Fall von Symmetrie begrifflich als Vorzeichenunterschied formulieren. Die Lehre von den Ordnungstypen, der zweite Teil der Mengenlehre, kennt zwei unvergleichbare Arten von Ordnungstypen: den Typ der Ordnung der positiven ganzen Zahlen ω und den der negativen ganzen Zahlen $\tilde{\omega}$. Alle Ordnungen endlich vieler Zahlen n sind entweder vom Typ 1, 2, 3.....n oder vom Typ n n-1, n-2..... 1. Hier hat man rein begrifflich denselben Unterschied, es fragt sich nur, ob nicht der Ordnungsbegriff selbst eine Anschauung fordert, um überhaupt verständlich zu werden? Diese Anschauung könnte aber die Zeitanschauung sein, auch in ihr ist es wohl möglich, den Symmetriebegriff anschaulich zu realisieren. Bei Hilbert findet sich die Unterscheidung zwischen kongruenten und symmetrischen Figuren nur im Anhang II der Grundlagen. Dagegen gab Hjelmslev (Nyt Tidsskrift for Matematik B 18, 1907 und Math. Anm. 64,449 1907) eine Begründung der Lehre von der Kongruenz und Symmetrie. Innerhalb der Hilbertschen Axiome ist der Gedanke der Symmetrie in gewissem Sinne angelegt in den Zwischen- und den Kongruenzaxiomen. Der Satz: „Liegt C zwischen A und B, so liegt es auch zwischen B und A", weist auf die Möglichkeit der Umkehrbarkeit einer Punktordnung hin. Das Herstellen einer kongruenten Strecke auf einer Geraden L' vom Punkte A' aus, ist nur dann eindeutig, wenn ausdrücklich betont wird: „nach der einen Seite". So liefern die Hilbertschen Axiome der Kongruenz, wenn man sie schärfer präzisiert, tatsächlich kongruente und symmetrische Gebilde als etwas Verschiedenes. Meines Erachtens

brauchte, um den Sinn des Symmetriegedankens logisch zu formulieren, nur noch die Bestimmung hinzuzukommen: „die symmetrischen Gebilde ($\mathfrak{A}$, $\mathfrak{B}$, $\mathfrak{C}$, $\mathfrak{D}$) von symmetrischen Gebilden (A, B, Γ, Δ) der Gebilde (*A*, *B*, *C*, *D*) sind unsern Gebilden kongruent", in Formeln:

$$\begin{array}{rl} \text{Ist } \mathfrak{D} & \text{sym } \Delta \\ \Delta & \text{sym } D \\ \hline \text{so folgt: } \mathfrak{D} & \cong D \end{array}$$

Das heißt: begrifflich logisch hat der Symmetriegedanke sein Korrelat im Begriff der Negation. Insofern diese logische Kategorie eine geometrisch-anschauliche Realisierung fordert, ist die Möglichkeit symmetrischer Körper, d. h. qualitativ verschiedener, quantitativ gleicher Körper als Raumeigenschaft a priori gerechtfertigt. Auch hier ist mit dieser logisch begrifflichen Rechtfertigung der Symmetrie als anschaulicher Realisierung des Begriffs „Negation" noch nicht gesagt, wie die Symmetrie nun anschaulich als Raumeigenschaft beschaffen ist. Das läßt sich aber auch gar nicht begründen, weil alle diskursive analytische Beschreibung niemals das erschöpfen kann, was uns der Raum rein anschaulich ist. Es liegt bei der Symmetrie also um nichts anders als bei andern Raumeigenschaften.

§ 8. Zusammenfassendes Ergebnis, erkenntnistheoretische Konsequenzen aus der einzelaxiomatischen Untersuchung des erkenntnistheoretischen Raumproblems.

Es ist nur ein einiger absoluter Raum. Damit hat Kant Recht, und zwar in doppeltem Sinne. Einmal, es muß eine absolut gültige und notwendige Form aller Sinnlichkeit, als ihr Gesetz, das diskursiv in einzelnen Sätzen bestimmt wird, existieren, und diese allgemeine Form muß reine Anschauung sein. Diese Form aller Anschauung ist nicht ein logisches, objektiv gültiges System von Relationen und Begriffen, wie manche Denker annehmen. Der Sinn der den Raum bestimmenden geometrischen Relationen erschöpft sich erst in ihrer anschaulichen Realisierung.

Eine solche absolut gültige Form muß existieren, weil nur unter dieser Voraussetzung alles Bestimmen überhaupt Sinn hat, weil nur so Erkenntnistheorie möglich ist, weil aller Zweifel daran sie bereits setzt, in dem er sich auf etwas Absolutes bezieht. Die Axiome der Geometrie, die Grundbestimmungen des Raumes sind auch nicht, wie die rationalistisch-idealistische Kantinterpretation will, logische synthetische Sätze. Die Möglichkeit, in allen geometrischen Aussagen auch einen logisch rationalen Kern aufzuweisen, besteht. Die Arbeit der Geometer und Erkenntnistheoretiker hilft uns, wie wir zeigten, den Relationscharakter der geometrischen Sätze herauszuarbeiten. Das legte die Erklärung der Geometrie als synthetischer Logik nahe. Eine solche Logik denkt der Rationalist als Bestimmung eines sich nach objektiv gültigen notwendigen Gesetzen beständig erweiternden Geistes. Die tatsächlich in der Geometrie formulierten Axiome enthalten stets neben allem logisch-synthetischen Relationscharakter anschaulich materiale Elemente, die zwar nicht als absolut gültig im Sinne Kants erwiesen werden können, sich aber auf materiale Bestimmungen jener absolut gültigen Form beziehen.[1])

Diesem einheitlichen Raum kommen aus seiner Wesenheit, als absolut gültige, notwendige Form aller Anschauung, als reiner Anschauung gewisse mit dieser Eigenschaft identische allgemeinste Bestimmungen zu. Er ist zusammenhängend, einheitliches Ganzes, das aber durch analysierende Setzung von Gebilden in ihm konstituiert wird. Er bedarf gewisser Bestimmungen, denen eine durchgängige Gültigkeit zukommen muß. Dieser absolut gültige Raum und seine Bestimmungen sind

[1]) Die teilweise Ablehnung des Rationalismus, der alles Erkennen als sich selbst synthetisch erweiterndes Denken faßt, das beständig an Klarheit und Weite seines Gegenstandes zunimmt, ist natürlich im allgemeinen Sinne Weltanschauungssache. Mir kam es hier nur darauf an, zu zeigen, daß es wohl dem Wesen der Mathematik, insbesondere der Geometrie, mehr entspricht, ihre Sätze indirekt auf ein „Sein" (Ding an sich) als auf eine logische Objektivität zu beziehen.

uns vollkommen nie gegeben. Unser jeweiliger endlicher Raum und seine in der Geometrie getroffenen Bestimmungen beziehen sich aber auf ihn als auf etwas Absolutes, Unendliches, nicht mehr in Bestimmungen Erfaßbares. Diese Bestimmungen realisieren gleichzeitig logisch-anschauliche Begriffe, wie: Verknüpfung, Ordnung, Auszeichnung, Gleichheit, Negation, durchgängige Gültigkeit, Vollständigkeit; aber sie erschöpfen sich nicht in diesem synthetisch-logischen Charakter.

In diesem zweiten Sinne ist es ein absoluter einiger Raum. All den verschiedenen für uns möglichen Bestimmungssystemen liegt dieser allgemeine Raum zu Grunde, all die verschiedenen Geometrien sind Bestimmungen im Raum und Beziehungen auf das Absolute, die Form aller Anschauung. An unserm tatsächlichen empirischen Raum kann die jeweilig gewählte Bestimmung nichts ändern, aber auch durch ihn nicht als absolut festgestellt werden. Alle empirischen Messungen und alle diskursiven logischen axiomatischen Bestimmungen sind Bestimmungen im absoluten Raum, nicht des absoluten Raums.

Daraus folgt aber eben auch, daß man hinsichtlich der Einzelbestimmungen des absolut gültigen Raumes, die sich, wie man bei den Axiomen der Kontinuität, dem Auszeichnungs- und Dimensionenaxiom direkt sieht, auf den absoluten Raum beziehen, oder doch in der immanenten Forderung durchgängiger Gültigkeit eine solche Beziehung haben, nichts Apodiktisches behaupten kann. Natürlich gelten die anschaulichen Gesetze des Raums für den jeweiligen endlichen Raum unserer Empirie, aber ihre überanschauliche Verabsolutierung für die Form jeder Anschauung ist, das zeigt die logische Analyse, auf verschiedene Art möglich. Unentscheidbar bleibt, welche Verabsolutierung dem Wesen jener Form entspricht. Die Mathematik hat zur Aufgabe eine beständige systematische Bearbeitung der für den jeweiligen Stand unserer Erkenntnisse möglichen Bestimmungen. Sie ist also als Erkenntnis zwar synthetisch a priori, aber nicht apodiktisch, sondern problematisch.

Die Struktur

des

logischen Gegenstandes

Von

Olivér Hazay

Berlin
Verlag von Reuther & Reichard
1915

Alle Rechte vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
Einleitung		5
Erster Teil:	Das System der logischen Gegenstände	13
1. Kapitel.	Die quasisubjektiven Gegenstände	15
2. Kapitel.	Die Relationsstruktur der Gegenstände	26
3. Kapitel.	Das Argument der logischen Funktionen	49
4. Kapitel.	Das Problem der Aequivalenz	59
5. Kapitel.	Die „unmöglichen" Gegenstände	75
Zweiter Teil:	Die alogischen Grundlagen des Gegenstandes	89
1. Kapitel.	Das Festhalten der fliessenden Relation	91
2. Kapitel.	Die eigentlichen Relationsgegenstände	108
3. Kapitel.	Das rein Logische und das Alogische in der Gegenstandsstruktur	118
4. Kapitel.	Erkenntnistheoretischer Exkurs: Der Gegenstand als Erkenntnisaufgabe. Die Gestalten	131
5. Kapitel.	Zusammenfassende Uebersicht über die strukturellen Momente des Gegenstandes	153
Dritter Teil:	Das Wertmoment im logischen Gegenstand	159
1. Kapitel.	Werttheoretische Grundlegung	161
2. Kapitel.	Der transzendente Wahrheitswert	171
3. Kapitel.	Der Wert als gegenstandsbildendes Prinzip	181
Register		193

Einleitung.

1. „Cogito, ergo est": so variiert Nietzsche den Cartesischen Gedanken und wir wollen diese Formel in unserem eigenen Sinne als Motto aufgreifen. Ich denke, daher gibt es etwas. Das Ich bleibt dabei unbestimmt und verhüllt, auch der Gedanke ist nicht jenes Etwas, welches schon im ersten Schritt über allem Zweifel erhaben gegeben ist. E i n Sein jedoch ist mir im Denken unmittelbar und unzweifelhaft gegeben; indem ich denke, i s t : der G e g e n s t a n d.

Damit haben wir zwei Ausdrücke eingeführt, die nun eine nähere Beleuchtung erheischen. Ja, bestenfalls eine nähere Erläuterung, keineswegs jedoch eine eigentliche Definition. Es ist bei logischen Prinzipienfragen ein unausweichlicher Uebelstand, noch mehr, als bei der Grundlegung von anderen Wissenschaften, dass die Ausgangspunkte undefinierbar sind oder aber nur durch einander, im Zirkel zu bestimmen sind. Gar viele Logiker, unter ihnen solche wie Lotze und Renouvier, haben betont, man müsse solche unumgehbare Zirkel eben mit in den Kauf nehmen, nur möge man sie dann auch aufrichtig und tapfer begehen. Und so müssen auch wir uns begnügen, von blossen Umschreibungen auszugehen und müssen dem weiteren Verlauf unserer Arbeit die allmähliche Verdeutlichung des eigentlichen Sinnes unserer Grundbegriffe überlassen.

S e i n bedeutet also für uns nicht naturwirklich - sein, dafür wollen wir vielmehr nach Art der Gegenstandstheoretiker den Terminus existieren bereithalten; sein soll aber auch ebensowenig metaphysisches Sein bedeuten, sein Sinn soll lediglich l o g i s c h bleiben, es handelt sich dabei bloss um rein ideelles Sein: dass ein Gegenstand i s t, bedeutet nichts weiter, als dass er für das Reich der Logik besteht, logischen Sinn hat. Und G e g e n s t a n d ist alles, was in diesem Sinne i s t, was logischen Sinn hat. Dies ist unser Zirkel, der unvermeidlich ist; man kann ihn verhüllen, aber dem Wesen nach wird er auch verhüllt weiterwirken. Doch können einige Hilfsausführungen manches noch zur Klärung dieser Begriffe beitragen.

Gegenstand ist also alles, was eigenen logischen Sinn hat,

jedes logische Gebilde, jede Einheit. Gegenstand ist daher z. B. sowohl das Subjekt oder das Prädikat eines Urteils, als auch der ganze Urteilsgehalt, der „Satz an sich", denn dieser ist selbst auch eine neue Einheit mit selbständigem logischem Sinn. Einheit ist jedoch nur dort möglich, wo Bewusstsein ist, und darum ist das Korrelat des logischen Gegenstandes das „logische Bewusstsein".

2. Den in logischen oder erkenntnistheoretischen Untersuchungen vorkommenden Bewusstseinsbegriff vor psychologischer oder andererseits metaphysischer Missdeutung zu schützen, ist wohl hoffentlich heutzutage nicht mehr nötig. Der Leser möge daher auch den bisherigen Erörterungen keine psychologische Deutung geben, mit der Begründung, dass ich doch vom Denken und sogar von meinem Denken gesprochen hätte. Aber auch die Logik hat es mit dem Denken zu tun, und wenn auch — wenigstens was die r e i n e Logik anbelangt — nicht mit dem Denken selbst, so doch mit dem Gedachten werden. Der logische Gegenstand ist ein gedachter Gegenstand; nicht etwa, dass ich oder irgend ein anderes Individuum ihn denken müsste, aber es gehört zu seinem Wesen, ein Denkgegenstand zu sein und er entsteht überhaupt nur durch die Verknüpfung seiner Momente in einem Bewusstsein. Dementsprechend ist aber auch dieses hierhergehörige Bewusstsein kein individuelles, psychologisches Bewusstsein, aber auch kein metaphysisch gefärbtes, überindividuelles Allgemeinbewusstsein, sondern nur ein Bewusstsein überhaupt.

Ich habe die Worte: Bewusstsein und überhaupt nur widerstrebend nebeneinander geschrieben. Ihre Verbindung bedeutet oftmals einen Begriff, der dem unseren nicht recht gleichkommt, indem er die Grundlage für solche erkenntnistheoretische Untersuchungen bilden muss, die ausserhalb unseres Interessenkreises fallen. Das Problem der Erkenntnismöglichkeit, das der Transzendenz und was sonst noch zu dieser Problemgruppe dazugehört, beschäftigt uns nicht, für unsere Betrachtungen sind die Gegenstände fertig gegeben und wir untersuchen sie nur in bezug auf ihre Struktur, ohne übrigens die sich dabei darbietenden erkenntnistheoretischen Ergebnisse zu verschmähen. Wir brauchen also nicht jenes „Bewusstsein überhaupt", wir brauchen aber für unsere logischen Gegenstände doch ü b e r h a u p t ein B e w u s s t s e i n als notwendiges Korrelat zum Gegenstand

so wie man für geometrische Figuren überhaupt Raum braucht. Wenn wir daher oben den Ausdruck „logisches Bewusstsein" benützten, so war dies nicht unnütze Eigenbrödelei. Wir wollten dadurch bloss betonen, dass wir es hier nur mit einem rein formalen Bewusstseinsbegriff zu tun haben, mit der Einheit alles Bewusst-Seins, und wollten uns von den so verschiedenartigen Deutungen und Missdeutungen des „Bewusstseins überhaupt" schützen.

3. Die letzten Zeilen sollen zugleich den reinen, abstrakt logischen Standpunkt kennzeichnen, von dem wir ausgehen. Unsere Gegenstände sind von jeglichem psychologistischen Beigeschmack freizuhalten: nicht nur in dem Sinne, dass man in ihnen keine psychischen Gebilde sehen darf; auch wer ihr ideelles Sein anerkennt, aber verlangt, dass jeder von ihnen einem psychologischen Subjekt zugeordnet werden könne, tut ihnen Unrecht. Manche unserer Gegenstände sind psychologisch unmöglich, so z. B. jene einfachsten Gegenstände, die eine einzige Bestimmung enthalten und die darum niemand wirklich denken kann. Trotzdem ist ihr logischer Sinn klar, ihre logische Berechtigung unbestreitbar. Ebenso darf natürlich auch die Analyse des Gegenstandes nicht als Aufweisung seiner psychischen Konstituenten verstanden werden; wenn wir z. B. die eigenartige Relationsstruktur der Zahlen besprechen werden, so soll damit nichts über die psychologische Struktur der Zahlvorstellungen gesagt sein.

Man wird uns auf Grund dieser Darlegungen des Platonismus zeihen, doch wir wollen diesen Vorwurf gerne, und zwar als Lob annehmen, sofern nur der Platonismus nicht ins Metaphysische gewendet wird. Mag auch vielleicht Lotze die Gedanken Platons zu sehr im modernen Sinne interpretiert haben, so sind wir doch entschieden der Meinung, dass die metaphysischen Wendungen in Platons Lehre grösstenteils auf Rechnung der Darstellung, der damaligen philosophischen Sprache zu setzen sind; möglich, dass ein oder das anderemal Platon sich selbst nicht völlig verstanden hat: im Grunde genommen geht jedoch schon seine Tendenz auf ein Reich rein logischer Gegenstände aus. In diesem Sinne huldigen auch wir dem Platonismus, jede Art von metaphysischer Hypostasierung der Gegenstände steht uns jedoch so fern als möglich. Von einem Begriffsrealismus, insofern dieser dem Gegenstande mehr als lo-

gische Realität zuerkennen will, wollen wir nichts wissen, sobald derselbe jedoch bloss den Gegensatz zum Nominalismus bedeuten soll, dann freilich bekennen wir uns gerne als seine Anhänger.

4. Von diesem platonischen, das heisst abstrakt logischen Standpunkte aus ergeben sich nun die ferneren Bestimmungen des „logischen Bewusstseins" von selbst. Dasselbe kann natürlich auch den Unzulänglichkeiten des Individualbewusstseins nicht unterworfen sein. Oertliche, zeitliche Schranken, Unkenntnis einzelner Bestimmungen haben für dasselbe höchstens einen ganz veränderten Sinn, da ja doch die Totalität der Gegenstände seinen Inhalt bildet; wo wir uns in unseren Ausführungen derartiger Wendungen bedienen werden, dort sind diese eigentlich nur anthropomorphe, handlichere Ausdrucksweisen ohne jede individuell-subjektive Note, und wir wollen mit ihrer Hilfe nur die Unvollkommenheit, die logische Beschränktheit dieses oder jenes Gegenstandes andeuten. Dies sei ein für allemal festgestellt. Ebenso darf, wenn wir in anderen Beispielen uns z. B. eines „Ich denke" bedienen, in diesem Ich nicht ein persönliches Subjekt gesucht werden, sondern nur ein sprachlich praktischerer Ausdruck für das logische Bewusstsein.

Im übrigen ist dieses jedoch durchaus von derselben Art, wie unser persönliches Bewusstsein, es ist demselben, sagen wir vielleicht: qualitativ gleich. Jene hier oder dort wohl auftauchenden Kuriositäten, wie es wohl mit einem Bewusstsein bestellt sein würde, für das der Satz der Identität nicht gültig wäre, berühren unser logisches Bewusstsein nicht. Es ist sehr fraglich, ob bei Unwirksamkeit des Identitätssatzes überhaupt noch von Bewusstsein, von Denken die Rede sein kann, jedenfalls aber könnte es für dasselbe keine Logik geben, sofern nämlich mit dem unveränderten Worte auch die gleiche Sache benannt werden soll. Der Ausdruck: logisches Bewusstsein, der doch auf das Bewusstseinskorrelat des logischen Gegenstandes hinweist, versperrt also solchen Erwägungen den Weg.

Er will aber auch den entgegengesetzten Spekulationen Einhalt tun, auch ein hoch über das unsrige hinausragendes, vollkommeneres Bewusstsein ist hier nicht inbegriffen. Wie ein Gott denkt, der überhaupt nicht logisch zu denken braucht, da er alles mit einem Blick erfasst, darüber zu sprechen ist

ebenso müssig, wie über jenes Wesen, das nicht logisch zu denken *vermag*. Wir treiben Logik und nicht Unterlogik noch Ueberlogik.

Doch kann es sich für manche Erwägungen empfehlen, ein dem göttlichen Bewusstsein ähnliches, vollkommenstes Bewusstsein als *Grenzbegriff* anzunehmen. Wir wollen dieses vollkommenste Bewusstsein mit dem Namen eines „erkenntnistheoretischen Gottes" belegen und wollen durch das Attribut alle theologischen, kosmologischen und ebenso alle rein-religiösen, d. h. religiös-wertenden Voraussetzungen abwehren. Der erkenntnistheoretische Gott ist lediglich eine *Fiktion*. Wenn diese jedoch irgend Wert haben soll, so darf sie auch nicht ohne jegliche Beziehung auf das logische Bewusstsein sein: wir bezeichnen mit ihrer Hilfe ein Wesen, dessen Blick in *dieselbe* Richtung gerichtet ist, wie der unsrige, dessen Bewusstseinsinhalt von derselben Art ist wie unser eigener, nur dass es die dem logischen Denken gesetzten Grenzen überschreiten kann und dadurch auch solche Probleme zu lösen vermag, an die die Logik nicht herantreten kann. Auf diese Weise können wir jene Grenzen und Probleme klarer behandeln.

5. Der durch diese einleitenden Erörterungen umschriebene *Gegenstand* bildet natürlich eines der grundlegenden Probleme für die reine Logik. Begriff und Urteil stehen erst in nächster Linie, sie gehören streng genommen erst einer Logik an, die sich schon für die verschiedenen Erscheinungsformen des Gegenstandes im menschlichen Denken interessiert und kommen von unserem abstrakt logischen Standpunkt aus gar nicht in Frage. Indem aber auch sie logische Gegenstände sind, gilt natürlich alles, was für den Gegenstand überhaupt richtig ist, auch von ihnen, unbeschadet ihrer sonstigen, spezielleren Eigenschaften. Sie bilden erst eine weitere Spezifizierung des logischen Gegenstandes. Welchem von beiden dann das Primat zuzusprechen sein wird, ob dem Urteil oder dem Begriff, kann ebenfalls auf unserer Stufe nicht zur Entscheidung gelangen, obwohl wir es für wahrscheinlich erachten müssen, dass sich auch diesbezüglich Hinweise in der Struktur des logischen Gegenstandes finden werden.

Diese Struktur zu untersuchen, gilt nun als die Aufgabe der vorliegenden Arbeit. Der Charakter dieser Aufgabe bringt es mit sich, dass es nicht unser Zweck sein kann, das Problem in

die Schrauben eines fertigen Systems einzuzwängen. Wir haben es mit einer Prinzipienfrage zu tun und stehen damit selbst am Anfang eines Systems, inmitten der Vorarbeiten zu einem solchen. Sollten uns unsere Schritte in die Bahnen schon bestehender Systeme hineinführen, so wird uns keine Originalitätshascherei daran hindern, uns darüber aufrichtig zu freuen; im Gegenteil, wir hoffen entschieden auf solche Uebereinstimmungen. Man soll genügend Hochachtung für die getane wissenschaftliche Arbeit besitzen, um ganz unerwarteten, ganz unvorbereiteten Ergebnissen von Anbeginn misstrauen zu müssen. Andrerseits ist die Aufrichtigkeit des eigenen Forschens eine Pflicht, die uns verbietet, solche Anlehnungen an Altbewährtes uns mit aller Gewalt aufzuzwingen; und dies gilt auch auf die Gefahr hin, dass unsere Untersuchungen vorläufig kein solch systematisches Ganzes ergeben werden. Wir müssen wohl oder übel unsere eigenen Wege gehen.

Damit ist das Programm unseres Vorgehens schon gegeben. Wir wollen versuchen, Schritt für Schritt in den logischen Bau des Gegenstandes einzudringen, ohne auf ein bestimmtes, vorausgestecktes Ziel von Anfang an hinzusteuern. Damit ist gesagt, dass unsere ersten Schritte sich durch die späteren Untersuchungen an Sinn und Bedeutung ändern können. Manches Problem wird im ersten Teil der Arbeit in anderem Lichte erscheinen als im zweiten, nachdem sich schon neue Gesichtspunkte entwickelt haben. Manchen schwerwiegenden Einwand werden wir vielleicht vorerst nicht merken oder vorerst nicht merken w o l l e n , um uns in unserem Vorwärtsdringen nicht zu verwirren. Diese Methode hat den Nachteil, dass sich einige Leser voreilig abschrecken lassen werden, sie hat aber den grossen Vorteil, dass sich auf diese Weise die verschiedenartigen Bestimmungen des Gegenstandes von selbst nach Schichten absondern und dass daher nicht einzelne dogmatisch erscheinende Feststellungen gemacht werden, sondern sich tatsächlich eine S t r u k t u r des Gegenstandes erschliesst. Den erwähnten Uebelstand mag diese Bitte beseitigen, der Leser wolle den Stab nicht vor Ende der Arbeit über uns brechen.

In weit höherem Masse wird jedoch das Eingehen auf unsere Intentionen durch den engen Rahmen erschwert, den wir der ganzen Natur dieser Studie gemäss nicht überschreiten dürfen. Wir bemühen uns hier um die prinzipielle Grundle-

gung der Logik. Es kann daher auch nicht unsere Aufgabe sein, unsere Ergebnisse bis zu ihren speziellen Anwendungen in den verschiedenen Gegenstandsgebieten zu verfolgen. Trotzdem ist eine Berufung auf die einzelnen Gegenstände unumgänglich, da wir unsere Theorie ja nicht in der Luft aufbauen wollen, sondern uns auf die Untersuchung der tatsächlichen Gegenstände zu stützen gedenken. Hier heisst es dann nach Möglichkeit Mass halten, damit nicht die als Belege stehenden Einzelausführungen die rein logischen Erörterungen ersticken. Die speziellen Erörterungen müssen daher lückenhaft und scheinbar oberflächlich ausfallen, aber wir wollen uns auch an dieser Stelle ein für allemal und mit aller Entschiedenheit dagegen verwahren, dass uns je in den Sinn gekommen sei, ausführliche Spezialtheorien zu geben. Wenn wir z. B. an mehreren Stellen zahlentheoretische Erwägungen anstellen müssen, so wollen wir mit diesen nur darauf hinweisen, in welcher Richtung eine Zahlentheorie auf Grund unserer Ergebnisse zu suchen sei. Alle genaueren Ausführungen müssen hier unterbleiben, ebenso die Berührung solcher Fragen, wie sie die Erweiterung der Zahlenreihe oder die Infinitesimalprobleme darbieten. Wir haben keine Zahlentheorie zu geben, sondern nur die Zahl in dem Masse zu untersuchen, als sie sich der allgemeinen Gegenstandsstruktur einordnet.

Diese Selbstbeschränkung war leider auch dort notwendig, wo dadurch die eigentlichen Fundamente unserer Arbeit gefährdet werden, nämlich für die Werttheorie. Es wird sich nämlich zeigen, dass gewisse Eigenschaften der Gegenstände ihren Ursprung geradezu in dem dem Gegenstande anhaftenden Werte haben, so dass breitere werttheoretische Ausführungen geboten erscheinen würden. Aber auch hier würde eine ausgeführte Wertlehre, welche den inneren Zusammenhang der Werte, ihren Platz innerhalb der „Vernunft", ferner die Klarstellung mancher für uns wichtigen Wertgruppen, wie z. B. die der Wirklichkeitswerte, auszuführen versuchte, den Rahmen unseres heutigen Problems sprengen. Wir mussten uns daher auch hier auf die unbedingt notwendigen Erklärungen beschränken und hoffen dabei doch genügend geboten zu haben, um die Wertgrundlagen der logischen Gegenstände verständlich zu machen. Im übrigen ist mein Versuch zur Grundlegung einer „reinen" Wertlehre schon ziemlich weit fortgeschritten, so dass

ich hoffen darf, denselben in nicht allzu ferner Zeit dem Leser vorlegen zu können; dort mag er dann darüber Aufschluss finden, was hier im Kurzen klarzulegen uns vielleicht nicht gelungen ist. — —

Als Beschluss dieser Einleitung noch wenige Worte über unser Verhältnis zu anderen Autoren. So weit es irgend anging, haben wir jede Polemik mit ihnen vermieden. In Prinzipienfragen wäre eine Polemik, die nur halbwegs Sinn hätte, wieder von solchem Umfang, dass sie das Positive der Darlegungen erdrücken würde. Hier, bei diesen grundlegenden Untersuchungen ist eigentlich jeder einzelne Schritt zugleich ein Protest gegen alle von dem seinen abweichenden Wege und die Begründung jedes Schrittes, ja sogar die blosse Art des Vorgehens allein, will zugleich die Widerlegung aller übrigen Standpunkte und Methoden enthalten.

Aber auch die Namen jener Forscher, mit deren Gedankengang dies oder jenes in unserer Arbeit übereinstimmt, sind nicht allzu oft genannt. Ihre Gedanken haben sich durch die abweichende Betrachtungsweise oft derart verschoben, dass mancher von ihnen gegen eine Berufung auf ihn wohl selbst Einspruch erheben würde; er wird vielleicht nicht geneigt sein, für meine Ausführungen auch nur den kleinsten Teil der Verantwortung zu tragen. Jene Leser, die sich für das in Frage stehende Problem interessieren, sind in der philosophischen Literatur genügend bewandert, um über die verschiedenartigen Einflüsse auch ohne störende Anmerkungen und Hinweise im Klaren zu sein. Derartige Berufungen wären aber schon deshalb nicht am Platze, weil den Uebereinstimmungen mit anderen Autoren für den Verlauf der Untersuchungen gar keine besondere Beweiskraft zukommt. N a c h Vollendung derselben, für das Endergebnis mag es als günstiges Zeugnis erscheinen, dass auch andere Wege zu ähnlichen Zielen geführt haben, w ä h r e n d der Arbeit aber muss jeder Schritt in sich selbst und in den übrigen Momenten der Arbeit seine Gewähr finden.*)

*) Wenn ich mir trotz alledem nicht versagen kann, der Namen Natorps und Rickerts wenigstens hier in der Anmerkung dankbar Erwähnung zu tun, so will auch dies nichts zur Sache selbst beitragen; ich folge dabei einem persönlichen Gefühl, das mich dazu drängt, zu betonen, welche Förderung meine Studien ihren Werken verdanken.

Erster Teil:

Das System der logischen Gegenstände.

1. Kapitel.

Die quasisubjektiven Gegenstände.

6. Wir haben in den vorhergehenden programmatischen Vorbemerkungen schon erwähnt, dass unser Ausgangspunkt der tatsächliche logische Gegenstand sein muss, so wie er sich in den verschiedenartigen Gegenstandsbeispielen darbietet. Wir haben von einzelnen Beispielen auszugehen, haben diese zu untersuchen und müssen trachten, an diesen selbst Anhaltspunkte zu finden, von denen wir dann in die Gegenstandsstruktur tiefer eindringen können, bis zu jenem Kern, der bei allen Gegenständen gleichartig ist, bis zu jenen Voraussetzungen, die notwendig sind, damit der Gegenstand eben Gegenstand sein könne.

Wenn wir aber nur so aufs Geratewohl uns einen beliebigen Gegenstand herausfischen und an diesem dann nach unserem Vorsatze ganz vorurteilsfrei, d. h. ebenfalls wieder ohne jeden eigentlichen Plan herumvernünfteln, so wird dieses unser Vorgehen wenig Aussicht auf Erfolg haben. Nicht von diesem oder jenem Gegenstand dürfen wir daher ausgehen, sondern von der Totalität der logischen Gegenstände. Wir müssen uns eine Uebersicht über diese ihre Gesamtheit verschaffen, müssen das Verhältnis der Gegenstände zueinander untersuchen, ihre gegenseitigen Beziehungen aufdecken; auf diese Weise müssen wir uns doch wohl dem Verständnis der Gegenstandsnatur von der einen oder der anderen Seite nähern. Dabei machen wir nun freilich die Voraussetzung, dass solche Beziehungen zwischen den Gegenständen tatsächlich bestehen. Dies ist jedoch keine unerlaubte Voraussetzung, kein Vorurteil: wären die einzelnen Gegenstände völlig isoliert, so könnten sie keinen vernünftigen Sinn haben, oder es könnte doch wenigstens keine Logik geben. Die Voraussetzung solcher Beziehungen ist also schon durch das blosse Unterfangen, eine logische Untersuchung zu beginnen,

mitgegeben. Im übrigen müsste sich ja die Falschheit unserer Annahme schon bei den ersten Schritten herausstellen.

Dabei ist aber unser Ziel nicht etwa eine *inhaltliche* Uebersicht über alle möglichen Gegenstände: dies wäre wohl eine unvollendbare Aufgabe, würde uns aber auch nichts nützen, da wir ja unserem ganzen Problem gemäss eben von allem Inhalt der Gegenstände absehen müssen, um zur wahren logischen Struktur gelangen zu können. Der Gesichtspunkt, von dem aus wir eine Ordnung der Gegenstände anstreben, ist vielmehr ihre logische Natur, sagen wir vielleicht: ihre logische Dignität. Von den gewöhnlichsten, alltäglichen Gegenständen mit ihrer praktischen Brauchbarkeit aber logischen Unbestimmtheit ist ein Weg zu suchen bis zu jenen theoretischen Grenzgebilden, die praktisch vielleicht überhaupt unmöglich sind, die aber im platonischen Reich der Gegenstände ihrem logischen Werte nach zu oberst stehen.

Nicht in die Breite also, hinaufzu ist das System auszubauen; und daher ist es nun auch verständlich, dass wir unser Ausgangsbeispiel wirklich aufs Geratewohl wählen können: es ist nicht entscheidend, an welchem Punkte des Fundaments wir den Bau beginnen. Mancher Punkt mag aber freilich besser taugen als der andere, und so werden auch wir trachten, ein Beispiel zu wählen, das uns das Vordringen in der überwältigenden Masse der Gegenstände nach Möglichkeit erleichtert, d. h. ein solches Beispiel, an dem die Verknüpfung mehrerer Gegenstände am leichtesten zu studieren ist.

7. Ich denke z. B. an Apollo, den hehren Künstlergott, den Führer der Musen und Schöpfer des künstlerischen Ebenmasses, der Harmonie. Ein Nimbus von Hoheit umgibt ihn, er führt uns heraus aus dem schmerzvollen Weltgetümmel. Da plötzlich fällt mir ein, dass er in anderen Augenblicken nicht dieser friedliche Glücksspender ist, dass seinem Bogen Pfeile entfliegen und dass von diesen Pfeilen die furchtbare Pest gesät wird. Es ist *derselbe* Apollo, der die Seuche schafft und der den Musen voransteht, und doch sind es ihrer zwei. Es ist derselbe, wenn auch nicht seinem religionsgeschichtlichen Ursprunge nach, aber doch in dem Stadium der griechischen Mythologie, das unserer Schulmythologie zugrunde liegt. Derzufolge ist er derselbe, denn er ist auch während des Racheaktes nebenbei der Musengott und auch am Helikon könnte ihn

die Laune anwandeln, seine verderbenbringenden Pfeile zu versenden. Und doch liefert er in anderer Hinsicht zwei Denkgegenstände: Apollo, insofern er Pest verbreitet, hat eine ganz andere Bedeutung als Apollo, der Musaget. Die beiden Attribute verbinden sich an ihm nur zufällig, und logisch handelt es sich um etwas ganz Fremdartiges. Eine logische Theorie, die diesem Verhältnis gerecht werden will, muss daher sowohl diese Zweiheit als auch die schliesslich doch bestehende Einheit widerspiegeln; es handelt sich hier um zwei logische Gegenstände: Apollo, der Pestversender, und Apollo, der Musengott, und diese beiden gehen dann auf einer anderen Stufe, durch eine anders gewandte Betrachtungsweise in eine neue Einheit ein.

Unser Beispiel ist überzeugend, weil wir es ja hier tatsächlich mit zwei verschiedenen Personen zu tun haben, die nur im Laufe der Entwicklung zu einer Person verschmolzen sein dürften; dieser Umstand ist aber wieder andererseits verwirrend, weil es dadurch so erscheinen mag, als liege der Grund zu der logischen Zwiespältigkeit des Gegenstandes nur in dieser eigentümlichen Provenienz. Auch dies wäre ja ohne jeden Einfluss auf den logischen Sinn unseres Gegenstandes; trotzdem wollen wir uns ein zweites, präziseres Beispiel suchen. Das Alltagsleben bietet übergenug solcher Fälle, denen es zwar an der wissenschaftlichen Klarheit des Apollobeispiels gebricht, die aber infolge ihrer Vertrautheit uns leichter verständlich sind.

Ingenieur Müller ist mein Freund. Er ist Ingenieur u n d ist mein Freund. Wenn er mich besucht, sprechen wir durchaus nicht über Brückenbau, wenn ich an ihn denke, wenn ich beschliesse, ihm einen Brief zu schreiben, so ist der Gegenstand meines Denkens nicht der Ingenieur Müller. Ich habe keinen Grund, einem Brückenbauingenieur einen Brief zu schreiben, wohl aber drängt es mich dazu, sobald es sich um meinen Freund Müller handelt. Andererseits hat wieder die Firma S. u. Comp. keinen Grund, meinen Freund Müller mit hoher Bezahlung anzustellen, man kennt mich dort gar nicht, meine Freundschaft ist dort keine Gewähr, doch schätzt man den erfahrenen Techniker Müller.

Man mag mir einwenden, dass es sich hier um nur psychologisch bestimmte, besser gesagt: um rein individuelle Unterschiede in der Betrachtungsweise handelt; mir sei er der Freund, jener Firma ihr Ingenieur. Doch kann erstens natür-

lich auch ich über den Ingenieur Müller ein Urteil fällen, ohne z. B. durch meine Freundschaft beeinflusst zu werden. Und dann könnten und müssen sogar diese Gegenstände auch unabhängig von jeglichem denkenden Individuum betrachtet werden, und auch dann ist ihre logische Verschiedenheit offenkundig. Aus dem Gegenstand: „mein Freund Müller" folgt durch keine Begriffsanalyse, dass es sich um eine technisch geschulte Person handelt, während diese Bestimmung im Gegenstand: „Ingenieur Müller" enthalten ist. Das Urteil: „Ingenieur Müller ist mein Freund Müller" ist keine blosse Tautologie, es ist nicht gleichwertig mit jenem anderen: „Ingenieur Müller ist Ingenieur Müller". Es wurden im ersten Urteile zwei verschiedene Gegenstände in Beziehung gesetzt. Jeder von ihnen hat seinen besonderen Sinn, ihre Abgrenzung ist nicht das Werk einer individuellen Laune, auch ist die Unterscheidung nicht etwa bloss sprachlicher Natur, verschiedenartige Benennung desselben Gegenstandes; dem denkenden oder sprechenden Individuum kommt hier gar keine Rolle zu: rein logisch betrachtet stehen einander zwei völlig selbständige Gebilde gegenüber, die erst in einem späteren Schritt zu einander in Beziehung treten.

Aber wird nicht durch solche Theorie jeder Gegenstand vertausendfacht? Wir können doch neben den Ingenieur Müller und meinen Freund Müller noch „Müller als Angestellten von S. u. Comp." oder den „zukünftigen Familienvater Müller" und noch unzählige ähnliche Gegenstände stellen, auch manche solche, die ich je nach Laune recht drollig gestalten könnte. Und wenn ich diese alle dann von meiner Laune absondere und sie als selbständige, objektive, zeitlose Gegenstände hinstelle, heisst dies nicht die ohnedies unendliche Menge von Gegenständen noch unnötig und unfruchtbar vervielfältigen? Ist dies nicht Spielerei, ist dies nicht Scholastik?

Es ist vielleicht hauptsächlich jener Begriffsrealismus, der uns von unseren Alltagsstunden her im Blute steckt, der diese Fülle der logischen Gegenstände so erschrecklich erscheinen lässt. Vielleicht hat diese Vervielfältigung der Gegenstände gar keine so furchtbaren Konsequenzen, dass man sich ihrer durch eine Ehrenbeleidigung — denn eine solche steckt heutzutage in dem Wort Scholastik — entledigen müsste. Aber auch, wenn diese Betrachtungsweise Scholastik wäre, im bösen Sinne des Wortes, auch dann wollen wir sie nicht fallen lassen. Sie

dient uns hier als Ausgangspunkt, und ein Ausgangspunkt birgt seinen Wert nicht in sich selbst, sondern erhält ihn durch den Weg, der bei ihm entspringt, und durch das Ziel, wohin dieser führt. Und darum wollen wir über den Wert jener von uns vollzogenen Trennung der verknüpften Gegenstände vorläufig nicht streiten, sondern uns hier den Weg bahnen zu ferneren Positionen.

8. Die Gegenstände, die wir hier zu Beginn unserer Betrachtungen untersuchen, sind von jener Art, wie sie im praktischen Leben, im gewöhnlichen, subjektiven Denken vorkommen. Man könnte sie subjektive Gegenstände nennen. Um aber auszudrücken, dass sie nicht von der Eigenart dieser oder jener Person abhängen, ja sogar unabhängig sind von den menschlichen Eigenarten im allgemeinen, wollen wir sie lieber q u a s i - s u b j e k t i v e Gegenstände nennen. Der erste Teil des Wortes soll psychologistische Missverständnisse abwehren, der zweite aber andeuten, dass diese Gegenstände doch zu einem „Subjekte überhaupt" in Beziehung stehen, da ihre Struktur durch einen Zweckgesichtspunkt, durch ein Ziel bestimmt wird, Zweck und Ziel aber nur durch ein zielsetzendes Subjekt sinnvoll werden. Das hier erwähnte Subjekt ist also völlig unpersönlich, es ist aber darum durchaus nicht mit jenem oben erwähnten „logischen Bewusstsein" identisch. Indem es spezielle Zwecke hat, ist es kein „reines" Bewusstsein; der Platz, den es in der Reihe der möglichen Subjektsbegriffe einnimmt, ist ein viel tieferer, es steht meinem aktuellen, individuellen Ich bedeutend näher als jenes extrem abstrakte logische Bewusstsein.

Insofern das Subjekt unpersönlich zu verstehen ist, ist auch sein „Zweck" kein aktueller Willenszweck; es ist dies wieder nur ein bequemerer Ausdruck, um die Bezogenheit der quasisubjektiven Gegenstände auf einen ausser ihnen liegenden Gesichtspunkt anzudeuten, dem sie sozusagen nur eine bestimmte Seite zukehren.

So hat z. B. der Diamant, insofern er als Schmuck betrachtet wird, nichts zu tun mit seinem spezifischen Gewicht, mit seiner chemischen Beschaffenheit, er ist vielmehr von seiner Schönheit, seiner Unempfindlichkeit äusseren Einflüssen gegenüber, sowie seinem materiellen Werte abhängig. Für den Juwelier und die Weltdame ist dies der Sinn des Gegenstandes: „Diamant". Unstreitig ist aber weder Putzsucht, noch ein Juwelier-

laden notwendig, um diesen Gegenstand denken zu können. Ein Stein von der und der äusseren Beschaffenheit, schön, teuer, kaum beschädigbar, ist ein völlig sinnvoller logischer Gegenstand. Würde man keinen derartigen Stein kennen und ein reicher Fürst gäbe den Auftrag, für ihn ein solches Kronjuwel zu suchen, so wäre sein Auftrag logisch klar determiniert. Das, was die übrigen Eigenschaften des Diamanten zurücktreten lässt, ist entweder Unkenntnis, d. h. Unbestimmtheit derselben oder aber ihre I r r e l e v a n z in bezug auf unseren Zweckgedanken, auf die Verwendbarkeit als Schmuck: beides subjektive Momente, aber dabei durchaus unpersönliche.

Insofern also die quasisubjektiven Gegenstände durch eine Auswahl ihrer Bestimmungen nach einem Gesichtspunkt bestimmt sind, ist es auch durchaus nicht zutreffend, sie als unvollständige Gegenstände anzusehen, wie dies zuweilen geschieht. Sie sind durchaus vollständige, sinnvolle Gegenstände, nur dass an ihnen gewisse Bestimmungen unerwähnt bleiben, welche an ihrer realen Erfüllung im praktischen Leben nicht fehlen können. Der logische Gegenstand ist aber von seinem realen Erfüllungsgegenstand unabhängig, ja eigentlich gehen die Erfüllungsgegenstände die reine Logik gar nichts an. Nicht von Unvollständigkeit darf gesprochen werden, sondern von einer spezifischen determinierenden Bezogenheit.

Der „vollständige" Gegenstand ist dagegen ein kompliziertes logisches Gebilde, das als Denkgegenstand im gewöhnlichen, nichtwissenschaftlichen Leben ziemlich selten vorkommt. Dieses hat es meist mit realen Gegenständen zu tun, die vollständig, d. h. adäquat gar nicht erfassbar sind und die daher nach dem momentanen praktischen Gesichtspunkt in der quasisubjektiven Sphäre erfasst werden; dies wäre schon für sich genügend, um den Vorwurf der scholastischen Gekünsteltheit derselben abzuwehren. Jener höhere, vollständigere Gegenstand entsteht erst durch Zusammenfliessen solcher quasisubjektiven Gegenstände. Sein logisches Primat wird dadurch keineswegs angegriffen, aber πρὸς ἡμᾶς steht er auf späterer Stufe.

9. Selbst das alltägliche Wahrnehmungsding baut sich erst auf einzelnen quasisubjektiven Aspekten auf, welche zwar durch keinen bewussten Zweckgedanken geformt werden, aber gleicherweise auf dem eben besprochenen Moment der Bezogenheit beruhen. Diese Bezogenheit ruht hier in jenem Gesichtspunkte,

durch den der einzelne Aspekt zur Einheit zusammengefasst und von der Vielheit seiner zeitlichen und örtlichen Umgebung abgegrenzt wird. Wir wünschen jetzt keine psychologische Erklärung zu geben, wir gehen im Gegenteil auf die logische Beleuchtung der psychologischen Wahrnehmungsbilder aus. Und da zeigt es sich eben, dass sich immer ein Bezugspunkt finden lässt, der die Einheitlichkeit des Wahrnehmungsbildes schafft, von dem aus gesehen es allein eine Einheit bilden kann; einmal ist es die gleiche Färbung, das anderemal die Geschlossenheit der Kontur, meist aber der erkannte Sinn, die Bedeutung des Wahrgenommenen. So treten dann viele Bestimmungen gänzlich in den Hintergrund, und aus den übrigen formt sich der subjektive Gegenstand (dem logisch der quasisubjektive entspricht) dem betreffenden Bezugspunkt gemäss. Und ebenso wird ein solcher Bezugspunkt dafür entscheidend, welchen Merkmalen wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden, auch dieser Bezugspunkt nimmt dermassen an der Formung des betreffenden Gegenstandes teil. Der Beruf des Wahrnehmenden oder seine zeitweilige Beschäftigung, oft aber auch wieder die Umgebung des wahrgenommenen Dinges: dies sind z. B. solche Bezugspunkte in grober Form skizziert.

Unter diesen aussondernd wirkenden Bezugspunkten wollen wir noch eine Gruppe hervorheben, da sie ihrer Selbstverständlichkeit halber leicht übersehen werden könnte. Es ist dies die zeitliche und besonders örtliche Beziehung des Wahrnehmenden und Wahrgenommenen. Das Ding zeigt sich uns nur von einer besonderen Seite, zu bestimmter Zeit, unter eigenartigen Verhältnissen; und vom Standpunkte der Wahrnehmung ist sein Aspekt von anderem Ort gesehen, zu anderer Zeit und unter anderen Voraussetzungen ein ganz neuer, von dem früheren streng unterschiedener Gegenstand.

Rein psychologisch betrachtet, baut sich die Dingvorstellung erst nachträglich auf diesen verschiedenartigen Aspekten auf. Diese Frage nach dem zeitlichen Vorher oder Nachher hat nun zwar für die logische Problemstellung keinen Sinn, das ist jedoch offenkundig, dass auch vom logischen Standpunkt aus der Gegenstand unserer Wahrnehmung nicht das Ding ist. Wir mögen in diesen Wahrnehmungsgegenstand getrost auch solche Bestimmungen mit einbeziehen, die eigentlich nicht wirklich wahrnehmbar sind, die wir aber in jede Dingwahrnehmung tat-

sächlich mit einbegreifen, auch dadurch haben wir uns noch nicht dem Ding genähert, wir sind auch damit eigentlich nicht wesentlich darüber hinausgekommen, was Rehmke „Dingaugenblick" nennt. Von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet, im Wechsel der Verhältnisse bieten sich verschiedengestaltete Aspekte; alle diese Aspekte gehören unstreitig zusammen, sie weisen auf „dasselbe Ding" hin, und ihr Verhältnis zu diesem hinter ihnen liegenden Dinge wird durch die Beziehung auf die obwaltenden Umstände bestimmt.

Wie steht es nun aber mit diesem „vollständigen" Ding? Ist es überhaupt zu erfassen? Praktisch wohl kaum, praktisch kommen wir über mehr oder weniger reiche Aspekte nicht hinaus, aber theoretisch, das heisst rein logisch steht einer Bestimmung des „vollständigen" Dinges nichts im Wege. Dasselbe ist ein neuer, selbständiger Gegenstand, der auf den Aspektgegenständen aufgebaut ist. Er ist nicht die Summe ihrer Bestimmungen, denn dieselben fallen teilweise ineinander; er ist also weniger aber andererseits auch mehr als ihre Summe, denn er ist eine neue Einheit von selbständigem Wert.

Mehr noch. Er ist es, von dem jene tieferen Gegenstände teilweise ihr Licht, ihre Bedeutung borgen. Ihr hauptsächlichster Sinn wird dadurch bestimmt, dass sie auf das vollständige Ding hinweisen, dass sie dasselbe „meinen". Es gehört also zu ihren Bestimmungen dazu, dass sie in einer ganz genau determinierten Relation zum Dinge stehen, andererseits sind aber auch diesem seine Aspekte notwendig zugeordnet. Die beiden Schichten sind korrelativ.

10. Dieses Verhältnis, das bei Ding und Aspekt so klar zutage tritt, gilt jedoch, wie sich leicht einsehen lässt, für alle quasisubjektiven Gegenstände. Ihnen allen ist eine höhere Schicht beigeordnet, in der sie zu neuen Einheiten zusammenfliessen. Jener Schmuck und das entsprechende Mineral weisen letzter Linie auf einen gemeinsamen Gegenstand hin, und zu diesem „vollständigen" Diamanten gehört dann sowohl, dass er Kohlenstoff ist, als auch, dass er hohen Wert besitzt.

Wir haben schon betont, dass dieser höhere Gegenstand nicht etwa eine blosse Zusammenfassung, eine Summierung der tieferen ist, sondern eine besondere Einheit bildet. Was seine genauere Struktur ist, dies festzustellen, sind wir an dieser Stelle noch nicht imstande, sein Verhältnis zu den quasisubjek-

tiven Gegenständen lässt sich jedoch schon auf Grund des Bisherigen so ziemlich klarlegen. Vor allem muss uns auffallen, dass die quasisubjektiven Gegenstände auch untereinander durch diesen höheren Gegenstand zusammenhängen. Dass der Ingenieur Karl Müller und mein Freund Karl dieselbe Person sind, ist nur der Ausdruck davon, dass beide Gegenstände in denselben höheren einmünden; oder vielleicht besser: dass sie eigentlich nur verschieden bezogene Aspekte desselben Gegenstandes sind. Aber nicht nur dass, sondern auch wie die tieferen Gegenstände zusammenhängen, ist durch Hilfe des höheren Gegenstandes verständlich: indem nämlich der quasisubjektive Gegenstand zwischen dem höheren Gegenstand und jenem Bezugspunkt steht, dem er seinen ganzen Sinn verdankt, indem aber ferner auch diese Bezugspunkte untereinander in bestimmten Beziehungen stehen, entsteht eine Art System mit dem höheren Gegenstand als Zentrum, in welchem jeder Gegenstand seinen im Verhältnis zu den übrigen wohldeterminierten Platz hat. So ist z. B. der Aspekt meines Schreibtisches von vorn gesehen und sein Bild von links nicht bloss zum selben Ding gehörig, sondern die beiden Gegenstände stehen in ganz bestimmter räumlicher Beziehung. Da sich weiterhin die Bezugspunkte ins Unendliche vervielfältigen lassen, so bilden auch die Aspekte kontinuierliche Reihen, deren Glieder in gesetzmässig bestimmten Beziehungen stehen, so dass wir früher völlig berechtigt waren, ihre Gesamtheit ein System zu nennen. Dass in diesem System nicht alle Punkte tatsächlich praktisch unterscheidbar, nicht alle Beziehungen aufweisbar sind, ist selbstverständlich, hat aber keine logische Bedeutung.

Darin aber haben wir gefehlt, dass wir den höheren Gegenstand als Zentrum des Systems auffassten; wir sind dabei einem naiven Raumsymbolismus in die Falle gegangen. Das Zentrum wäre ein leerer, an sich bedeutungsloser Punkt, unser Gegenstand ist aber nichts weniger als leer, ja wir haben ihn sogar als „vollständigen“ Gegenstand ausgezeichnet. Alles, was den quasisubjektiven Gegenständen eigen ist, ist es auch dem höheren Gegenstand, dieser ist also nicht das Zentrum des Systems, eher das Integral desselben. Er ist der Inbegriff des ganzen Beziehungsgewebes, der Grund der darin wirkenden Gegenstandsverknüpfungen. Wir werden im nächsten Kapitel an diese Gedanken von neuem anküpfen, um uns von hier aus

dem eigentlichen Charakter des logischen Gegenstandes überhaupt, welcher Art er auch sei, zu nähern: an dieser Stelle soll es uns genügen, das Verhältnis der beiden zutage geförderten Gegenstandsschichten beleuchtet zu haben.

Dass von den beiden Schichten der quasisubjektiven die geringere logische Dignität zukommt, ist nun klar; das reinere, unpersönlichere Gebilde ist der „höhere" Gegenstand, er ist nur psychologisch, d. h. πρὸς ἡμᾶς der spätere, τῇ φύσει steht er voran, und der quasisubjektive Gegenstand ist sozusagen nur seine dem Bezugspunkt zugekehrte Seite.

11. Doch darf man darum nicht meinen, dass diese bezogenen Gegenstände logisch wertlos sind, dass sie ihr Dasein nur der Oberflächlichkeit oder Unzulänglichkeit unseres Denkens verdanken, derzufolge wir oft nicht imstande sind, die höheren Gegenstände adäquat aufzufassen. Auch wenn uns dies in jedem Fall möglich wäre, würde den inhaltsärmeren Gegenständen eine bedeutende Rolle in der Logik zukommen. Denn diese sind wohl inhaltsärmer, aber diese Armut ist andererseits eine Folge von einer Art Bereicherung des Inhalts, nämlich einer Betonung jener Beziehung zum betreffenden Bezugspunkte. Dieser Betonung und dem mit ihr Hand in Hand gehenden Herausheben der im gegenwärtigen Fall relevanten Bestimmungen verdanken unsere Gegenstände ihre grosse Brauchbarkeit in den Erkenntnisfunktionen.

Dies zeigt sich in besonderem Masse bei dem Urteil; hier könnte man sagen, dass die in ihm vorkommenden Gegenstände gleichsam eine solche Stellung einnehmen, dass sie sich ihre aufeinander bezüglichen Bestimmungen wechselseitig zukehren. Der Diamant schneidet das Glas; aber nicht weil er wertvoll, noch weil er durchsichtig und glänzend ist. Ich mag beim Aussprechen des Urteils den Diamanten mit all seinem Glanze vor mir sehen, dies ist aber nur die psychologische Sachlage; logisch ist der Glanz nicht mitbestimmend und der Gegenstand wirkt nur mit seiner dem anderen Gegenstande zugekehrten Seite.

Auch beim Sammeln der wissenschaftlichen Daten kommt den quasisubjektiven Gegenständen die führende Rolle zu. Die Erfahrung hat es mit individuellen, d. h. unendlich bestimmten Gegenständen zu tun; diese hätten ihrem Bestimmungsreichtum, ihrer Einzigheit und Unwiederholbarkeit zufolge z. B. für die

Naturwissenschaft keinen Wert, wenn sie nicht „unvollständig", d. h. in ganz besonderer, ihrem Zweck angemessener Bezogenheit betrachtet würden. Ja, in manchen Fällen ist es sogar bloss eine solche, den Gegenständen im Grunde genommen ganz fremde Wertbezogenheit, der dieselben ihre ganze wissenschaftliche Bedeutung verdanken. So interessiert sich der Historiker für die Wagramer Ebene durchaus nicht wegen ihrer spezifischen Beschaffenheit, sondern ihrer historischen Bezogenheit zuliebe.

Aus dem Gesagten folgt nun aber auch, dass die quasisubjektiven Gegenstände nicht nur nicht „unvollständig" sind, sondern auch ebensowenig „überfüllt". Bolzanos „überfüllte Vorstellungen"*) sind von dem Standpunkte aus gesehen, den wir jetzt noch einnehmen, keineswegs überfüllt. Dass ein Gegenstand solche Bestimmungen enthält, welche zu seiner eindeutigen Determination nicht unbedingt notwendig sind, dass er daher nicht mehr bedeutet als jener andere, dem diese Bestimmungen fehlen, lässt sich überhaupt erst feststellen, wenn man über die beiden Gegenstände hinausgeht, bis zu jenem gemeinsamen Gegenstand, auf den beide hinweisen. Die quasisubjektiven Gegenstände sind aber in ihrer verschiedenen logischen Zweckbezogenheit durchaus nicht gleichwertig und sind auch erkenntnispraktisch, d. h. für die Wissenschaft nicht von gleicher Brauchbarkeit. „Die Ebene von Wagram, auf der Napoleon seinen grossen Sieg errang", bedeutet gewiss denselben Ort, wie die „Ebene von Wagram" schlechthin; trotzdem ist letztere nicht derselbe Gegenstand und mag sogar für gewisse Zwecke gar nicht ausreichen.

Dass ein solcher überfüllter Gegenstand von selbständiger Bedeutung ist, erhellt schon daraus, dass mit der überfüllenden Bestimmung völlig sinnvolle Urteile gebildet werden können. Dass das allervollkommenste Wesen auch allwissend sei (Bolzano), ist durchaus keine triviale Tautologie von der Art: „jede Goldmünze ist aus Gold."

---

*) Wissenschaftslehre, Bd. I, S. 309. Dieselben wären nur dann überfüllt, wenn sie die Definition des betreffenden Gegenstandes zu geben anstrebten.

2. Kapitel.

Die Relationsstruktur der Gegenstände.

12. So sehr es aber auch richtig ist, dass im praktischen Denken den quasisubjektiven Gegenständen die Hauptrolle zukommt, so darf man doch wieder nicht glauben, dass jene höheren Gegenstände, die auf ihnen aufgebaut sind, aus der Praxis ganz ausgeschlossen sind. Wenn wir an den Menschen im Allgemeinen, an Maschinen, Berge und ähnliches denken, so ist der logische Sinn des Gegenstandes der Mensch, der Berg, die Maschine mit allen ihren Bestimmungen und nicht nur in einer speziellen Hinsicht betrachtet. Und nicht nur von solchen allgemeinen Gattungsbegriffen gilt dies. Ich spreche z. B. von meinem Schreibtische. Psychologisch genommen mag mir wohl eine ganz bestimmte, besonders oft gesehene Seite von ihm vorschweben, logisch aber hat diese keine hervorstechende Bedeutung und es handelt sich um den „vollständigen" Gegenstand, wenn auch derselbe in diesem Falle psychologisch nicht explizit erfassbar ist. Erst im Verlauf des weiteren Urteilens mag dann eine seiner quasisubjektiven Seiten, z. B. im Besonderen seine Mir-Gehörigkeit an ihm hervortreten.

Wir sehen leicht ein, dass wir es in dieser höheren Gegenstandsschicht mit Begriffen zu tun haben, sei es nun ein Gattungsbegriff, wie Berg oder Maschine, oder aber auch der Begriff eines Individuums, wie dies mein Schreibtisch ist. Nur dürfen wir uns nicht durch das Vorurteil der Schullogik beirren lassen, die in dem Begriff durchaus ein Abstraktionsgebilde sehen will; die Struktur dieser Gegenstände müssen wir erst Schritt für Schritt herausarbeiten, dabei wird sich ihr Begriffscharakter noch deutlicher zeigen. Schon jetzt wollen wir jedoch den unbequemen und vieldeutigen Terminus der „höheren Gegenstände" antizipierend mit dem Wort „Begriffsgegenstand" vertauschen.

13. Um in die Struktur des Begriffsgegenstandes einzudringen, bietet sich uns bis jetzt nur ein Ausgangspunkt dar. Der Begriffsgegenstand ist der Inbegriff eines Systems von quasi-

subjektiven Gegenständen. Dabei wissen wir aber schon, dass er nicht aus den quasisubjektiven Gegenständen verständlich zu machen ist, dass er nicht die Verknüpfung der letzteren ist, sondern dass im Gegenteil er selbst als Ausgangspunkt zu betrachten ist, die quasisubjektiven Gegenstände jedoch nur als seine Derivate.

Solcher Derivate lassen sich natürlich unzählige bilden, die sich aber, was ihren Inhalt betrifft, wie schon erwähnt, zum grossen Teile decken. Es lassen sich jedoch die Derivate genügend einfach wählen, dass keines von ihnen mit irgendeinem anderen gemeinsame Bestimmungen enthalte und diese einfachen Derivate können wieder, theoretisch wenigstens, genügend zahlreich genommen werden, um den ganzen Inhalt des Begriffsgegenstandes zu erschöpfen. Nun stellt sich der höhere Gegenstand tatsächlich als Superius (etwa im Meinongschen Sinne) dar, das sich auf jenen einfachen Gegenständen als seinen Inferioren aufbaut, mein Schreibtisch ist etwas Braunes, etwas Viereckiges, etwas mir Gehöriges usw. Und die Natur dieser ihm zugrunde liegenden einfachen Gegenstände ist uns auch schon bekannt; wir wissen, dass dieselben durch eine Beziehung bestimmt werden, die den höheren Gegenstand mit einem aussenstehenden Bezugspunkt verknüpft. In der Tat ist der Schreibtisch in bezug auf das normale Auge braun, in bezug auf mich mein Eigentum usw.; dabei liefern jedoch diese Beispiele eigentlich noch nicht die gesuchten einfachsten Gegenstände, sondern sind nur relativ einfache Relationen innerhalb der sprachlichen Ausdrückbarkeit.*) Der wahrhaft einfachste Gegenstand kann nicht mehr als die eine Relation des Begriffsgegenstandes zum

*) Dass sie nicht als endgültig zu betrachten sind, vielmehr noch weiteren logischen Arbeitsstoff enthalten, wird im zweiten Teil dieser Studie noch besprochen werden. — An dieser Stelle wollen wir jedoch noch erwähnen, dass unsere einfachsten Gegenstände mit den einfachen Ideen Lockes nur ganz äusserliche Aehnlichkeit haben. Nicht nur, dass letztere eigentlich psychologische Abstraktionen sind, unsere aber logischer Natur, sondern auch, weil Lockes Ideen selbständigen Sinn haben sollen, während unsere wahrhaft einfachsten Gegenstände, wie sich sogleich herausstellen wird, an sich gar nicht bestehen können. Sie haben überhaupt nur innerhalb des ganzen logischen Beziehungsgewebes Sinn. Sie sind logische Kunstprodukte, die wir nur als Aufgabe erfassen können, nämlich als Aufgabe, zwischen zwei Punkten die sie verknüpfende Relation isoliert zu denken. In der Ausdrucksweise der Mathematik: es s e i xRy.

Bezugspunkt enthalten, denn sonst wäre er eben noch nicht der einfachste und man müsste weiter auf den wirklich einfachsten zurückgehen.

Ist aber dies alles richtig, dann ist der Begriffsgegenstand auf diese Weise deutlicher zu verstehen als Inbegriff, als S c h n i t t p u n k t solcher einfacher Relationen. Schnittpunkt soll hier nicht einfach Punkt, sondern eben S c h n i t t punkt bedeuten, d. h. es soll in diesen Punkt inbegriffen sein, dass er die Vereinigung der betreffenden Relationen bedeutet. Das Symbol des Schnittpunktes ist deshalb zweckmässig, weil sich mit seiner Hilfe nun das Verhältnis der verschiedenen Begriffsgegenstände untereinander darstellen lässt.

Denn es gibt doch auch noch ein anderes Viereckiges, ein anderes Braunes, andere Dinge, die mir gehören, aber jener Gegenstand, in welchem sich diese ganz bestimmten Beziehungen (braun, viereckig, mir gehörig und noch unzählige andere) schneiden, ist nur mein Schreibtisch, während jede dieser Beziehungen mit anderen Relationen noch weitere Schnittpunkte, weitere Gegenstände bildet. So wäre dann die ganze weite Mannigfaltigkeit logischer Gegenstände als ein Relationssystem von unendlich vielen Dimensionen (oder mit Umgehung des an Räumlichkeit erinnernden Wortes Dimension: als ein Relationssystem n-ter Ordnung) aufzufassen, wobei die Schnittpunkte die einzelnen Gegenstände bedeuteten.*) Dieselben erhalten ihren Sinn nur durch die Einheit der in sie einmündenden Relationen, so wie der Punkt im analytischen Koordinatensystem über seine Beziehungen hinaus keinen weiteren Inhalt hat.

14. Aber gleich hier zu Beginn unserer Erörterungen stellen sich uns schwerwiegende Bedenken entgegen. Fallen denn nicht dermassen alle Gegenstände in sich zusammen? Bleibt dabei überhaupt noch etwas ausser den Relationen? Und sind denn Relationen möglich ohne etwas, was in ihnen steht, ohne Relata? Gewiss, so wie sich uns die Sachlage an dieser Stelle darstellt, gibt es tatsächlich nichts weiter im weiten logischen

*) Dort, wo eine Relation nicht mit Sinn in Betracht kommen kann, muss der entsprechende Gegenstand in bezug auf sie Nullwerte, also Schnittpunkte mit der Koordinatenachse aufweisen: auf ähnliche Weise könnten auch die „unvollständigen" Gegenstände gedeutet werden, während jene einfachsten Gegenstände überhaupt nur eindimensional bestimmt wären.

Gegenstandsgebiet, als Relationen und wieder Relationen, welche untereinander wieder in bestimmten Einheitsrelationen stehen. Dass aber dieses Ergebnis so absurd sei, dass damit die Gegenstände in sich selbst zusammenfallen, zunichte werden, diese Ansicht enthält denn doch eine petitio principii und diese beruht m. E. auf einem Vorurteil in betreff des Verhältnisses von Gegenstand und Relation. Freilich, wenn jene vorgefasste Meinung Recht hätte, dass es a u s s e r den Relationen Gegenstände geben müsse, die eben dann noch besonders in die Relationen einzutreten haben, dann würde unsere These die Gegenstände vernichten und damit auch den Relationen ihr Daseinsrecht entziehen. Ist aber unsere Behauptung richtig, dass Gegenstand und Relation nicht einander fremde, heterogene Gebilde sind, dass der Gesamtinhalt aller Relationen mit dem Gesamtinhalt aller Gegenstände in eins fällt, dann tut auch die Alleinherrschaft der Relationen dem Reich der Gegenstände keinen Abbruch. Wir behaupten auf Grund unserer bisherigen Untersuchungen, dass sich am Gegenstand kein Bedeutungsmoment aufweisen lasse, von ihm überhaupt nichts Sinnvolles aussagen lasse, was nicht eine Relation wäre. Hierbei ist aber natürlich das Wort Relation in seinem weitesten Sinne zu verstehen, nicht als Aristotelische Kategorie oder Kantische Kategoriengruppe, sondern als gemeinsame Bezeichnung für jede Art von Verknüpfung, so wie man ja auch z. B. jeden Urteilsgehalt als Relation aufzufassen pflegt.

Ueberhaupt besteht ja zwischen unserer Relation und dem Urteilsgehalt eine Kongruenz, aus der sich wichtige Folgerungen für die Urteilslehre ergeben. Obwohl unsere Fragestellungen, wie schon betont, noch vor allen Urteilsproblemen zu stehen kommen, so sind doch die Konsequenzen unseres Standpunktes auch für die Lehre vom Urteil und Begriff leicht ersichtlich. Dabei zeigt sich, dass unsere Untersuchungen ganz in die Bahnen der modernen Logik einlenken, welche im Urteil das πρῶτον der Logik sehen will. Wir behaupten das Primat der Relation und wollen die Richtigkeit dieser Behauptung sogleich noch deutlicher begründen; dagegen vermögen wir im vollkommenen Begriffsgegenstand nur die eigentümliche Integration der von ihm gültigen Relationen zu sehen. Darin erkennen wir die Uebereinstimmung mit den Bestrebungen der neueren Logik, denn diese hat auch den Begriff von seiner zu lange behaup-

teten führenden Stelle verstossen, und zwar zugunsten des Urteils. Nun ist ja Urteil gewiss mehr als die einfache Relation und auch der blosse Urteilsgehalt enthält meist schon die Verknüpfung zweier schon an sich reichbestimmter Gegenstände, die genauere Uebereinstimmung könnte sich jedenfalls erst in der eigentlichen Urteilslehre zeigen, hier sollte nur auf die gemeinsame Tendenz hingewiesen werden, die im Primat des Urteils einerseits, andererseits aber in unserer These vom Primat der Relation wirksam ist.

15. Dies alles kann zugleich auch als Vorbereitung dienen zur Lösung jenes anderen Einwandes, den wir einstweilen beiseite gelassen hatten. Wir fragten uns nämlich früher: ist es denn überhaupt möglich, dass Relationen in sich bestehen, bedürfen sie nicht einer Basis in den Relatis? Denn wenn es auch bisher niemandem gelungen ist, die Relation zu definieren, so hat man ihr doch durchwegs zugestanden, eine Voraussetzung zu haben, und zwar in jenen Gliedern, die eben durch sie verbunden werden. Diese Glieder müssen aber doch wieder neue Gegenstände sein, unserer These zufolge also wieder Relationsgebilde, deren Relationen auf neuen Gegenständen ruhen und so fort; dies bildet jedoch einen regressus in infinitum, und zwar von der fehlerhaften Art, da jedes Glied nur durch das folgende möglich wird, demnach schon das erste die Vorwegnahme der ganzen unendlichen Reihe erheischt, also eine unmögliche Aufgabe stellt.

Diese Widerlegung ist nun tatsächlich zwingend, freilich nur unter der Voraussetzung, dass von Relation und Relatum dem letzteren das Primat zukommt, dass die Relation logisch n a c h ihren Relatis steht. Aber eben weil die Beweisführung so zwingend ist, macht sie ihre Voraussetzung zuschanden, denn es stellt sich ihr der alte Satz entgegen: qui nimium probat, nihil probat. Bestünde sie nämlich zu Recht, dann wären auch die unbestreitbaren Relationsgegenstände, wie: „ähnlich", „verschieden" isoliert undenkbar, womit zum mindesten bewiesen ist, dass der Relation das logische Primat zukommen k a n n. Dass es ihr im Allgemeinen zuzusprechen ist, ist dadurch höchstens wahrscheinlich geworden und diese Wahrscheinlichkeit wird durch unsere vorhergehenden Untersuchungen, die uns unsere ganze These geliefert hatten, noch bedeutend gestützt. Eine überzeugende Erörterung dieses Problems sind

wir jedenfalls noch schuldig, so viel ist aber bis jetzt schon gewonnen, dass der gefährliche Einwand des unvermeidlichen regressus in infinitum glücklich abgewendet ist. Denn durch das Primat der Relation ist ja nun der Ausgangspunkt gesichert, und dass ein solcher selbständiger Ausgangspunkt möglich ist, ist durch die erwähnten eigentlichen Relationsgegenstände erwiesen.

Damit ist jedoch unser ursprüngliches Bedenken, ob denn nicht doch die Annahme besonderer Relatgegenstände notwendig sei, noch keineswegs zurückgewiesen; im Gegenteil, dadurch, dass wir das Primat der Relation ihren Relatis gegenüber proklamierten, ist die besondere Rolle der letzteren sogar besonders anerkannt. Was bisher herausgearbeitet ist, ist nur soviel, dass die Relation das Ursprüngliche, das an sich Sinnvolle sein soll, während wir die Relationsglieder als sekundäre Gegenstände auffassen, die nur dadurch Sinn erhalten, dass sie in der betreffenden Relation stehen. Dem steht denn nun nichts mehr im Wege. Aber wenn wir auch jetzt von der Relation ausgehen, so gelangen wir doch nachher auch zu ihren Gliedern. Wenn auch mein Eigentum nur durch seine Beziehung zu mir Sinn hat, so ist trotzdem auch irgend ein Relatum notwendig, das mir gehört, und auch ich gehöre dazu, dem dasselbe gehört. Wir werden dieser Frage später, im zweiten Teile dieser Arbeit, in etwas anderer Form von neuem begegnen und dann zu ihrer Lösung schon besser gerüstet sein, für jetzt wollen wir versuchen, ihr in dem Masse zu genügen, dass sie uns in unseren weiteren Untersuchungen nicht hindern muss.

Wir wollen zu diesem Zwecke das Beispiel „mein Eigentum" beibehalten. Es bedeutet etwas, das mir gehört. Was bin aber ich, zu dem es in dieser eigentümlichen Relation steht? Ich bin ein Gegenstand von dem schon zur Genüge besprochenen Typus, ein „Schnittpunkt", das heisst zu dem Verständnis meiner gehört wieder das Verständnis von unzähligen weiteren Relationen, und ich bin dann die besondere Einheit derselben; Einheit ist aber selbst wieder ein Relationsgegenstand. Wir sind also nicht über die Relationen hinausgegangen. Freilich haben wir uns im Dienste e i n e r Relation auf einen ganzen Komplex von ihnen berufen, und könnten bei jedem Gebilde dieses Komplexes ein nämliches tun; wir müssten eigentlich zum völligen Verständnis des einen Gegenstandes das ganze n-dimensionale

Netz von Gegenständen aufbrauchen. Aber dies beweist nur, dass der Satz: ein jegliches Staubkorn sei endlich und schliesslich nur durch die Kenntnis des ganzen Universums zu verstehen, d. h. völlig adäquat zu erfassen, keine blosse Phrase sei, es beweist aber nicht, dass unser logisches Denken noch anderes kennt als Relationen. Wieso trotz alledem ein Erkennen möglich ist, ist eine ganz andersgeartete Fragestellung; auch sie soll im weiteren Verlaufe unserer Arbeit noch zu Worte kommen.

Wie steht es aber mit dem anderen Relatum in unserem Beispiele? Mein Eigentum, hiess es dort, ist „etwas, was mir gehört." Dieses Etwas bedarf denn doch einer besonderen Beachtung, denn es scheint sich dem uns bekannten Gegenstandstypus nicht ohne weiteres einzuordnen. Seinen Sinn erhält es wohl ebenfalls nur durch die Relation, der es angehört, darin weicht es nicht von den übrigen Gegenständen ab, es ist aber, so scheint es, selbst kein Relationsgegenstand, der der weiteren Auflösung harrte, wie dies z. B. bei dem Ich der Fall war. Wir sind hier an ein Letztes, Einfachstes gelangt, das einer weiteren Analyse gar nicht mehr fähig ist. Aber kommt denn diesem Etwas überhaupt noch eine ernsthafte Rolle in unserem logischen System zu? Besitzt es eigenen logischen Sinn? Ist es nicht ein logisch ganz ausdehnungsloser Punkt, ein blosses Phantom ohne logischen Inhalt? Hat es, da es uns doch hier um die Bedeutung, um den Sinn des Gegenstandes zu tun ist, überhaupt ein Recht, dabei auch mitzusprechen?

Denn sobald wir dem Etwas doch irgendeinen eigenen Sinn zuschreiben wollen, so stellt es sich sogleich als unbestimmter Stellvertreter eines zweiten Dinggegenstandes heraus. Es könnte dann ebensowohl heissen: ein Ding, das mir gehört. Ein Ding, also eine Einheit mit raum-zeitlichen Beziehungen, mit physischen und anderen derartigen. Oder vielleicht in einem anderen Falle soll es einen Plan, einen Entwurf bedeuten, der mir zugehört. „Etwas" ist also hier nur der Ausdruck für welchen immer dieser Gegenstände, und zwar „unvollständig", quasisubjektiv gedacht, so dass er auf jeden von ihnen gleicherweise passt, weil aus der komplexen Einheit des jeweiligen Gegenstandes nur eine ihnen allen gemeinsame Seite betont ist, nämlich die Fähigkeit, jemandem zuzugehören, gerade jene Seite also, die nach unserem früheren Bilde „mir zugekehrt" ist.

16. Wie immer ich die Gegenstände drehe und wende, ich kann ihnen nur in dem Masse Sinn zuerkennen, in welchem ich sie in das logische Relationssystem einzuordnen vermag. Jedweder Gegenstand kann seine Bestimmtheit nur durch jenen Platz erhalten, den es in der unendlichen Mannigfaltigkeit von Relationen einnimmt. Eine Relation weist auf die andere hin, diese auf die dritte, und je weiter wir fortschreiten, desto genauer determiniert sich der Sinn des Gegenstandes. In diesem Kreuz und Quer der Beziehungen mag man jedoch früher oder später zu einer Relation zurückgelangen, die man im Fortschreiten schon einmal passiert hat, oder von der man gar ausgegangen ist. Dies ist sogar notwendig, falls wir das Relationssystem als geschlossen ansehen wollen oder aber voraussetzen, dass doch wenigstens das Denken irgend einmal zur Ruhe kommen will. Da stützen sich denn die Gegenstände gegenseitig, A wird durch B bestimmt, und B, wenn auch nicht unmittelbar, wieder durch A.

Es besteht hier ein ähnliches Gleichgewicht, wie im Weltall. Besser gesagt: kein ähnliches, sondern dasselbe Gleichgewicht. Denn das Weltall ist keine zufällig passende Analogie, kein Gleichnis; es ist selbst ein logisch aufgebautes System und daher von derselben Ordnung. Die Erde zieht den Apfel an und der Apfel die Erde; jeder Punkt des Universums steht mit jedem anderen in Beziehung; nirgends befindet sich ein Fixpunkt, πού στῶ. Um wieviel mehr muss das dem Weltall noch übergeordnete logische Universum, das System aller Gegenstände, auf sich selbst angewiesen sein, in sich selbst seine Gewähr tragen, um wieviel natürlicher ist es, dass auch seine Gegenstände einander wechselseitig bestimmen und stützen, dass der logische Gegenstand seine Bedeutung zum Teil demselben anderen Gegenstande verdankt, zu dessen Sinn andererseits er selbst auch notwendig ist.

Dies ist sogar eigentlich gar nicht als Zirkel anzusehen, oder wenigstens ist der Zirkel nicht zu vermeiden. Er entspricht dem Gleichgewicht, das in jedem geordneten Ganzen herrschen muss und entspricht der Selbstherrschaft dieses Ganzen, derzufolge es nicht ausserhalb seiner selbst seine Stütze suchen kann. Daran ändert auch nichts die Unbegrenztheit des betreffenden Systems; denn obwohl hier die Notwendigkeit zur zirkelartigen Rückkehr nicht faktisch erreicht werden muss, so muss

doch auch hier jeder hypothetische Stützpunkt, der der Begründung dienen soll, doch immer wieder innerhalb des Systems stehen und bedürfte daher zu seiner eigenen Begründung wieder jener Systemglieder, die eigentlich in ihm selbst fussen. Die Aufhebung des Zirkels und die Rechtfertigung jedes Gliedes liegt im Grunde genommen in der Totalität der Glieder, in der Tatsache des Systems, in den die Totalität beherrschenden Gesetzen. Nach einer Rechtfertigung dieser Gesetze, einer Rechtfertigung des Systems zu fragen, hat innerhalb desselben keinen Sinn, dieselbe liesse sich bestenfalls von einem übergeordneten Einheitszusammenhang erhoffen.

Und so hat auch die Frage nach einer Rechtfertigung der Gegenstandsbeziehungen innerhalb der Logik, innerhalb der gesamten theoretischen Philosophie keinen vernünftigen Sinn. Und auch das zirkelartige Gleichgewicht der Gegenstände ist nicht als Fehler zu betrachten, sondern als notwendige Eigenschaft jedes autonomen Systems.

Dieser Zirkel ist höchstens durch einen Kunstgriff zu umgehen, indem wir nämlich gewisse Beziehungen als Axiome oder Postulate verkünden und so gewisse Fixpunkte schaffen, auf die zurückzuweisen ein jeder den Freibrief hat. Dass sich diese Postulate auf verschiedene Weise wählen lassen, ja dass sich sogar, wenn wir nur die Sparsamkeitsforderung fallen lassen würden, für jedes System unzählige solcher Postulatgrundlagen bilden liessen, weiss jeder, der in einem geschlossenen logischen System, welcher Art immer, je gearbeitet hat.

17. Soll aber das dermassen aufgebaute logische Gegenstandssystem wirklich verständlich werden, so müssen wir noch eine wesentliche, tiefgehende Korrektur am Begriff der Relation vornehmen. Bis jetzt haben wir in der Relation eine eindeutige, unbewegliche Verknüpfung zweier Punkte gesehen. Wenn diese Auffassung richtig wäre, so wäre eigentlich schon die Analogie des Schnittpunktes ganz unzutreffend gewesen; es gäbe ja dann keine Geraden, die sich schneiden, an jedem weiteren Punkt müsste ja dann eine ganz neue Relation einsetzen. Sollte aber die Relation wirklich auf diese Art ganz lose am Punkt selbst einsetzen, dann könnte auch weiterhin nicht der Schnittpunkt durch die Relationen determiniert sein, sondern diese erhielten ihre Bedeutung durch die Punkte, die sie verbinden. Es steht dies also im Gegensatz zu dem besprochenen Primat der

Relation. Was aber schlimmer ist: es wäre auf diese Weise kein System denkbar, da ein Nacheinander von losen, selbständigen Relationen keine gesetzlich bestimmte Ordnung ergibt.

All diese Schwierigkeiten haben sich, wie wir leicht sehen, nur daraus ergeben, dass wir das Primat der Relation zwar proklamierten, es aber nicht wirklich durchgeführt haben, nicht Ernst mit ihm gemacht haben. Wir sind gerade dadurch, dass wir bestrebt waren, möglichst voraussetzungslos vorzudringen, in den Voraussetzungen der naiven Anschauungen befangen geblieben. In dem naiven Denken herrscht nämlich ein Vorurteil, das man am besten vielleicht den Fetischismus des Unveränderlichen, des starren Dinges nennen kann. Dieser Fetischismus ist psychologisch wohlbegründet, wir werden später noch sehen, dass ihm auch tiefere logisch-erkenntnistheoretische Berechtigung zukommt. Dieser Fetischismus ist es aber auch, der dem Primat der Relation ein so paradoxes Ansehen verleiht und der es uns darum so schwer macht, die Konsequenzen dieses Primates zu ziehen. Aber in jener unverfälscht-logischen Sphäre, in der wir uns jetzt bewegen, darf kein Vorurteil geduldet werden, und darum hat auch die neuere logische Forschung ihre beharrlichen und auch siegreichen Angriffe gegen das Vorurteil des starren Begriffs gerichtet.

Auf dem Gebiete der eigentlichen Logik war es die Marburger Schule, die sich seiner am gründlichsten erwehrt hat,*) aber auch die ganze moderne theoretische Naturwissenschaft arbeitet sich ganz in unserer Richtung vorwärts. Ob wir nun z. B. auf den Energiebegriff hinweisen, oder noch allgemeiner auf die in den modernen Naturwissenschaften überall wirksame Tendenz, an Stelle der starren Begriffe mathematische Beziehungen zu setzen, wir wollen damit nur die logische Denkweise der modernen, exakten Wissenschaft charakterisieren, über

*) Die Marburger Schule fasst aber unser Problem enger, indem sie ihr Augenmerk insbesondere auf die Wissenschaft lenkt, während für uns die Gegenstände der Wissenschaft im Prinzip nicht mehr Recht auf Berücksichtigung haben, als alle übrigen. Wir streben keine besondere Logik der Wissenschaft an. Dadurch lässt sich aber auch das Problem nur viel unbestimmter fassen. Der Gegenstand der Naturwissenschaft (und dies ist ja das bevorzugte Objekt der Marburger Schule) lässt sich durch das mathematische Gesetz verhältnismässig klar bestimmen, dem logischen Gegenstand im allgemeinen entspricht dagegen nur ein inhaltlich ganz unbestimmtes, extrem formales „Gesetz überhaupt".

deren Entwicklung und heutigen Stand Ernst Cassirers treffliche und geistvolle Werke*) den besten Aufschluss geben. —

Die naive, natürliche Einstellung sagt: Dinge s i n d und wir stellen zwischen ihnen Relationen auf. Wie aber, wenn es richtiger hiesse: Relationen s i n d und sie sind vor allem. Ihre Glieder sind tote, sinn- und bedeutungslose Punkte, nur sie selbst leben, nur sie selbst wissen mir etwas zu sagen, sie s i n d im Anfang und durch sie sind ihre Glieder. Natürlich darf aber hier nicht an ein metaphysisches Sein gedacht werden. Dass einer Relation metaphysisches Sein zukommt, hat niemand von uns behauptet; es soll übrigens auch dahingestellt bleiben, was das metaphysische Sein für das starre Ding bedeuten würde.

Jeder Begriffsrealismus ist zu verwerfen; wer den logischen Gegenständen metaphysisches Sein zusprechen will, der begibt sich auf ein Gebiet, wo nichts und alles möglich ist; dies gilt aber in gleicher Weise, ob sich nun sein Begriffsrealismus auf den sokratischen Begriff oder aber auf die Relation bezieht. Mit ihm hat der reine Logiker nichts zu schaffen. Auch wir haben an dergleichen nicht gedacht, wir haben nur das logische Primat der Beziehung behauptet. Wir müssen aber nun unseren Relationsbegriff in der früher angedeuteten Richtung erweitern und klären, erst dann wird sich die Richtigkeit unseres Standpunktes klar ergeben.

18. Wenn man eine Relation von ihren Beziehungen loslöst, so scheint sie gleichsam ins Leere wegzuschweben und man möchte glauben, dass sie mit ihrem Halt auch all ihren Sinn verliere. Statt dessen ist just das Gegenteil der Fall. Die Beziehung hatte gerade durch ihre Anwendung auf den einzelnen, besonderen Fall sich auch selbst spezialisiert und dadurch ihre wahrhafte, allgemeine Bedeutung eingebüsst. Weit entfernt, ihre Bedeutung von ihren speziellen Gliedern zu erhalten, hat sie im Gegenteil ihren ursprünglichen, eindeutigen Sinn und ist gerade nur dadurch auf diese Glieder anwendbar, weil dieselben jenem ursprünglichen Sinn genügen. Dass dies der Fall ist, ist aber in bezug auf die Relation ganz zufällig und höchstens für die betreffenden Relata wesentlich.

---

*) Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 2 Bde. 2. Aufl. Berlin, 1911, ferner: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Berlin, 1910.

4 ist das Doppelte von 2. In diesem Satze ist der Sinn der darin enthaltenen Relation völlig verschleiert. Erst wenn wir dieselbe für sich betrachten, zeigt sich, was „das Doppelte" eigentlich heisst. Das Doppelte erscheint nun durchaus nicht auf 2 und 4 aufgebaut, es ist ein logischer Gegenstand von klarer, selbständiger Bedeutung, dem sich gewisse Paare von Gegenständen fügen, andere nicht, während in bezug auf eine dritte Gruppe die Frage nach seiner Anwendbarkeit überhaupt keinen vernünftigen Sinn hat. Nun erst haben wir die wahrhaftige Relation, die ein „Feld" hat und einen „Bereich" und was alles sonst noch die Relationstheorie über sie aussagt. Aus der starren Relation ist nun aber eine „fliessende" geworden, d. h. sie kann eine unendliche Reihe von Gegenständen entlanggleiten und bleibt doch immer dieselbe. Es ist dieselbe Relation, in der 2 und 4 steht, wie jene, die 4006 und 8012 oder $\sqrt{17}$ und $\sqrt{68}$ verknüpft, obwohl jedes dieser Paare ausserdem auch noch andere Relationen aufweist. Und eben diese letztere Bemerkung weist ganz besonders auf die untergeordnete Rolle der Glieder hin. 2 und 4 steht nicht nur mit 4006 und 8012 in gleicher Relation, sondern ebenso mit 10 und 12, aber auch mit 1 und 5, diesmal nämlich in der Relation: „zusammen 6 ausmachend."

Wer also die Relation „das Doppelte" richtig denken will, hat nicht von einem bestimmten Gliederpaar auszugehen, er muss die Beziehung an sich, ihren von ihren Gliedern unabhängigen, denselben logisch vorausgehenden Sinn erfassen, und will er ihr dann die ihr zukommenden Glieder zuweisen, so muss er sie in Bewegung denken, die ganze Reihe der Zahlwerte entlang „fliessend".

Nun ist aber diese Beziehung, die eine ganze Reihe mit einer anderen verbindet, durchaus nichts Neues; die Mathematik arbeitet fortwährend mit dergleichen und benützt dafür den Terminus: Funktion. Es wird zweckmässig sein, diesen Terminus für unsere Zwecke aufzugreifen, da sich mit seiner Hilfe manche Frage leichter und klarer behandeln lässt, nur müssen wir seinen numerischen Charakter hier natürlich ganz beiseite lassen. Wir sind uns jedoch dessen bewusst, dass wir damit keinen neuen Begriff, nur einen neuen Ausdruck einführen, indem ja jede Funktion eine Beziehung darstellt, aber, wie wir gesehen haben, auch jede Beziehung, wenn wir sie an sich,

in voller Allgemeinheit betrachten, einer funktionellen Abhängigkeit Ausdruck gibt, so dass nach dem bekannten logistischen Implikationstheorem Relation und Funktion zusammenfallen.

Mit einem besseren Wort ist aber oft viel gewonnen. Der so störende Schein von Paradoxie, der dem Primat der Relation eigentümlich war, haftet dem Primat der Funktion durchaus nicht mehr an. Der Mathematiker setzt seine Funktionen ohne Bestimmung der Glieder, er arbeitet mit ihnen, kombiniert sie und wendet im besten Falle erst das Endresultat auf den speziellen Fall an. Ebenso kombiniert das logische Denken seine Beziehungen, und auch hier ergeben sich erst nachträglich gewisse Einheitspunkte nach Analogie der Schnittpunkte im Koordinatensystem.

Dass wirklich jede logische Beziehung als Funktion aufzufassen ist, ist offenkundig. Zwar stammte unser Beispiel aus dem Bereich der Mathematik, und man mag uns deshalb vielleicht vorwerfen, wir hätten uns unsere Sache gar zu leicht gemacht. Wir haben uns aber die mathematische Natur des Beispiels gar nicht besonders zunutze gemacht und hätten ebensowohl aus anderen Gebieten wählen können. Dass z. B. das Eigentum ein Relationsgegenstand ist, der die verschiedensten Paare verbindet, braucht wohl nicht besonders ausgeführt zu werden. Und ebenso war auch Hänschen Schlau nur darum erstaunt, dass auf der ganzen Welt nur die Reichen viel Geld besitzen, weil er in dem Gegenstand „Reicher" etwas Festes, Selbständiges zu fühlen glaubte, das auch ausser der Relation zu Geld und Gut einen ordentlichen Sinn hat. Ein „Individuum" kann ein Staat, eine Aktiengesellschaft, ein Mensch, eine Monade sein, je nach dem x, auf das sich das y beziehen soll. Selbst Gott wird als Schöpfer, als Erhalter der Welt, oder als vollkommenstes aller denkbaren Wesen gedacht, also in Relation zu anderen Gegenständen, das eine Mal als Anfangsglied einer kausalen Reihe, das andere Mal in Relation zu jedem ihrer Glieder, schliesslich als Endglied einer nach Vollkommenheit geordneten Mannigfaltigkeit.

Dass bei dem letzten Beispiel der Funktion nur ein Erfüllungspunkt zukommt, tut dem Funktionscharakter derselben keinen Abbruch. Auch eine mathematische Funktion kann dermassen beschaffen sein, dass ihr nur ein Wert genügt; ja selbst

dies ist nicht unbedingt notwendig, es mag sich herausstellen, dass ihr überhaupt kein angebbarer Wert entspricht, aber ihr Sinn kann dabei vollständig klar sein. Ebenso ist der Mörder Goethes ein völlig sinnvoller Gegenstand, obwohl Goethe natürlichen Todes gestorben ist. Hierher gehört auch das logische Problem der „unmöglichen Gegenstände", dessen Behandlung wir jedoch auf später verschieben müssen.

Eben durch Aufdeckung des Funktionscharakters unseres Gegenstandes ist auch betont, dass dieser als H y p o t h e s i s anzusehen ist und in keiner Weise von seinen Erfüllungspunkten abhängt. So wie der Mathematiker oder der Geometer seine Gegenstände autonom bestimmt: es s e i die Abszisse das Quadrat der Ordinate, oder aber: das Verhältnis der Dreieckseiten s e i 3:4:5, ebenso liessen sich auch die übrigen logischen Gegenstände auf diese Art adäquat darstellen. Freilich, wer von der naiven Ansicht ausginge, die Begriffe müssten auf irgendeine mysteriöse Weise die „wirklichen Dinge" abbilden, der wird sich diesen Gedanken schwerlich zu eigen machen können. Nun ist aber der Begriff eine selbständige Einheit von Relationen, die sich nicht dem Einzeldinge anpasst, sondern vielmehr demselben die R e g e l vorschreibt, der es sich fügen muss, um zu dem Begriffe gehören zu können. Wer in seinem Keller auf solche Luft stösst, in der man ersticken muss, korrigiert nicht seinen Begriff von der Luft, sondern weiss, dass er es nicht mehr mit Luft zu tun hat. Ebenso ist das Eigentum eine bestimmte Regel, nach der sich der betreffende Gegenstand mit den Gegenständen seiner Umgebung verknüpfen muss.

19. Dass auch der Individualbegriff nicht von anderer Art ist, ist aus dem Bisherigen leicht verständlich. Eher könnte der Einzelgegenstand der Erfahrung Bedenken erregen, insofern doch hier nicht mehr eine freie Hypothesis vorliegt, sondern der Gegenstand durch die Tatsachen bestimmt erscheint. Aber auch dieser Erfahrungsgegenstand ist Funktion seiner wesentlichen Beziehungen (die dabei selbst wieder Funktionen sind); welche immer sich daran ändern würde, er wäre nicht mehr dieser selbe Gegenstand. Dass gerade diese Relationsverbindung hier zur Tatsache geworden ist, d. h. nicht nur als wirklich gedacht wird, sondern auch tatsächlich wirklich geworden ist, ist ein Problem, das viel weiter hinaus liegt und uns erst an späterer Stelle angeht. Hier sprechen wir vom reinen Begriffs-

gegenstand, und auf dieser Stufe ist „dieser mein Schreibtisch“ eben zugleich „dieser mein tatsächlicher Schreibtisch“.

Das, was hier verwirrend wirkt, ist, glaube ich, dass man den Individualgegenstand: „dieser mein Schreibtisch“ mit dem Allgemeingegenstand: „mein Schreibtisch“ leicht verwechselt oder wenigstens ihr Verhältnis zueinander nicht klar übersieht, so dass es dann so erscheint, als ob der tatsächliche Gegenstand der Erfahrung auch in bezug auf seinen logischen Gehalt ein völliges Novum einführte. Dieser ist jedoch bloss genauer bestimmt, als der ihm übergeordnete allgemeinere Begriff, ohne aber von demselben prinzipiell verschieden zu sein. „Mein Schreibtisch“ ist ein Tisch zum Schreiben, mit Laden, mir gehörig usw.; der Individualgegenstand: „dieser mein Schreibtisch“ ist ausser diesen Beziehungen noch weiterhin aus Mahagoniholz, braun, kistenförmig, usw. Diese Bestimmungen waren aber auch schon im Allgemeingegenstand enthalten, nur waren sie dort noch unbestimmt, nämlich in der Form: aus irgendeinem Holz gemacht, von irgendeiner Farbe, irgendeiner Form usw., so dass der Individualgegenstand sich einfach als spezieller Erfüllungswert der allgemeineren Funktion darstellt. Darin aber, dass er ein Erfüllungswert derselben ist, liegt durchaus kein Hindernis, dass er selbst auch Funktion sein könne. So wie „mein Schreibtisch“ Funktion ist, der sehr verschiedenartige Exemplare entsprechen können, dabei aber selbst schon Erfüllungspunkt des Schreibtisches überhaupt, des Möbels, des Eigentums, so ist auch der Individualgegenstand nach oben hin Erfüllungspunkt der Funktion, ist aber dabei trotzdem selbst „Regel“. Man darf nicht einmal meinen, dass er schon aller Variabilität bar ist, in jeder seiner Beziehungen liegt wieder eine ganze weitere Beziehungsreihe impliziert; indem wir z. B. seine Farbe bestimmen, beziehen wir uns schon auf ein Gesetz, nach welchem er auf das Auge in verschiedener Beleuchtung auf verschiedene, aber dabei ganz bestimmte Art wirkt. Erst der extreme, in allen seinen Verhältnissen, auch zeitlich bestimmte Einzelgegenstand ist der wirkliche Individualgegenstand, ihm kommt als Grenzgegenstand in der Reihe der Funktionen keine Variabilität mehr zu, doch ist er darum durchaus nicht wesentlich abweichender Natur.

Dass aber derart der Einzelfall in der allgemeineren Regel in gewissem Sinne schon enthalten ist, dies birgt wichtige Kon-

sequenzen auch für die Urteilslehre. Es ist damit auf die generellen Urteile (im Sinne Lotzes) hingewiesen, die aus dem Gegenstande selbst als Hypothesis, aus seinem Beziehungsinhalt weiter zu folgern vermögen. All dies ist jedoch nur dadurch möglich, dass die Relationen eben nicht verstreute starre Drahtendchen sind, sondern fortschreitende, in die Ferne weisende Reihenbeziehungen, funktionelle Verknüpfungen, die eine ganze Menge von Erfüllungspunkten implizit bestimmen. Alle umfassendere Erkenntnis wird erst durch diese Beweglichkeit der Relationen ermöglicht, wo immer wir unsere Erkenntnisgegenstände untersuchen, finden wir sie auf solchen fliessenden Relationen aufgebaut.

20. Vor allem ist es das vollkommenste Gebilde, das unserer Erkenntnis dient: das System, welches, wie wir schon früher betont hatten, nur durch das Fortschreiten der Relationen möglich ist. Nur indem die Relation fortschreitet, bilden sich Reihen, und diese Reihen stehen wieder in bestimmten Relationen, laufen parallel oder schneiden sich, es entstehen so Reihen von Reihen, usw. Die Kenntnis der verschiedenen Relationen ermöglicht es, das Verhältnis welches Punktes immer zu jedem anderen zu bestimmen. Und das Gesetz, das als allgemeine Grundlage des Systems alle diese Relationen in sich enthält, verknüpft die ganze Mannigfaltigkeit der darin enthaltenen Gegenstände zu einer geschlossenen Einheit.

Diese Einheit mag recht verschiedenen Ranges sein, es gibt auch sehr beschränkte Systeme, doch diese können als Teileinheiten in andere Systeme höheren Ranges eingehen, und so ordnet sich eines dem anderen unter, bis schliesslich alle in dem allumfassenden System der logischen Gegenstände ihren Platz finden. Auch dieses ist nur das Gewebe aller möglichen, logischen Relationen, die miteinander in ganz bestimmtem, gesetzmässigem Zusammenhang stehen. Dass das in diesem System herrschende, alle Relationen in sich begreifende Gesetz die Fähigkeiten des menschlichen Geistes bei weitem übersteigt, braucht nicht besonders ausgeführt zu werden. Aber das Gelten dieses Gesetzes ist ein Postulat der Erkenntnis; soll es logisches Denken geben, müssen die Gegenstände ein einheitliches, zusammenhängendes System bilden. Ebenso ist es ein Postulat der Welterkenntnis, dass es ein wenn auch noch so kompliziertes oder noch so einfaches Gesetz gebe, das alles physische

Geschehen in einem wohlgeordneten System determiniert. Gibt es dergleichen nicht, so gibt es keine „Welt". Und indem wir die Welt als sinnvoll geordnete „Welt" denken, erkennen wir eben schon jenes einheitliche System an. Zugänglich ist es uns freilich nicht, d. h. wenigstens nicht in seiner expliziten Tatsächlichkeit, sondern höchstens als „Idee"*). Wirklich verständlich sind uns nur relativ sehr einfache Systeme, d. h. solche, die sich durch wenige asymmetrische Relationen erschöpfen lassen.

Die Grundlage des rationalen Systems ist die asymmetrische Relation; nur durch sie lassen sich eigentlich Reihen bilden, denn nur durch sie ist Richtung möglich. Bei einer symmetrischen oder „nicht-symmetrischen"**) Relation bleibt es unentschieden, ob sie uns nicht wieder zum Ausgangspunkt zurückführt, nur die asymmetrische Relation bietet Gewähr für das Zustandekommen einer Reihe, sofern sie nämlich wiederholbar ist.

Alle unsere Systeme beruhen auf solchen „fliessenden" asymmetrischen Relationen. So baut sich das logische System der Zeit auf der asymmetrisch-transitiven Relation des Nachher auf, und in das um so vieles kompliziertere Raumsystem wird durch Richtung und Richtungsverschiedenheit Ordnung gebracht. Beim egozentrischen Raume liegen die Verhältnisse einfach, der ausgezeichnete Punkt desselben und die von ihm ausgehenden eindeutigen Richtungsbestimmungen lösen die Schwierigkeiten. Beim „objektiven" Raume muss ein willkürliches Koordinatensystem oder ein für die spezielle Ortsbestimmung ad hoc arbiträr statuierte Richtungsbevorzugung für Orientierung sorgen.

Eine Besprechung dieser Systeme würde Stoff für ein Buch geben und kann bei der bloss andeutenden, von rein prinzipiellem Zwecke geleiteten Betrachtungsweise dieser Erörterungen nicht unsere Aufgabe sein. Hier war es uns nur darum zu tun, darauf hinzuweisen, dass wie überall, so auch in diesen grundlegenden Systemen, die fliessende Relation das logische Element ist, aus dem sich die höheren Gebilde zusammensetzen. Trotz aller Kürze jedoch, mit der wir dieser Dinge Erwähnung tun, wollen wir nicht versäumen, wenigstens flüchtig auf jene flies-

*) Der Terminus „Idee" ist, wo immer wir ihn gebrauchen, im Kantischen Sinne zu verstehen und nicht als Platonische Idee.

**) So nennt man eine Relation, bei der es unbestimmt bleibt, ob sie in dem betreffenden Fall symmetrisch ist, oder nicht.

senden Gegenstände hinzuweisen, die mit diesen Systemen in engem Zusammenhang stehen. Ich meine hier solche Gegenstände, wie „jetzt", „heute", „hier"; diese haben eigentlich in jedem einzelnen Falle ihren besonderen Sinn, sind aber dabei doch immer dieselbe Funktion. Sie sind Zeit-, bezüglicherweise Raumbestimmungen, ziehen jedoch in die Bestimmung den Standpunkt des denkenden Subjekts mit hinein. Der Gegenstand „jetzt" ist also ein Relationsgegenstand, durch dessen eine Seite alle möglichen Zeitpunkte „durchfliessen", während als anderes Relatum wiederum die ganze Reihe möglicher Subjekte fungiert. Diese letztere Reihe entbehrt jedoch jedes Ordnungsprinzips, während die Gegenglieder eine wohlgeordnete Reihe bilden.

Ein ähnlicher Gegenstand mit beiderseits ungeordneten Mannigfaltigkeiten ist z. B. „dies". Dieser ist nicht mehr mit dem Raum- oder Zeitsystem verbunden, verschiedene „Diese" lassen sich bestenfalls innerhalb einer halbwegs geschlossenen Gruppe, und zwar durch eine besondere Beziehung ordnen, nämlich mit Hilfe der Ordnungszahl.

21. Das Zahlsystem ist das auf den wenigsten Voraussetzungen ruhende, reinste Ordnungssystem, es ist also hier besonders offenkundig, dass es auf der Relation ruht; darum muss es uns auch bei unseren späteren Ausführungen noch als wichtiger Anhaltspunkt dienen. Aus diesem Grunde dürfte es jedoch nicht schicklich und ratsam sein, wenn wir auch hier über die Frage nur so hinweggleiten wollten und unseren Standpunkt nicht präzisieren würden. Eine eigentliche Zahlentheorie zu geben, ist, wie schon erwähnt, nicht unsere Aufgabe, dagegen ist entschieden geboten, unsere Stellung inmitten der übrigen Theorien klarzustellen.

Es kann uns vom Standpunkte unseres Problems völlig gleich sein, ob jemand die Zahl auf der Kardinalreihe oder aber auf der Ordinalreihe aufbauen will, ob er sie durch das Nacheinander in der „reinen Ausdehnung" oder durch eine additive Relation deduzieren will. Was immer die Relation sei, durch die er die Zahl zu begründen meint, wir haben, wenigstens innerhalb dieser Studie, keinen Grund, ihm zu widersprechen. Nur dort, wo der Zahl ein anderes Fundament zuerkannt wird, dort gilt es zu zeigen, dass in diesem Fundament selbst, oder aber nebenbei die Relation schon vorausgesetzt wird. Es ist also mehr eine negative Aufgabe, die uns hier zufällt und der wir uns

in aller Eile wenigstens in bezug auf die logisch am exaktesten durchgeführte „Klassentheorie“ Russells*) unterziehen.

In bezug auf die positive Darstellung einer Relationstheorie der Zahl wollen wir auf die schönen Ausführungen Natorps**) verweisen. Auch er baut das Zahlensystem auf der Relation auf, und zwar ist das Grundprinzip des Systems auch bei ihm eine „fliessende“ Relation, welche an jedem Punkte der Reihe gleichwertig einsetzen kann.

Unter den übrigen Theorien bilden die psychologistisch-empiristischen eine besondere Gruppe. Gegen sie zu streiten, verlohnt sich wohl heutzutage kaum mehr der Mühe. Dass auch sie nicht ohne Relationen auskommen, soll trotzdem erwähnt werden; so wird z. B. eine Aehnlichkeitsrelation zwischen den drei Kieselsteinen und den drei Pferden Stuart Mills statuiert. Freilich besteht diese Aehnlichkeitsrelation gerade in bezug auf deren Anzahl. Doch eben diese petitio principii der empiristischen Theorien ist es ja, gegen die es sich nicht mehr zu streiten verlohnt.

Aber auch Russells Klassentheorie macht die Relation nicht überflüssig, sondern setzt sie vielmehr voraus. Dass schon der Begriff der Klasse selbst ein Relationsgegenstand ist, da er doch eine Verknüpfung von Gegenständen bewirkt, ist offenkundig; wir werden allernächstens darauf zurückkommen, für jetzt wollen wir denselben zuvorkommend als undefinierbaren Urbegriff anerkennen. Auch dann bedarf er jedoch insofern der Relationen, da die einzelne Klasse nur durch Relationen, bzw. Funktionen ihren besonderen Sinn erhält, nur durch die Funktion von den übrigen Klassen abgesondert, d. h. durch sie determiniert wird. Was anders sollte wohl eine Menge von Gegenständen zusammenfassen und den übrigen entgegenstellen, wenn nicht die Gemeinsamkeit einer Funktion, der sie alle genügen. Auch Whitehead und Russell definieren ihre einzelnen Klassen durch Funktionen. Die Klasse stellt sich dermassen als Funktion ihrer Funktionen heraus.

Aber selbst dies war noch nicht der entscheidende Punkt. Selbst wenn wir von alledem absehen, wenn wir die Klassen

---

*) Neuerdings ausführlich dargelegt bei Whitehead and Russell: Principia Mathematica. Cambridge, 1910-14.

**) Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig, 1910.

als in sich selbst und durch sich selbst sinnvoll und wohldefiniert annehmen würden, selbst dann hätten wir zwar relationslose Gruppengegenstände vorgefunden, hätten aber damit noch nicht das Zahlensystem aufgebaut. Wir wollen uns sogar dabei nicht aufhalten, dass die Zahl ja doch nicht als einfache Klasse, sondern bestenfalls als Klasse von Klassen aufzufassen ist, wobei schon der Ausdruck „Klasse von Klassen" die Relation verrät. Dies ist nun zwar schon die dritte Gruppe von Relationen, die der Klassentheorie zur Voraussetzung dient, wir wollen jedoch konsequent sein, und wenn wir schon früher die Eigenverständlichkeit der Klasse angenommen (obwohl durchaus nicht zugegeben) haben, so wollen wir uns auch weiterhin so stellen, als ob wir alle Klassen verstünden und damit auch jene, deren Glieder wieder Klassen sind. Aber was ist damit gewonnen? Wir haben nun eine Unmenge von eindeutig determinierten, aber natürlich unverbundenen, ordnungslos verstreuten Klassen. Sind diese nun auch schon Zahlen? Bedarf es nicht der Ordnung, der Bezogenheit auf einander, damit sie zu wirklichen Zahlen werden können? Ist es denn für eine Zahl nur zufällig, dass ich mit ihr zählen kann, oder wird sie erst durch eben diese Fähigkeit zur Zahl? Die Einserklasse, Siebenerklasse, Viererklasse mag noch so eindeutig definiert sein, als Zahlen fungieren dieselben erst, wenn sie in ein wohlgeordnetes, durch Richtung bestimmtes System eingefügt sind, durch welches sie aufeinander bezogen werden. Nun ist aber ihr Klassencharakter nebensächlich geworden und wäre daher nur dann aufrecht zu erhalten, wenn er als logisch unentbehrlich nicht zu umgehen wäre. Unsere früheren Einwände aber und ebenso unsere bisherigen Erörterungen in ihrer Ganzheit beweisen aber den sekundären Charakter des starren Klassenbegriffs. Derselbe mag vielleicht als auszeichnende Hervorhebung eines für die Mathematik besonders wichtigen Relationsgegenstandes praktische Vorzüge besitzen; sollte dies wirklich auch in bezug auf die komplizierter beschaffenen Zahlen zutreffen, dann könnte die Klassentheorie als zur Grundlegung der Mathematik methodisch besonders geeignet gelten. Logisch aber kommt der Relation der Vorrang zu; unter allen Gegenständen ist es gerade die Zahl, die ihren Sinn in besonders hohem Masse der Relation zu verdanken hat.

22. Noch von einer anderen Seite her wird den Gruppenbegriffen eine ausgezeichnete Stellung zuerkannt, nämlich von

der Seite der Gegenstandstheorie aus. Und da hier dieselben sogar ausdrücklich den Relationsgegenständen als ebenbürtig zur Seite gestellt werden, so erscheint eine Auseinandersetzung mit dieser Darstellung als geboten, um so mehr, als dieselbe unsere letzten Ausführungen in geeigneter Weise ergänzen wird. Wir haben also jetzt das Verhältnis der gegenstandtheoretischen Begriffe: Komplexion und Relation, bezüglicherweise, um die Terminologie unserer Problemstellung anzupassen, das Verhältnis von Komplex und Relat zu untersuchen.

Relation und Relat bezieht sich bei den Gegenstandstheoretikern nur auf die Beziehungen im engeren Sinne des Wortes, z. B. auf Verschiedenheit, Aehnlichkeit, wobei unter Relation das Verschiedensein oder Aehnlichsein der betreffenden Relationsglieder verstanden wird, während der eigentliche Relationsgegenstand: „verschieden", „ähnlich" durch den Terminus Relat bezeichnet wird. Dagegen spricht man von Komplexion und Komplex, wenn es sich um den Fall handelt, nach welchem zwei oder mehrere Gegenstände eine Gruppe bilden. Ein Komplex ist also eine Menge als Einheit betrachtet, er ist nicht mit den Gliedern dieser Menge identisch, sondern ist jener besondere einheitliche Gegenstand, der durch die Zusammenfassung dieser Glieder entsteht. Nun muss aber diese Zusammenfassung in einer Beziehung der Glieder begründet sein, sei es, dass sie eine gemeinsame Eigenschaft haben, oder sich örtlich nahe stehen oder dergl.; völlig unzusammenhängende Glieder können sich nicht zu einer Einheit zusammenschliessen. So ist also die Relation Voraussetzung für die Entstehung des Komplexes, andererseits läuft aber, da jede Relation zum mindesten zwei Glieder verknüpfen soll, auch mit jeder Relation (wenigstens als Forderung) eine Komplexion parallel; die beiden sind also streng korrelativ. Ausser dieser Relation zur Relation steht der Komplexgegenstand in Beziehung zu seinen Gliedern, es unterliegt ihm also ein ganzes Relationsgewebe. Aber nicht um diese seine relationelle Fundierung ist es uns in ersterer Linie zu tun, sondern wir wollen darauf hinweisen, dass auch der Komplex selbst nur eine besondere Abart von Relationsgegenständen bzw. von Relaten ist. Seine eigenartige Rolle, nach der er alle übrigen Relationen, welcher Art sie auch sonst sein mögen, notwendig begleitet, lässt die gegenstandstheoretische Unterscheidung von Komplex und Relat sehr fruchtbar erscheinen. Die Heraus-

arbeitung solcher feiner Unterschiede ist eines der wichtigsten Ordnungsmittel der Gegenstandstheorie. Solche Untersuchungen jedoch, die, wie die unsrige, auf die allgemeinsten, prinzipiellen Grundlagen hinzielen, müssen es sich im Gegenteil zur Pflicht machen, auch im äusserlich noch so Heterogenen die gemeinsamen Charaktere aufzusuchen, und darum müssen wir auch in diesem Falle die feineren, spezielleren Grenzlinien vielmehr verwischen und nur die gemeinsame relationelle Struktur im Auge behalten.

Denn es ist eben eine ganz entschiedene Relation, dass diese Gegenstände ein Dutzend bilden, jene dort ein Paar. Ein Kongoneger und eine transzendente Zahl bilden kein Paar und wenn sie als „die jetzt in Frage stehenden Gegenstände" doch als Paar angesehen werden, so ist eine Relation statuiert, nicht nur die Relation „zusammen in Frage stehen", sondern auch die: „ein Paar bilden". Beides ist in gleicher Weise Relation, nämlich in jenem weiteren Sinne des Wortes, in welchem wir dasselbe verstanden wissen wollen.

Damit wäre der Mengenbegriff nun auch von dieser Seite beleuchtet. Dass derselbe mit den Zahlgegenständen nicht identisch ist, liegt nun auch klar zu Tage, seine enge Beziehung zum Zahlsystem ist jedoch unleugbar.

23. Von diesem wollen wir uns jedoch jetzt wegwenden, um wenigstens mit einigen Worten auch jener umfassenderen Systeme zu gedenken, in welchen die Beziehungen der einzelnen Gegenstände nicht mehr so klar übersehbar sind. Unter diesen gebührt leicht begreiflicherweise dem System des Existierenden besonderes Interesse.

Dieses lässt sich als Komplikation, als höhere Einheit vieler anderer Systeme auffassen. Denn der existierende oder wirkliche Gegenstand ist ein nach allen seinen Naturbeziehungen bestimmter Gegenstand, vor allem auch nach seinen zeitlichen und räumlichen,*) ferner seinen kausalen Beziehungen als wirkender, wirk-licher Gegenstand, jedoch zugleich auch als Wirkungsobjekt. Einen Gegenstand als existierend anerkennen, heisst ihn in dieses System aller existierenden Gegenstände, in das System der „Natur" einbeziehen, ihm dort s e i n e n , oder

*) Insofern ihm nicht selbst Räumlichkeit zuerkannt werden kann, steht er doch in bestimmter Relation zu räumlichen Objekten.

wenigstens e i n e n Platz anweisen. Dass ich selbst existiere, bedeutet demnach auch nichts weiter, als dass ich als psychophysisches Objekt nach allen in Betracht kommenden Beziehungen, also auch nach meinen Handlungsmöglichkeiten usw. bestimmt bin.

Nur wird hier durch die so zahlreichen Aequivokationen des Seins, des Existierens die Frage leicht verwirrt. Meine Existenz als psychophysischer Naturgegenstand ist ganz etwas anderes als z. B. meine Existenz oder mein Sein als ethisches Subjekt. Hier werden ganz heterogene Systeme zusammengeworfen. Dieser Fehler tritt ganz vorzüglich in jener heillosen Verwirrung zutage, die er in dem Streit über die Existenz Gottes gestiftet hat.

Die wunderlichsten mutationes elenchi traten hier auf, indem man nämlich das Sein Gottes bald auf das Natursystem beziehen wollte, bald ihm metaphysischen Sinn zuerkannte, bald wieder eigentlich von seinem Gelten als religiöser Wertgegenstand sprach oder ihm gar nur das Gegenstand-Sein Gottes unterschob, wobei wieder unterschieden werden muss zwischen Gott als tatsächlichem Denkgegenstand der Menschen und Gott als abstrakt-logischem Gegenstand, d. h. als Glied des logischen Gegenstandssystems überhaupt.

Letzteres ist jenes schon mehrmals berührte, allumfassende System von unzähligen Dimensionen, in welchem jedem Gegenstande sein Platz gebührt, einerlei, ob Menschen ihn irgendwann gedacht haben oder je denken werden können. Alle übrigen denkbaren Systeme verschmelzen hier in ein übergeordnetes Ganzes, das sie zugleich begründet, alle irgend möglichen Relationen verweben sich in ihm durch und durch, und schaffen auf diese Art die logische Einheit alles dessen, was nur irgend logischen Sinn hat, so dass man schliesslich im Fortschreiten des logischen Denkens von jedem beliebigen Gegenstande zu jedem anderen hingelangen kann. Ob etwas in dieses System hineingehört, dürfte nie gefragt werden; die Frage selbst bezieht es in das System hinein und es lässt sich auch nur auf Grund der in diesem System herrschenden logischen Relationen auf irgendeine Frage Antwort geben. Sowohl jener allerallgemeinste Gegenstand, der nichts weiter in sich enthält, als dass er eben überhaupt „Gegenstand“ ist, als auch jener extremste Individualgegenstand, der nicht nur in bezug auf alle „Natur-

beziehungen", sondern sogar in bezug auf alle überhaupt möglichen Relationen bestimmt ist, sie alle haben ihren wohldeterminierten Platz im System der logischen Gegenstände.

3. Kapitel.

Das Argument der logischen Funktionen.

24. An dieser Stelle stellt sich uns eine Frage entgegen: sind alle Relationen, die sich in einem Schnittpunkt des logischen Gegenstandssystems treffen, von gleichem Wert, von gleicher logischer Dignität? Die Frage entspringt aus der Betrachtung der eben erwähnten allseitig bestimmten Individualgegenstände von selbst. Man frägt sich hier unwillkürlich, ob es denn wirklich zu diesem Apfel dazugehört, dass er eine Meile vom Rathaus entfernt liegt, oder dass er das Verlangen eines kleinen Kindes wachzurufen vermöchte. Oder ist er ein anderer Gegenstand, wenn das Kind ihn tatsächlich anblickt, und ein anderer, wenn dies nicht geschieht? All dies ist wohl kindisch oder mindestens „Scholastik". Aber es lässt sich nicht so leicht darüber hinwegkommen, es liegt darin wohl das Problem des Wesentlichen und Unwesentlichen enthalten. Nun ist für die Gattungsgegenstände das Wesentliche vom Unwesentlichen unschwer zu scheiden, wenn auch nicht recht scharf abzugrenzen; für die einmaligen, für die Individualgegenstände ist jedoch eine solche Scheidung schwer sinnvoll zu machen. Zum Apfel im allgemeinen gehört der Ort, wo er liegt, wohl nicht dazu, aber wenn dieser Apfel alle anderen Beziehungen unverändert beibehielte und bei demnach auch gleicher Zeitbestimmung an anderem Orte läge, dann wäre er eben nicht mehr d i e s e r Apfel. Der Ort allein ist also zwar nicht ausschlaggebend, in Verbindung mit der Zeitbestimmung ist er jedoch von entscheidender Wichtigkeit. Und wenn wir den Individualgegenstand in schon früher angedeuteter Weise noch extremer verstehen wollen, nämlich als zeitlich auf den Augenblick begrenzten Gegenstand, dann kann der zu anderer Zeit an anderem Orte liegende Apfel zwar

derselbe Apfel sein, ist aber dabei doch schon ein neuer Gegenstand.

Da jedoch, wie wir schon wissen, der Individualgegenstand in der allgemeinen Funktion schon enthalten sein muss, so wird wohl auch das hier für wichtig befundene Moment der speziellen Oertlichkeit in allgemeinerer Form auch beim „Apfel im allgemeinen" in Frage kommen. Tatsächlich kommt demselben Räumlichkeit überhaupt zu; fehlt diese, kann auch nicht von einem Apfel die Rede sein. Räumlichkeit ist also ein notwendiges Merkmal des Apfels, trotzdem muss es als höchst fraglich erscheinen, ob dasselbe auch wirklich zu jenen Merkmalen gerechnet werden soll, die dem Gegenstand „Apfel" seinen eigentlichen Sinn verleihen. Wir glauben hier auf den eigentlichen Sinn unserer am Eingang des Kapitels aufgeworfenen Frage gestossen zu sein. Sie bedeutet wohl folgendes: jede einzelne Beziehung ist dem Gegenstand unbedingt zugehörig, da ihr Fehlen schon eine andere Stelle im System der logischen Gegenstände determinieren würde, sie also zur Unterscheidung des Gegenstandes von seinen Nachbarn notwendig ist; trotzdem scheint den einzelnen Beziehungen nicht dieselbe logische Dignität zuzukommen, insofern nämlich die eine den eigentlichen Sinn des Gegenstandes mit konstituiert, während die andere dabei sozusagen nur mitläuft.

In solcher Form ist nun die Scheidung der Gegenstandselemente auch auf die Individualgegenstände anwendbar. Für sie ist, wie gesagt, jede noch so geringfügige Beziehung wichtig; jener erkenntnistheoretische Gott, der alle ihre unendlich vielen Bestimmungen wirklich aufzufassen vermöchte, würde keine einzige von ihnen vermissen wollen; trotzdem müsste auch er zugeben, dass nicht alle dem Gegenstande in gleicher Weise dienen, dass manche eine Veränderung erleiden könnten, ohne dass dabei der Sinn des Gegenstandes ernstlich in Mitleidenschaft gezogen würde. Dieser Apfel muss zwar in diesem Augenblick hier liegen, dass dies aber keinen Teil an seinem logischen Sinn hat, ist offenkundig.

Dieser Umstand ist für die Struktur des Gegenstandes von grosser Wichtigkeit, wenn wir auch vorläufig noch nicht imstande sind, den Grund aufzudecken, auf dem die Verschiedenheit der den einzelnen Bestimmungen zukommenden Bedeutung beruht. Es soll daher auch durchaus keine Erklärung sein,

sondern nichts weiter, als eine blosse Definition, wenn wir die unwesentlichen Relationen dadurch kennzeichnen, dass sich durch ihre Veränderung der Sinn des Gegenstandes nicht mit verändert. Es soll dadurch der in unserem Sinne verstandene Terminus der „wesentlichen Relation" von der leicht daran knüpfbaren Deutung geschützt werden, als bedeute er die dem Gegenstande notwendig zukommenden Relationen; streng genommen ist nämlich eben durch die Systematik aller logischen Gegenstände dem einzelnen Gegenstande j e d e seiner Relationen notwendig, ohne dass aber alle für ihn von gleicher Bedeutung wären.

Doch scheint auch diese Umschreibung des Unwesentlichen nicht recht eindeutig zu sein; scheint doch selbst der Sinn des Gegenstandes labil und fliessend zu sein. Für diesen Apfel hier ist es unwesentlich, dass ihn ein kleines Kind begehrt, handelt es sich jedoch um denselben Apfel, aber als jener Apfel betrachtet, den das Kind um jeden Preis haben möchte, so steht die Sache schon anders. Dies ist aber eben jetzt auch nicht mehr derselbe Gegenstand wie früher, wir haben es jetzt mit einem der ihm untergeordneten quasisubjektiven Gegenstände zu tun. Dadurch sind wir aber darauf aufmerksam geworden, dass durch die besondere Bezogenheit der quasisubjektiven Gegenstände auch eine Verschiebung des Wesentlichen stattfindet. Auch dies muss an dieser Stelle noch besonders herausgearbeitet werden und dadurch wird sich dann auch das am Anfang unserer Arbeit nicht ganz einwandfrei dargestellte Verhältnis der beiden Gegenstandsschichten noch besser klären.

25. Zu diesem Zweck wollen wir die nun besprochenen Verhältnisse in unsere Darstellung des logischen Gegenstandes als Funktion seiner Relationen einordnen. In der Terminologie dieser Darstellungsweise lassen sich die letzten Ergebnisse so ausdrücken, dass wir den Gegenstand als Funktion seiner wesentlichen Relationen ansehen, während er von den unwesentlichen nicht abhängt. Dies bedeutet, dass die wesentlichen Relationen (obwohl sie selbst Funktionen sind und daher selbst Variable haben), als V a r i a b l e gelten, mit deren Veränderung sich auch der Wert bzw. Sinn des Funktionsgegenstandes verändert, während die unwesentlichen Bestimmungen als relative K o n s t a n t e n anzusehen sind, indem nämlich ihre Veränderungen für die Funktion irrelevant stnd. Auch diese Be-

ziehungen sind jedoch in das Argument aufzunehmen, auch sie gehören in den Rechnungsansatz hinein. Will man den genauen Ort des Gegenstandes im System bestimmen, so muss man auch sie in Rechnung ziehen; auf den eigentlichen Sinn desselben ist jedoch ihre Veränderung ohne Einfluss, sowie auch die mathematische Funktion durch Hinzufügen eines konstanten Gliedes ihre Bedeutung nicht wechselt.

Diese Konstanten sind vor allem jene Beziehungen, die man für gewöhnlich als zufällige zu bezeichnen pflegt, sie sind jedoch nur in bezug auf den betreffenden Gegenstand zufällig, wobei „zufällig" eigentlich nur eine Umschreibung des Unwesentlichen ist. Wir werden das Wort „zufällig" am besten ganz vermeiden, da es einen Beigeschmack von Willkürlichkeit hat, im Gesamtsystem der logischen Gegenstände aber alles begründet sein soll; wo wir seiner doch bedürfen würden, wird sich der weniger belastete Ausdruck „kontingent" besser empfehlen.

So ist es für eine Sonnenfinsternis völlig kontingent, ob sie jemand und wer sie beobachtet hat und nur in quasisubjektiver Bezogenheit, z. B. für die Geschichte der Astronomie kann dies in den Vordergrund treten. Für die quasisubjektiven Gegenstände ist es gerade charakteristisch, dass manche unwesentliche Bestimmung jetzt in den Hauptteil des Arguments gelangt; bedeutend wichtiger jedoch ist die entgegengesetzte Verschiebung: der grösste Teil der Variabeln wird hier als Konstanten betrachtet. Aus der Fülle der verschiedenartigen Beziehungen hebt sich eine Gruppe heraus, alles übrige tritt in das Dunkel zurück und scheidet dadurch aus der Konkurrenz um die Herrschaft im Gegenstande aus; so ist dann die gesteigerte Wichtigkeit der wenigen zurückbleibenden begreiflich. Psychologisch werden die nebensächlichen Bestimmungen überhaupt nicht mitgedacht, logisch können sie nicht verschwinden, im quasisubjektiven Gebilde hat sich jedoch der Sinn des Gegenstandes so verschoben, dass er von ihnen nicht mehr abhängig ist. Sie müssen also nun als Konstanten betrachtet werden, ebenso wie dies der Mathematiker mit manchen Variabeln tut, wenn er seine Funktion z. B. nur in bezug auf eine ihrer Variabeln untersuchen will. Kant wäre ohne Kleinhirn nicht das, was wir unter Kant verstehen, sondern eine Missgeburt, trotzdem denkt niemand, wenn er von Kant spricht, an sein Klein-

hirn. Dieses ist also durchaus nicht irrelevant, ist aber ad hoc als Konstante behandelt, was der Arzt, der vielleicht Kants Leiche seziert hätte, kaum getan hätte. Ebenso wird z. B. auch bei der Winkelsumme des Dreiecks die Voraussetzung der euklidischen Geometrie selten besonders hervorgehoben.

In diesem Sinne sind auch unsere früheren Ausführungen über das Verhältnis der quasisubjektiven und der Begriffsgegenstände zu berichtigen. Denn es hat dort, wo wir zum erstenmal darüber handelten, so scheinen können, als beruhe der Unterschied bloss auf dem kleineren oder grösseren Reichtum an Bestimmungen; es schien, als ob man zu den quasisubjektiven Gegenständen einfach durch Fortlassen einzelner Beziehungen hinabstiege, ja wir glaubten sogar, auf diese Weise jene einfachsten Gegenstände in der quasisubjektiven Schicht antreffen zu können. Aber in dieser Fassung war dies falsch. Denn es lässt sich zwar durch quasisubjektive Wendung ein Gebilde erreichen, das jenen einfachsten Gegenständen an Sinn ziemlich gleichkommt, doch ist es denselben logisch durchaus nicht gleichwertig.

In Wahrheit gilt für die quasisubjektiven Gegenstände nicht ein Weniger an Bestimmungen, sondern nur ein Zurückschieben gewisser Variabeln, ein Zurückschieben, das seine ganz bestimmte logische Bedeutung hat und im übrigen natürlich den im Vordergrund bleibenden Relationen zugute kommt, ohne jedoch die Konstanten gänzlich zu vernichten. Wir müssen also unsere erste Darstellung in diesem Sinne berichtigen, und zu diesem Zwecke wird es vorteilhaft sein, nicht nochmals den quasisubjektiven Gegenstand mit dem ihm übergeordneten zu vergleichen, sondern statt dessen jetzt sein Verhältnis zu dem ihm an Sinn beinahe ganz gleichkommenden Begriffsgegenstande zu untersuchen.

26. Ich sprach damals von meinem Freunde, dem Ingenieur. Ich betrachtete ihn dann besonders als meinen Freund. Sein Beruf ging damit nicht verloren, er wurde aber in den Hintergrund zurückgeschoben und alle Beziehungen, die damit in Verbindung stehen, wurden als Konstanten betrachtet. Mein Freund Müller müsste nicht Ingenieur sein, er könnte einen anderen Beruf haben, er brauchte sogar überhaupt keinen Beruf zu haben, alles dies kommt beim quasisubjektiven Gegenstand gar nicht in Betracht, er wird nur als Funktion von mir und seinen Beziehungen

zu mir behandelt, obwohl ihm, eben durch den höheren Gegenstand, in dessen System er hineingehört, auch jene anderen und noch viel mehr Beziehungen zukommen. Ich könnte nun weiterhin auch die Beziehungen, die zu seinem Namen und schliesslich selbst die, die zu seiner speziellen Person führen, als Konstanten betrachten und ihn nicht mehr als diesen meinen Freund Müller, sondern nur als meinen Freund überhaupt betrachten. Und damit, könnte man meinen, seien wir hier zu den ganz allgemeinen Begriffsgegenständen gelangt, es scheint, als habe ich hier den Begriff: „mein Freund" erreicht. Aber eben dies ist jener Irrtum, auf den wir hier aufmerksam machen wollen.

„Mein Freund" als Begriff ist ein Gegenstand, der mit mir in bestimmtem Verhältnisse steht, für den demzufolge gewisse Lebensmöglichkeiten mit bestimmten Folgen verbunden sind, und damit Schluss. Er enthält als Allgemeingegenstand schon die allgemeinen Schemata für die möglichen Spezialisierungen, aber alle jene unzähligen speziellen Relationen, die in den quasisubjektiven Gegenstand mit hineingehören und die nur als Konstanten betrachtet wurden, durch eine Verschiebung des Wesentlichen jedoch allenfalls wieder als Variable fungieren könnten, sind nicht in ihm enthalten. Einige Formeln können dies kürzer und klarer ausdrücken; dabei sollen die lateinischen Buchstaben des Arguments die Variabeln bedeuten, während wir diese letzteren, sobald sie als Konstanten betrachtet werden sollen, mit den entsprechenden griechischen Buchstaben bezeichnen wollen. Danach wäre dann jener übergeordnete Begriffsgegenstand: mein Freund Müller, der Ingenieur, blond, wohlhabend, kurz allseitig bestimmt, eine Funktion f (a, b, c, d, e, ... z); der quasisubjektive Gegenstand, nämlich derselbe, aber nur als „mein Freund" betrachtet, wäre f (a, b, c, δ, ε . . . . . ω), endlich der Begriff „mein Freund", wäre f (a, b, c). Die speziellen Bestimmungen, die dort in den Hintergrund geschoben sind, fehlen hier ganz, dadurch erreicht eben der Begriff, besonders wenn er, wie die meisten wissenschaftlichen Begriffe, überdies nur aus wenigen Relationen besteht, seine Deutlichkeit und Bestimmtheit.

Eine Bemerkung erübrigt noch. Vorher hatten wir von Begriffsgegenständen gesprochen, die doch selbst Konstanten hatten; hätten wir diese nicht als blosse quasisubjektive Wendungen jener Gegenstände ansehen müssen, für die auch jene

Bestimmungen als Variable gelten? Gegen diesen Einwand müssen wir daran erinnern, dass ebenso, wie alle übrigen, auch derjenige Gegenstand, den wir mit dem Namen „Begriffsgegenstand" belegt hatten, selbst ein f l i e s s e n d e r Gegenstand ist; d. h. dass wir in ihm nichts Starres sehen dürfen, sondern dass er eben seinen Charakter seiner Beziehung zu den übrigen Gegenständen verdankt. Derselbe Gegenstand, der nach oben hin schon als quasisubjektiv umgeformt erscheint, liefert nach unten zu selbst den „höheren" Begriffsgegenstand. Bloss die Endpunkte sind nur in eine Gruppe einzureihen, diejenigen Gegenstände nämlich, die keine Konstanten haben, sind, sei nun die Zahl ihrer Variabeln gross oder klein, sicherlich nur Begriffsgegenstände und weiterhin können jenen Gegenständen, deren Argument nur eine Variable enthält, ob nun ausser ihr noch Konstanten vorkommen oder nicht, keine quasisubjektiven Gegenstände untergeordnet sein.

Auch der Begriff „mein Freund" lässt sich (z. B. in einem Urteil) noch weiterhin quasisubjektiv fassen, indem z. B. die Beziehung zu mir als Konstante betrachtet und nur seine Freundschaft, ohne Ansicht der Person in Rechnung gezogen wird. Jene einfachsten Gegenstände aber vom Typus f(a) sind selbst Begriffsgegenstände und können auch keine quasisubjektive Umformung erfahren. Darum war es auch damals, zu Beginn des zweiten Kapitels nicht richtig, jene einfachsten Gegenstände als quasisubjektiv zu verstehen. Wir haben dies schon seither berichtigt. Das heisst, die Gegenstände damals waren eigentlich doch quasisubjektiv, nur waren sie eben die einfachsten nicht, und wir konnten zu letzteren nur durch Vernachlässigung der Konstanten gelangen. Dies war aber auf andere Weise auch nicht recht zu erreichen. Denn jene einfachsten Gegenstände sind nicht nur psychologisch unmöglich, sondern auch abstraktlogisch. Ist doch auch jener einfachste Gegenstand in das Relationsnetz des Gegenstandssystems verwoben und daher mit unzähligen Punkten in Beziehung stehend. Alle seine Beziehungen, mit Ausnahme einer einzigen, werden aber quasisubjektiv als Konstanten betrachtet. Wirklich einfachste Gegenstände, die tatsächlich nur auf einer einzigen Relation beruhen, gibt es nur für die Logik, als „Idee".

Es ist gewiss nicht kindische Freude an logischen Spitzfindigkeiten, die uns zu dieser allzu minutiösen Herausarbeitung

der beiden Gegenstandsschichten gedrängt hat. Nur durch diese Unterscheidung lässt sich gewissen wichtigen Gegenstandsbeziehungen gerecht werden. Dass ein Gegenstand einen „höheren" meint, an seiner Statt steht, ist logisch von hoher Bedeutung und muss sich daher in seiner Struktur äussern. Und welch wichtige Rolle diese Betrachtungsweise in der Theorie des Urteils spielen würde, haben wir schon einmal kurz angedeutet. Für uns ist aber die genaue Kenntnis dieser Verhältnisse an dieser Stelle deshalb von besonderem Nutzen, weil wir uns nun erst an die Lösung des Aequivalenzproblems heranwagen können. Bei der Untersuchung dieses Problems wird sich herausstellen, dass eine Verwischung der herausgearbeiteten Grenzen auch jede Klarlegung der Aequivalenz unmöglich machen würde, dass dieselbe dadurch zu einer gänzlich unverständlichen Relation gestempelt würde; ja, wir werden sogar auf diesem Wege eine dritte Gegenstandsschicht aufdecken, der wir dann im logischen System die führende Rolle zuerkennen werden müssen.

27. Bevor wir uns jedoch diesen Untersuchungen zuwenden, müssen wir erst in bezug auf die uns schon bekannten logischen Gegenstände überhaupt eine bisher nicht berührte Frage behandeln, nämlich: welche Rolle den der Relationstheorie wohlbekannten n e g a t i v e n Relationen im Argument der logischen Gegenstände zukommt, inwiefern sie als Variable den Gegenstand bestimmen, oder aber als Konstanten ohne entscheidenden Wert für ihn sind.

Die negative Relation ist nicht mit der Negation der Relation identisch. Letztere ist eine Beurteilung der Relation, in welcher demnach diese selbst wieder als Relationsglied fungiert. Sie leugnet die Gültigkeit der Relation und lässt es für ihren Teil ganz unentschieden, ob die Relata durch eine andere Relation verknüpft sind oder aber durch gar keine, d. h. völlig isoliert und unbeziehbar sind. Genau genommen, ist dies ja natürlich unmöglich, indem „unbeziehbar" ja eben schon selbst eine Relation zwischen den Relatis ist, aber dieser Einwand enthält eben schon die Voraussetzung, dass es auch selbstständige negative Relationen gibt. Dass jede negative Relation den Grund zur Negation der entsprechenden positiven abgibt, tut auch nichts zur Sache; ebenso gibt jede positive Stoff zur Negation der entsprechenden negativen

Relation und aller mit ihr selbst unvereinbaren positiven Beziehungen. So ist also die negative Relation nicht bloss als Destruktion einer anderen anzusehen, sondern ist selbst eine Verknüpfung ihrer Glieder, eine besondere Relation.

Dies folgt eigentlich schon aus der Einheit des Gegenstandssystems, dieselbe erlaubt keine isolierten Gegenstände, jeder Gegenstand muss mit allen übrigen in Beziehung stehen; und wenn diese Beziehung nichts weiter ist, als die Getrenntheit, so ist auch durch diese Getrenntheit die Verbindung hergestellt und damit für den betreffenden Gegenstand wenigstens die logische Denkmöglichkeit gegeben.

Auf solche Art erhält z. B. auch das Absolute seine Stelle im Gegenstandssystem. Das Absolute soll ja zu nichts in Beziehung stehen; streng genommen wäre es denn auch undenkbar, da denken beziehen heisst. Tatsächlich ist es auch nur „Idee", aber diese Idee kann eben nur dadurch selbst zum Gegenstand werden, dass das Absolute in das Gegenstandssystem einbezogen wird, und zwar durch die Relation, dass es nicht in Relation steht.

Durch dieses Beispiel ist nun auch schon die Frage, ob die negativen Relationen für den Gegenstand wesentlich sein können, im positiven Sinn entschieden. Vorläufig freilich erst für Gegenstände, die man selbst negative Gegenstände nennen könnte. Das Absolute, der Nichteuropäer, das Vakuum sind passende Beispiele für dieselben, doch gehört vor allem die grosse Masse der negativen Urteilsgehalte hierher, die ja doch auch logische Gegenstände sind.

Dasselbe ist jedoch auch für manche positiven Gegenstände unbestreitbar, die ihren vollen Sinn streng genommen nur durch die Unterscheidung von ihrem Gegensatze erhalten. So ist „verschieden" zwar ein durchaus positiver Relationsgegenstand, erhält aber doch einen entschiedenen Oberton durch seine Beziehung zu gleich; so ist das andere n i c h t das eine, das Ganze steht in Beziehung zu mindestens hypothetischen Teilen, das Chaos zur möglichen Ordnung. Schon der Nichteuropäer war eigentlich ein positives Beispiel, indem er doch eine bestimmt begrenzte Gruppe von Menschen bedeuten soll.

Es darf aber nicht unbeachtet gelassen werden, dass zuweilen die negative Relation selbst bloss eine verkappte positive ist und nur in negativer Form eingekleidet erscheint. Das nun-

mehr schon zum Schulbeispiel gewordene „Land ohne Berge" ist bloss ein ebenes Land.*) Dass jedoch auch hier die negative und die positive Form nicht gleichwertig sind, dass durchaus nicht etwa bloss ein Unterschied in der sprachlichen Erscheinung vorliegt, darauf braucht wohl nach den vorausgegangenen Erörterungen nur mehr kurz hingewiesen zu werden. Ein Land ohne Berge ist wohl ein ebenes Land, aber in bezug auf den Gegenstand Berg betrachtet, also doch ein besonderer quasisubjektiver Gegenstand. Alle Vor- und Nachteile, die einer solchen quasisubjektiven Betonung eigen sind, bestehen auch für diese negative Wendung, und die besondere Rolle des quasisubjektiven Gegenstandes im Urteil erhält hier noch ihre eigene Bedeutung für die Lehre vom negativen Urteil.

Schliesslich wird man übrigens auch für die Ebene, ebenso wie früher für das Chaos und die Verschiedenheit, zugeben müssen, dass es für sie wesentlich ist, keine Berge zu haben. Damit soll jedoch keineswegs behauptet werden, dass die negativen Bestimmungen immer wesentlich seien. Im Gegenteil, dies ist nur für die kleine Minderheit richtig. Nicht nur, dass durchaus kein Grund vorliegt, warum den negativen Relationen grössere logische Dignität zukommen sollte als den positiven; wir werden im Gegenteil leicht einsehen, dass die meisten von ihnen recht unwichtig, ja geradezu trivial sind, wenn wir bedenken, dass jede positive Relation von mehreren, eigentlich sogar von unzähligen negativen Relationen begleitet wird. Was immer von einem Gegenstande richtig ist, es folgt daraus, dass alles damit Widersprechende falsch ist. Kenne ich einen Gegenstand innerhalb einer Reihe und seine Nachbarglieder, so weiss ich, dass er zu allen übrigen Reihengliedern nicht in Nachbarschaft steht.

Alle diese negativen Relationen mögen allenfalls trivial und uninteressant sein, der Umstand jedoch, dass sie aus den entsprechenden positiven auszurechnen sind, ist nicht ohne jegliche Bedeutung. Wir sind hier wieder auf jene Beziehungen gestossen, die zwischen den Relationen selbst bestehen und durch die eigentlich erst das S y s t e m konstituiert wird. Nur wo ein solcher Systemzusammenhang besteht, und sei er noch

*) Noch extremer träte der positive Sinn des negativ bestimmten Gegenstandes in der Fassung: „Land ohne Unebenheiten" zutage.

so primitiv, nur dort ist ein Berechnen der einen Relation aus der anderen möglich; daraus, dass mein Freund Müller blond ist, weiss niemand, dass er nicht Referendar ist. Wo jedoch ein solches System vorliegt, da lassen sich auch positive Relationen berechnen, und so haben die negativen Relationen auch hier nichts völlig Fremdartiges zutage gefördert, bloss dass bei ihnen ihre Abhängigkeit von anderen Relationen ganz besonders in die Augen sprang.

Es ist also die Kenntnis der all den Relationen übergeordneten, höheren Relationen, letzter Linie die Kenntnis des im betreffenden System herrschenden, dasselbe eigentlich konstituierenden Gesetzes, die das Umrechnen der Relationen ermöglicht. Und so sind die für die negativen Relationen besprochenen Verhältnisse nur eine Folge von alldem, was wir über die im System stehenden Gegenstände im folgenden noch sagen wollen. Wir haben es hier, um einmal vorzugreifen, nur mit einem speziellen Fall von Gegenstandsäquivalenz zu tun, die ja auch nur aus der Tatsache des Systems verständlich wird. Diese Aequivalenz auf ihre logische Bedeutung hin zu untersuchen und auf diese Weise in die Struktur des Systems einzudringen, soll denn auch nun unser nächster Schritt anstreben.

4. Kapitel.

Das Problem der Aequivalenz.

28. Aequivalent nennen wir jene Gegenstände, deren Gebiet (oder Umfang) zusammenfällt, wobei unter Gebiet die Gesamtheit aller Erfüllungspunkte der Gegenstandsfunktion verstanden werden soll. Diese Erklärung kann jedoch höchstens zur ersten Einführung dienen, denn es kann nicht angehen, dass man einen Gegenstand durch sein Gebiet bestimmt. Ohne uns auf die Streitfrage der Inhaltslogik und Umfangslogik des näheren einzulassen, ohne letzterer besonders ihren praktischen, rechnerischen Wert absprechen zu wollen, so müssen wir doch ein für allemal feststellen, dass eine Logik, für die alle nicht be-

stehenden Gegenstände zusammenfallen, für die also die Gegenstände: „mein Bruder, der General“ und „das runde Viereck“ gleichwertig sind, weil mein Bruder nicht General ist und es keine runden Vierecke gibt, für uns von keinem Nutzen sein kann. Diese letzterwähnten Gegenstände müssen daher auch aus unserer einleitenden Bemerkung über die Aeqivalenz ausgenommen werden, wir wollen in ihnen nicht äquivalente Gegenstände sehen, doch muss ihnen später ohnedies ein besonderes Kapitel als Besprechung der sogenannten „unmöglichen Gegenstände“ gewidmet werden.

Wir wollen deshalb hinzusetzen, dass jede wesentliche Bestimmung eines Gegenstandes auch für seinen äquivalenten Gegenstand wahr sein muss. Dass durch diesen Zusatz die Aequivalenz aller nicht bestehenden Gegenstände ausgeschlossen wird, muss an betreffender Stelle durch eine Auseinandersetzung mit der Umfangslogik erklärt werden, dadurch aber, dass wir uns dabei auf die wesentlichen Bestimmungen beschränken, wollen wir die „intentionalen Funktionen“ Russells und Whiteheads*) umgehen. Unsere Formulierung ist zwar in dieser Form nicht ganz klar, doch ist sie noch die beste, die uns im Moment zur Verfügung steht, und sie wird durch die allernächsten Ausführungen noch klarer verständlich werden.

Aequivalente Gegenstände sind demnach z. B. der Ingenieur Müller und mein Freund Müller, oder das gleichseitige Dreieck und das gleichwinklige Dreieck. Was immer vom Ingenieur Müller wahr ist, ist auch von meinem Freund Müller wahr. Diese Gegenstände sind also äquivalent, sie sind aber beileibe nicht identisch. Wir können uns als Beweis der schon benützten Methode bedienen und aufmerksam machen, dass Urteile wie: „der Ingenieur Müller ist mein Freund“, oder „das gleichseitige Dreieck hat gleiche Winkel“ nichts weniger als triviale Tautologien sind. Aber auch die obenerwähnten „intentionalen Funktionen“ zeugen gegen die Identität der beiden Gegenstände. Dass es Fälle gibt, wo diese nicht vertauschbar sind, beweist, dass wir es mit verschiedenerlei zu tun haben. Ich kann etwa richtig sagen: „mein kleiner Sohn hat heute zum erstenmal vom gleichseitigen Dreieck gelernt“, ohne dass dies für das gleichwinklige wahr wäre, von diesem hat er vielleicht noch gar keine Ahnung.

*) Principia Mathematica. Bd. I, S. 76.

Dies eben ist eine „intentionale Funktion", zugleich freilich eine völlig unwesentliche Relation des gleichseitigen Dreiecks.

Jeder Gegenstand ist nur mit sich selbst identisch. So selbstverständlich dies ist, so bedarf es doch neuerdings der Betonung, angesichts der häufigen Missverständnisse, die teilweise in gewissen psychologistischen Verirrungen, teilweise aber in der Verwechslung von Aequivalenz und Identität ihren Ursprung haben. Zwei Gegenstände, die identisch wären, wären eben nicht mehr zwei, sondern nur ein Gegenstand. Es kann vorkommen, dass derselbe Gegenstand bloss durch verschiedene Wörter benannt wird; hier besteht dann tatsächlich Identität, sofern wir nämlich die Benennung des Gegenstandes überhaupt nicht zum Gegenstande dazurechnen. Darum kann man auch selbst intentionale Funktionen unbeschadet ihrer Richtigkeit in fremde Sprachen übersetzen.

29. Auch die zu demselben höheren Gegenstande gehörigen quasisubjektiven Gegenstände sind nicht identisch, sie sind aber äquivalent. Der Ingenieur Müller ist zwar mein Freund, aber der Gegenstand „Ingenieur Müller" ist mit „meinem Freund Müller" nicht identisch, die Geburtsstadt Leibniz' nicht mit derjenigen Wagners. Dies kommt auch in unseren Formeln zum Ausdruck. Wenn wir im Gegensatz zu Russell die Identität, ebenso wie in der Mathematik, mit drei wagerechten Strichen bezeichnen, so haben wir: $f(a, b, c, \delta, \varepsilon,) \equiv\!\equiv f(\alpha, \beta, c, d, e)$. Eine Funktion, die von den Variabeln a, b, c abhängt, kann nicht mit einer solchen identisch sein, für die die Variabeln c, d, e massgebend sind.

Dagegen sind diese Gegenstände, wie gesagt, äquivalent. Wir haben für die äquivalenten Gegenstände oben verlangt, dass sie in allen wesentlichen Relationen vertauschbar seien. Für die quasisubjektiven Gegenstände ergibt sich dies aus ihrem Verhältnis zu dem ihnen übergeordneten, gemeinsamen Begriffsgegenstand. Die wesentliche Bestimmung des Gegenstandes steht in dem Argument als Variable; dieselbe sei z. B. b. Nun müssen aber die Variabeln auch im Argument des höheren Gegenstandes enthalten sein, derselbe enthält nur ausserdem statt der Konstanten noch weitere Variabeln; demnach ist die in Frage stehende Bestimmung b für den höheren Gegenstand auch zutreffend. Nun ist aber das Argument jenes zweiten quasisubjektiven Gegenstandes nichts weiter als das umgeformte

Argument des übergeordneten Gegenstandes; auch hier findet sich also b vor, wenn auch in der Form des Buchstaben β, zum Zeichen seiner diesmaligen Unwichtigkeit; b hat demnach für diesen jetzigen Gegenstand zwar keine besondere Bedeutung, ist aber doch samt allen seinen Konsequenzen auch für ihn zutreffend. Dass mein Freund Müller mit mir bekannt ist, ist evident; ich kann dies jedoch auch vom Ingenieur Müller aussagen, zwar nicht auf Grund seines Namens und Berufes, also auf Grund der Variabeln c, d, e, aber infolge der Bestimmung β, kraft welcher er dem höheren Gegenstand zugehört, nämlich jener Person, die in beiden Fällen „gemeint" wird.

Wir können also für die zusammengehörigen quasisubjektiven Gegenstände im allgemeinen die Aequivalenzformel: $f(a, b, c, \delta, \varepsilon) = f(\alpha, \beta, c, d, e)$ aufstellen. Die Benützung des Gleichheitszeichens zum Ausdruck der Aequivalenz ist auch bei anderen Autoren üblich,*) stimmt aber übrigens auch mit seiner Rolle innerhalb der Mathematik überein, da auch die beiden Seiten der mathematischen Gleichung logisch äquivalente Gegenstände sind.

Dass unsere Aequivalenzgleichung für die intentionalen Funktionen nicht gültig ist, ist nunmehr leicht verständlich zu machen. Die sogenannten intentionalen Funktionen drücken nämlich Beziehungen aus, welche gar nicht im Argument des betreffenden quasisubjektiven Gegenstandes vorkommen. Es kann zwar auch als eine der unzähligen „kontingenten" Relationen des gleichseitigen Dreiecks angesehen werden, dass mein Sohn darüber gelernt hat, aber diese kontingente Relation ist nicht die intentionale Funktion. Diese ist, wie gesagt, nicht im Argument des quasisubjektiven Gegenstandes enthalten, sondern im Gegenteil: der quasisubjektive Gegenstand steht in ihrem Argument. Die intentionale Funktion ist also die Funktion einer Funktion.**)

---

*) Die abweichende Rolle des Gleichheitszeichens bei Whitehead und Russell entspringt ihrer durch die Umfangslogik bedingten abweichenden Auffassnng von der Identität. Die meisten ihrer Formeln könnten wir formell unverändert anerkennen, nur dass was bei ihnen Identität heisst, bei uns als Aequivalenz gedeutet werden müsste. Vgl. auch ihre Definition der Identität (No. *13·01); sie deckt sich mit unserer Formulierung der Aequivalenz.

**) Auch Whitehead und Russell kennen natürlich keine intentionalen Funktionen ersten Grades.

Im Argument dieser höheren Funktion steht aber nun unser quasisubjektive Gegenstand in seiner ganz speziellen Fassung, mit der ganz bestimmten Ordnung seines Arguments, die Variabeln als Variable, die Konstanten als Konstanten verstanden. Man könnte deshalb schärfer sagen: die intentionale Funktion ist nicht nur Funktion des quasisubjektiven Gegenstandes, sondern auch Funktion der O r d n u n g seines Arguments. Diese verändert sich aber sogleich beim Uebergang zum höheren oder zum äquivalenten Gegenstand und darum gilt auch die intentionale Funktion für dieselben nicht. Ich kann z. B. über Leibniz' Vaterstadt genau Bescheid wissen, ohne auch nur eine Ahnung zu haben, wo Wagner geboren ist. Es besteht zwar auch hier eine Relation zwischen der Stadt Leipzig und mir, aber Leipzig fungiert hier ausschliesslich als Leibniz' Vaterstadt, mit dem speziellen Aufbau des betreffenden Gegenstandes. Und der Apfel, den das Kind in unserem früheren Beispiele begehrte, war dieser Apfel nicht mit allen seinen Eigenschaften, sondern nur in jener Form, in der er sich dem Kinde darbot. Das Begehren des Kindes war Funktion dessen, dass der Apfel hier vor seinen Augen lag, rotbackig war usw., es war aber z. B. nicht Funktion seiner Wurmstichigkeit.

In dem Moment jedoch, in welchem ich die intentionale Relation nicht auf diese Weise deute, sondern geneigt bin, auch sie als einfaches Argumentsglied aufzufassen und nicht als Funktion der jeweilig bestimmten Gegenstandsstruktur, so schwindet auch sogleich ihre bevorzugte Rolle. Nun heisst es, das Kind begehre den Apfel; dies soll aber nun nicht mehr als eine Bestimmung des Kindes und seiner Wünsche, also als Argument zum Kinde gelten, sondern soll eine kontingente Eigenschaft des hier liegenden Apfels sein. Damit stellt sie sich aber mit seinen übrigen Relationen auf völlig gleiche Stufe und man kann daher nun mit vollem Recht sagen, dass der wurmstichige Apfel vom Kinde begehrt wird, obwohl doch dem Kinde nicht eingefallen ist, einen wurmstichigen Apfel zu begehren.

Auf diese Weise zeigt sich der Januskopf dieser Funktionen auch im praktischen Gebrauch. Es ist klar, dass sich auch von hier für die Urteilslehre interessante Perspektiven öffnen.

30. Alldies gilt aber nicht nur für die quasisubjektiven Gegenstände; wir brauchen unsere Beispiele nur ein wenig anders zu deuten, um zu erkennen, dass dieselben Verhältnisse

auch für die Aequivalenz der Begriffsgegenstände gelten. Auch die Begriffsgegenstände „gleichseitiges Dreieck“ und „gleichwinkliges Dreieck“ sind äquivalent. Man verstehe diese Gegenstände also jetzt nicht in quasisubjektivem Sinne; es handelt sich jetzt nicht um das gleichseitige und natürlich zugleich auch gleichwinklige Dreieck, diesmal aber nur in bezug auf seine Seiten betrachtet; nein, wir sprechen jetzt von dem relativ einfachen, wenig determinierten Begriffsgegenstand: „ein Dreieck, dessen Seiten gleich sind.“ Dass ein solches Dreieck auch gleiche Winkel hat, ist auf dieser Stufe gar nicht selbstverständlich, hängt dies doch von den Kongruenzaxiomen ab. Selbstverständlichkeit erhält dies erst im System der für „isogene“ (Delboeuf) Räume gültigen Geometrien, d. h. für jenes Dreieck, das in dieses System einbezogen ist, für das die Gesetze dieses Systems Voraussetzung sind und das daher an den unzähligen Relationen des Systems Teil hat. Was wir aber jetzt im Auge haben, sind im Gegenteil noch vor jedem System stehende, inhalts- und beziehungsarme Gegenstände; sind wir ja doch erst jetzt mit dem Aufbauen des Systems überhaupt beschäftigt. Dass solche inhaltsarmen Gegenstände bis hinunter zu den allereinfachsten vollwertige Gegenstände sind, wurde schon oben besprochen, und ebendort ordneten wir dieselben auch dem Typus der Begriffsgegenstände zu.

Für diese Gegenstände nun gilt alles, Wort für Wort, was wir für die Aequivalenz feststellten, selbst in bezug auf die intentionalen Funktionen zeigt sich natürlich kein Unterschied. Und darum müsste sich auch hier ein höherer Bezugspunkt, ein Gegenstand finden lassen, der dieser Aequivalenz zugrunde liegt. In der Tat lässt sich ein solcher leicht konstruieren, der die Merkmale der beiden Gegenstände in sich vereinigt; man könnte ihn etwa bei unserem Beispiel als „gleichseitiges, gleichwinkliges Dreieck“ bezeichnen. Aber es ist nicht das, was wir suchen. Dieses gleichseitige, gleichwinklige Dreieck ist ein Begriffsgegenstand, wie die anderen, nur dass er eben mehr Merkmale besitzt, nämlich die der beiden äquivalenten Gegenstände zusammengenommen. Damit ist nichts gewonnen. Der gesuchte Gegenstand muss von höherer logischer Dignität sein, wenn er uns nützen soll. Denn sonst könnte ich z. B. auf Grund des Begriffes eines gleichseitigen, schwarzen Dreiecks die Aequivalenz des gleichseitigen und des schwarzen Dreiecks

behaupten. Der höhere Gegenstand, auf den die äquivalenten Begriffsgegenstände hinweisen, kann daher nicht eine blosse Verknüpfung gewisser Relationen sein, sondern muss tatsächlich eine besondere Einheit darstellen, in der die notwendige Verknüpfung der äquivalenten Gegenstände begründet liegt.

Wir dürfen uns nicht selbst missverstehen. Nicht die Analogie der quasisubjektiven Gegenstände lässt uns eine weitere, noch höhere Gegenstandsschicht fordern. Die quasisubjektiven Gegenstände sind in der höheren Schicht der Begriffsgegenstände verknüpft, letztere könnten sich jedoch recht wohl wiederum in weiteren Begriffsgegenständen vereinigen. „Begriffsgegenstand" ist ja, wie jeder andere Gegenstand, selbst auch „fliessender" Begriff und könnte zu sehr verschiedenartigen Gegenständen in der ihm spezifischen Relation stehen. Die Notwendigkeit eines Verknüpfungsgegenstandes zeugt also an sich noch nicht dafür, dass wir hier auf eine neue, dritte Gegenstandsschicht gestossen sind.

Die Berechtigung dieser Vermutung liegt vielmehr darin, dass die für die quasisubjektiven Gegenstände gelieferte Begründung der Aequivalenz in bezug auf die Begriffsgegenstände gänzlich versagt. Während dort infolge des zwar verschieden geformten, im Grunde aber gemeinsamen Arguments die Aequivalenz eigentlich selbstverständlich war, ist es nun durchaus nicht einzusehen, warum zwei Gegenstände von ganz verschiedenen Eigenschaften vertauschbar sein sollen. Und wenn wir nun nach Gegenständen forschen, die auch das zu begründen vermögen, so erteilen wir dadurch diesen Gegenständen schon im vorhinein eine besonders hohe logische Dignität.

31. Der Weg, der zu diesen Gegenständen führt, hat sich uns im vorhergegangenen schon mehrmals gewiesen. Die Begründung der Aequivalenz und weiterhin auch der sonstigen regelmässigen Gegenstandsverknüpfungen liegt im S y s t e m. Ausserhalb desselben kann ich den Begriff des ungleichwinkligen, gleichseitigen Dreiecks (z. B. zum Zwecke einer Problemstellung), oder den des schwarzen, gleichseitigen Dreiecks mit Fug und Recht bilden. Im Prinzip genommen kann sich jede Relation mit jeder anderen in einem Schnittpunkte treffen.*) Im

*) Dass gewisse Relationsverbindungen ab ovo unsinnig sind, hängt damit zusammen, dass die sinnvollen Gegenstände schon an sich ein System bilden.

System der isogenen Raumlehre aber wird die Verknüpfung der Gleichseitigkeit des Dreiecks mit der Gleichwinkligkeit notwendig, innerhalb des Systems ist sie gefordert, während die schwarze Farbe in keiner solchen systematischen, d. h. gesetzlichen Verknüpfung mit ihr steht, im Gegenteil, aus dem System der reinen Geoetrie sogar verbannt ist.

Innerhalb des Systems stellt sich also die Sachlage dermassen dar, dass die beiden Begriffsgegenstände, das gleichseitige Dreieck und das gleichwinklige Dreieck, auf einen gemeinsamen Systemgegenstand hinweisen. Es scheint so, als ob hier in einer höheren Schicht ein höherer Dreiecksgegenstand wäre, zu dessen Eigenschaften es gleicherweise gehört, gleichseitig und gleichwinklig zu sein. Aber diese Darstellung ist völlig unpassend. Hier steht nicht eine weitere Art von Begriffsgegenstand, in dem sich unter anderen diese zwei Eigenschaften schneiden, sondern auf der Stufe des Systems liegt die Gleichwinkligkeit des Dreiecks schon in der Gleichseitigkeit selbst enthalten, die beiden Eigenschaften fallen auf dieser höchsten Stufe sozusagen zusammen. Es ist das Gesetz des Dreiecks, das sich hier für den besonderen Fall der Gleichseitigkeit spezifiziert und demzufolge eine minimale Verlängerung der einen Seite auch das Verhältnis der Winkel verändert. Nicht mehr die Verknüpfung zweier Eigenschaften, ein einheitlicher Gesetzgegenstand steht nun vor uns.

Auch der Begriffsgegenstand ist eine Einheit, eben als Einheit im Bewusstsein ist er ja nur Gegenstand; und doch ist diese Einheit von so ganz anderer Art. Man verdeutlicht sich den Unterschied am leichtesten, wenn man das gleichseitige, gleichwinklige Dreieck mit dem gleichseitigen, gleichwinkligen Viereck vergleicht. Auch dies letztere ist ein einheitlicher Gegenstand von wohldeterminierter Bedeutung, es ist ja doch das geometrische Gebilde, das wir mit dem Namen Quadrat belegen. Aber diese Einheit ist willkürlich, nicht im Sinne von individueller Willkür, sondern im logischen Sinne, d. h. die Relationsverbindung ist nicht notwendig, es kann ihr ohne Fehler widersprochen werden, dagegen wird bei der Verknüpfung des Dreiecks mit der Gleichseitigkeit die Gleichwinkligkeit durch das Gesetz des Dreiecks gefordert. Während der einheitliche Begriffsgegenstand „Hypothesis“ ist, und zwar auch im engeren Sinne des Wortes: Hypothesis, die sich im System rechtfertigt

oder nicht rechtfertigt, ist der Systemgegenstand jene Rechtfertigung selbst, und seine eigene Rechtfertigung besitzt er in seiner Notwendigkeit innerhalb des Systems. Während wir im Begriffsgegenstand eine Regel erkannten für die Verknüpfung der Relationen, eine Regel jedoch, die vom Bewusstsein gesetzt wird, sozusagen in der Form eines „es sei", ist der Systemgegenstand mehr als solche willkürliche Regel, er ist das G e s e t z , das die notwendige Relationsverbindung fordert.

Es muss darum streng unterschieden werden zwischen dem Begriffsgegenstand: „gleichseitiges, gleichwinkliges Dreieck" und dem gleichlautenden Systemgegenstand, durch den jener gerechtfertigt wird. Dieser Systemgegenstand ist nur darum gleichlautend, weil er in Worten unausdrückbar ist und wir ihn daher durch einen Begriffsgegenstand umschreiben. Er ist sogar nicht nur in Worten unausdrückbar, wir sind überhaupt nicht imstande, ihn richtig zu erfassen. Er hat ausser der Gleichwinkligkeit und Gleichseitigkeit noch gar manche Eigenschaft, aber auch wer alle diese Eigenschaften erfassen würde, hätte nur einen reicher bestimmten Begriffsgegenstand erreicht, nicht aber den gesuchten höheren Systemgegenstand. Dieser hat in seinem Argument nicht die Totalität der Eigenschaften, sondern das Gesetz, welches dieselben notwendig erschafft. Bedeutend näher reichen an ihn manche mathematische Funktionsdarstellungen heran, sowie jene besonders in der Geometrie üblichen, „genetischen" Begriffe; diese werden wenigstens in ihrer Tendenz dem alle Einzelfälle in sich begreifenden, aus sich heraus entwickelnden Gesetzescharakter der Systemgegenstände gerecht. Auch sie sind nicht dieses Gesetz selbst, auch sie sind nur begriffliche Darstellungen, die sich ihrem Ziel mehr oder weniger nähern, dasselbe aber nicht erreichen können. Der wahre Gesetzgegenstand bleibt immer nur logische A u f g a b e , ja er ist sogar die logische Aufgabe κατ' ἐξοχήν.

32. Denn obwohl wir nur in Begriffen und deren quasisubjektiven Wendungen denken, so zielen wir dabei doch in unseren Urteilen fast immer auf jene Gegenstände dritter Schicht hin. Letzter Linie weisen, wie wir sogleich zeigen wollen, selbst die quasisubjektiven Gegenstände für gewöhnlich nur scheinbar auf die entsprechenden Begriffsgegenstände hin, während sie eigentlich durch diese mittelbar auf die Gegenstände der höchsten Schicht hinstreben. Nur die wirklichen analytischen Urteile

verbleiben innerhalb der Begriffssphäre,*) doch sind diese recht selten und dürften wohl kaum mehr sein als Zwischenglieder einer logischen Kette, nicht aber das Ziel, die logische Aufgabe enthalten. Wer das Dreieck untersucht, will nicht die freie, willkürliche Setzung kennen lernen, sondern wünscht das Gesetz, die notwendige Verknüpfung der Relationen zu erkennen. In diesem Sinne pflegt auch das Quadrat, das wir früher als typischen Begriffsgegenstand anführten, auf einen Systemgegenstand hinzuweisen. Wenn ich es nicht nur setze, sondern e r k e n n e n will, dann ist nicht der Begriffsgegenstand eines gleichseitigen, gleichwinkligen Vierecks die Aufgabe, sondern jener im geometrischen System stehende höhere Gegenstand, durch den nun gefordert wird, dass z. B. die Seiten parallel seien. Nur das Erfassen solcher gesetzmässiger, notwendiger Verknüpfungen ist E r k e n n t n i s. Und wenn auch die Erkenntnisurteile den Gegenstand der dritten Schicht nicht adäquat erfassen können, ihr Ziel, ihre A u f g a b e ist immer dieser unfassbare Systemgegenstand.

Dies gilt auch dort, wo das System uns nicht klar zugänglich ist, d. h. nicht auf verhältnismässig wenige, einfache Relationen zurückführbar ist. Auch wenn ich von meinem Freund Müller sage, er sei Ingenieur, so will ich damit nicht ausdrücken, dass diese Bestimmungen zu einem Begriffe gehören, der etwa auch ein Phantasiegebilde sein könnte, sondern ich will die wirkliche, von mir unabhängige Person bestimmen, hier sind also meine quasisubjektiven Gegenstände — wenn diese Ausdrucksweise logisch zulässig ist — quasisubjektive Wendungen des höheren, des Gesetzgegenstandes; es handelt sich um die wirkliche Person, die ich in ein System des Wirklichen einbegreife, indem ich anerkenne, dass bei ihr gewisse Relationsverknüpfungen gefordert sind. Diese Person begründet die betreffende Relationsverbindung. Die blossen Begriffsgegenstände „mein Freund“ und „Ingenieur“ gehören nicht zusammen, es gibt kein System, das sie notwendig verbände, mein Freund muss nicht unbedingt Ingenieur sein. Aber indem „mein

*) Ganz streng genommen, machen auch diese von der Gesetzlichkeit des logischen Systems überhaupt Gebrauch, auch sie können nur urteilen, indem sie die Begriffe a l s Begriffe, d. h. als Glieder des logischen Begriffssystems ansehen, doch wollen wir von dieser ganz allgemein geltenden Voraussetzung hier absehen.

Freund" nur ein quasisubjektiver Gegenstand ist und weiterhin auf eine bestimmte Person hinweist, ist es nun unbedingt richtig zu sagen, mein Freund sei Ingenieur. Wenn wir das ganze Weltgeschehen als ein völlig determiniertes, kausales System ansehen, so könnte ein erkenntnistheoretischer Gott, der die Gesetze dieses Systems kennen würde, zwar nicht als notwendig erkennen, dass mein Freund überhaupt Ingenieur sein müsse, wohl aber, dass diese bestimmte Person mein Freund sein werde und den Ingenieurberuf wählen müsse.

Trotzdem ist dies nicht der Sinn dieses Urteils. Nicht die determinierte Notwendigkeit, nicht die systematisch begründete Determiniertheit dessen, dass dieser mein Freund Ingenieur werden musste, will dieses Urteil feststellen, nicht dies ist sein Sinn, sondern nur die tatsächliche Forderung, die der Erkenntnisgegenstand stellt, diese bestimmten Relationen zu verknüpfen. Der Ausdruck Forderung setzt schon ein urteilendes Subjekt voraus, er sollte vielleicht besser vermieden werden, er soll nur ausdrücken, dass die Relationsverknüpfung durch den Erkenntnisgegenstand bestimmt, vom Bewusstsein unabhängig, notwendig gültig ist. Der Gegenstand fungiert also hier eigentlich nicht als Systemgegenstand; was ihn der dritten und höchsten Gegenstandsschicht zuordnet, ist die Notwendigkeit seiner Relationsverknüpfung, ihre „transzendente" Tatsächlichkeit.

Und hierin haben wir denn auch das eigentlich Bedeutsame jener höchsten Gegenstandsschicht herausgearbeitet. Sie sind der „transzendente" Grund der notwendigen begrifflichen Relationsverbindungen, die Begründung der wahren Urteile, die eigentlichen Träger jedes Wahrheitswertes. Der Gegenstand, der in dem Urteil Ausdruck findet, ist nicht die blosse Verbindung des Subjekts und des Prädikats, sondern jener hinter denselben, über denselben liegende Gegenstand, in welchem die notwendige Verknüpfung der Begriffe begründet liegt. Dieser schwebt mir als Aufgabe vor, diesen strebe ich zu erkennen, und wenn er auch im Urteil nicht zu erfassen ist, so ist doch er der eigentliche intendierte Gegenstand des Urteils.

Falls ich ihm seine bestimmte Stelle in einem System zuzuweisen vermag, so ist dies ein grosser Vorteil. Nun kann ich durch die gesetzliche Ordnung des Systems aus einer Wahrheit deren noch unzählige ableiten, ich kann mich also der völligen

Determinierung des Gegenstandes nach Belieben nähern, kann diese seine Relationen auf relativ wenige letzte allgemeine Systemgesetze zurückleiten; ich werde daher den Gegenstand bis auf einen kleinen Rest begreifen und kann mich auf diese Weise der Lösung meiner Aufgabe verhältnismässig sehr weit nähern. Darauf ist bei rational nicht bewältigbaren Gegenständen freilich nicht zu rechnen. Hier wie dort bleibt jedoch die Urteilsnotwendigkeit bestehen, und diese Notwendigkeit gilt es eben zu erkennen; hier wie dort können die Gegenstände nicht willkürlich gebildet werden, was in psychologiefreierer Ausdrucksweise soviel bedeuten soll, dass in dieser Sphäre nicht alle Relationsverbindungen möglich sind, sondern nur ganz bestimmte notwendigerweise gelten. Alle diese Gegenstände werden durch ihr eigenes Gesetz beherrscht, und dieses Gesetz steht über jeglichem urteilenden, logischen Bewusstsein und diese seine T r a n s z e n d e n z wird eben in den Urteilen anerkannt.

Wer nur die Worte liest, ohne auf ihren Zusammenhang genau zu achten, der könnte unseren Terminus: Transzendenz in ganz verkehrtem Sinne deuten; derselbe ist historisch belastet und hat meist den Gegensatz zur Bewusstseinsimmanenz bedeutet. Dass wir ihn nicht in diesem Sinne verwenden, bedarf wohl nach all den bisherigen Ausführungen kaum der besonderen Betonung. Wir haben bisher nirgends einen Grund gefunden, aus dem System der logischen Gegenstände hinauszustreben, dasselbe ist ein in sich geschlossenes, wohlgeordnetes Ganzes; und selbst wenn man es als Ganzes noch weiter begründen wollte, so könnte auch eine solche Begründung natürlich nur innerhalb des Bewusstseins mit Sinn versucht werden. Ueberdies haben wir aber die klarsten Beispiele für unsere „transzendenten" Gegenstände in den Systemgegenständen der rationalen Systeme gefunden, und in bezug auf diese extrem rationalen Gegenstände wäre die Behauptung, sie seien nicht bewusstseinsimmanent, denn doch selbst für einen Fastnachtsscherz zu plump.

Unsere Transzendenz bedeutet nicht den Gegensatz zur Bewusstseinsimmanenz, unsere Ausdrucksweise schliesst sich vielmehr, wenn auch nicht in aller Strenge, aber doch wenigstens der Tendenz nach derjenigen Rickerts und Lasks an, bei denen transzendent auch vom Bewusstsein unabhängig bedeutet.

Daher liegen denn auch unsere transzendenten Gegenstände (wie wir von jetzt ab die Gegenstände der dritten Schicht am besten nennen werden,) keineswegs in der Richtung eines transzendenten, metaphysischen Seins, eines Dinges an sich, sondern in derjenigen einer vom Bewusstsein, vom Willen unabhängig*) geltenden, aber bewusstseinsimmanenten, nur im Bewusstsein vorfindbaren Norm. Als solche bilden sie die Aufgabe aller Erkenntnis, sie sind die Träger des transzendenten Wahrheitswertes und können, auf ein erkennendes Subjekt überhaupt bezogen, als Stützpunkte gelten für das transzendente Sollen im Rickertschen Sinne.

Ueberall, wo Wahrheit gesucht wird, steht damit ein solcher transzendenter Gegenstand in Frage, ein Gegenstand, der dem urteilenden Bewusstsein normierend gegenübersteht. Um diesen handelt es sich, wo von Erkenntnis die Rede sein kann, diesen gilt es zu erkennen, obwohl sein adäquates Erfassen doch ausserhalb der uns gesteckten Grenzen fällt und daher immer nur Aufgabe bleiben kann, deren Lösung wir uns nur mehr oder weniger nähern können, ohne sie je zu erreichen.

33. Diese Unerreichbarkeit tut jedoch natürlich ihrem logischen Sein keinen Abbruch. Im System der logischen Gegenstände kommt den transzendenten Gegenständen ihre wohlbestimmte Stelle zu, ja, wie wir gesehen haben, muss ihnen sogar die führende Rolle zuerkannt werden. Sie sind es, die die Begründung enthalten für jede systematische Gegenstandsgeordnetheit, in ihnen liegen die Gesetze für alle Ordnung der Relationen zu einander, für alle spezielle Systembildung, und der Gegenstand, der nicht auf einen transzendenten Gegenstand hinweist, steht daher ausserhalb jedes speziellen Systems und hat auf Wahrheitswert keinen Anspruch.

Diese Frage nach der transzendenten Begründung eines Gegenstandes hatte sich in bezug auf die Wahrnehmungsgegenstände schon im zweiten Kapitel (§ 19) aufgeworfen, ohne dass wir sie dort eigentlich recht zu formulieren vermochten. Wir mussten uns dort fragen, was denn eigentlich die Tatsächlichkeit des Gegenstandes ausmache, was die willkürliche Gegenstandsverknüpfung von der tatsächlichen, wahren unterscheide. Die Tatsächlichkeit des Gegenstandes ist seine Bestimmtheit

*) Genaueres wird der dritte Teil bringen.

durch den im System des Existierenden stehenden transzendenten Gegenstand. In eine willkürliche Gegenstandsverknüpfung kann ich den Gegenstand wann immer einbeziehen, ein in diesem Augenblick auf diesem Stück Papier liegender Zirkel ist durchaus nichts Unmögliches, ich kann ihn sogar ganz wohl auch als existierend denken, aber er weist nicht auf einen transzendenten Gegenstand hin, d. h. er widerspricht dem von aller Willkür unabhängigen, transzendenten System des Existierenden, demzufolge auf diesem Papier ausser meiner Hand mit dem Federstiel nur noch Luft liegt und daher hier auch nichts anderes als existierend anerkannt werden s o l l.

Durch diese Transzendenz eines mir sonst unergründbaren Systems fühle ich mich gebunden und hier liegt denn auch der wohlbegründete Ausgangspunkt des dogmatischen Realismus. Indem aber dieser weiterhin den zu erkennenden Gegenstand ausserhalb des Bewusstseins verlegt, macht er damit nicht nur einen Schritt, den er keineswegs zu begründen vermag, sondern er beraubt damit auch seine Gegenstände der Möglichkeit, in der Erkenntnis mitzusprechen. Die vom Bewusstsein getrennten Gegenstände können natürlich keineswegs das urteilende Bewusstsein normieren, und das Urteil ist wieder aller Willkür preisgegeben. Unsere transzendenten Gegenstände sind jedoch nur eben als Normen „transzendent" und sind gerade durch ihre Immanenz auch imstande, die Gesetze der Gegenstandsverknüpfung zu liefern.

Sie sind eben selbst die „Gesetzgegenstände", womit aber nicht gesagt sein soll, dass sie nicht weiterhin selbst in gesetzlichen Verknüpfungen stehen und in höhere transzendente Einheiten eingehen. Im Gegenteil, die systematische Verwobenheit der Gegenstände fordert dies geradezu. Die Systemeinheiten stehen weiterhin in gesetzlichem Zusammenhang, und diese neuen, höheren Einheiten sind genau solche transzendente Gegenstände, die als Aufgaben der Erkenntnis gelten können. Sie gehören nicht etwa einer vierten Schicht an. Das Gesetz des Dreiecks und das Gesetz des isogenen Raumes sind gleicherweise transzendente Gegenstände, mag auch der allgemeine den spezielleren in sich enthalten. So wie der Begriff meines Federstieles und der des Dinges im allgemeinen gleicherweise unter den Begriffen Platz findet, so ragt auch der wahrheitsbewertete Einzelgegenstand mit gleichem Recht in die transzendente

Schicht hinein, wie z. B. die Zahl im allgemeinen, bis hinauf zum allgemeinsten Gegenstand: bis zum „Gegenstand überhaupt". Auch diese höheren Systemgesetze sind für uns ewige Aufgaben, an die es nur eine Annäherung gibt; ist doch z. B. der Streit um die Zahlentheorie nichts weiter als das Ringen nach möglicher Annäherung an den transzendenten Gegenstand der Zahl.

So ist also eine Ueberordnung der logischen Gegenstände in zweifacher Hinsicht zu erkennen. Erstens in der Richtung vom Individualgegenstand zum Allgemeingegenstand, zur allgemeineren Funktion, in deren Argument die Möglichkeit des Einzelgegenstandes schon enthalten ist; zweitens aber in der Richtung vom einzelnen Gegenstand zu der Systemeinheit, der er angehört. In diesem Sinne lässt sich vom quasisubjektiven Gegenstand zum höheren Begriffsgegenstand aufsteigen, der die Systemeinheit der entsprechenden quasisubjektiven Gegenstände bildet und selbst sozusagen das Integral dieses Systems ist. Aber auch diese Begriffsgegenstände erlangen schliesslich ihre volle Begründung erst in weiteren Systemen, die wieder in den Gesetzen der transzendenten Gegenstände ihre Integration finden.

Jeder dieser Schichten kommt ihre besondere Rolle im logischen Denken zu, jede hat ihre besondere Bedeutung. Man mache den quasisubjektiven Gegenständen nicht ihre Unselbstständigkeit zum Vorwurf, Unselbständigkeit ist allen Gegenständen zu eigen. Auch der einzelne transzendente Gegenstand ist an sich nicht vollwertig und borgt seine Bedeutung von den Gegenständen, mit denen er in Beziehung steht. Selbständig könnte höchstens das ganze geschlossene System der logischen Gegenstände genannt werden, und selbst dieses nicht, da es doch, wie wir schon erkennen mussten, ohne den W e r t der Wahrheit nicht aufzubauen wäre. Nur jenes System, das die ganze Totalität der Gegenstände einbegreifen würde, die theoretischen und die verschiedenartigen nichttheoretischen gleicherweise, die Gesetze, die selbst all dies Heterogene zur Einheit verknüpfen, die Werte, in denen alles wurzelt, kurz ein System, das die ganze, einheitliche Totalität des Bewusst-Seins umspannen würde: nur dies könnte an sich und in sich selbst bestehen.

Aber so sehr auch die Gegenstände alle aufeinander gegenseitig angewiesen sind, so sehr die Isolation jedes einzelnen nur durch künstliche, gewaltsame Abgrenzung möglich ist,

dies tut der logischen Berechtigung der einzelnen Gegenstände durchaus keinen Eintrag. Die Individualgegenstände gehen nicht in den allgemeineren Begriffen unter, die tieferen Schichten verlieren durch die höheren ihre Bedeutung nicht. Die Begriffsgegenstände werden zwar durch die transzendenten Gegenstände bestimmt und normiert, aber sie verlieren darum ihr eigenes Sein doch nicht. Wer die transzendenten Gegenstände alle genau kennen würde oder gar jenes höchste Gesetz, aus dem alles andere folgen würde, der würde zwar damit auch die Begriffsgegenstände mit allen ihren gegenseitigen Relationen kennen, aber diese behielten trotzdem auch für ihn ihre besondere Bedeutung. Er würde alle Urteile, auch die dem Gegenstande völlig kontigenten, aus den allgemeinsten Gesetzen a priori herleiten können; er würde z. B. von Leipzig wissen, dass dort Leibniz und auch Wagner geboren werden musste. So wüsste er auch, dass die Geburtsstadt Leibniz' dieselbe sei, wie diejenige Wagners. Und doch wird niemand behaupten wollen, dass dies ein analytisches Urteil sein könne. Auch jenes allbegreifende Wesen, das in dem transzendenten Allgesetz alles implizit erfassen würde und daraus bloss ableiten müsste, fände in den tiefer liegenden Begriffsgegenständen doch Gebilde mit völlig selbständigem Wert, deren Grenzen klar und sinnvoll sind; wenn sich auch über diese Grenzen rein a priori hinausgehen lässt.

Jeder Gegenstand steht eben innerhalb des komplizierten Systems der logischen Gegenstände, aber er ist dabei doch auch selbst ein Gegenstand für sich. Er ist mit allen anderen Gegenständen verknüpft und wird durch sie getragen, ist aber doch auch selbst ein Ganzes. Soll seine logische Bedeutung verstanden werden, muss er an die ihm gebührende Stelle im Gegenstandssystem gesetzt werden. Dort darf er nicht fehlen, denn die Stelle darf nicht leer bleiben, doch muss diese, damit sie eben Stelle sein könne, inmitten all der übrigen Stellen stehen.

Auch um die Struktur des logischen Gegenstandes zu erfassen, muss man denselben in diese nunmehr herausgearbeitete Mannigfaltigkeit der verschiedenartigen logischen Gegenstände einbezogen denken. Es genügt nicht, die Relationsnatur, den Funktionscharakter des logischen Gegenstandes anzuerkennen, er muss als ein Glied des gesamten Gegenstandssystems verstanden werden, in Relation stehend zu all den unzähligen in-

haltlich verschiedenen Gegenständen, sowie auch zu der quasi-subjektiven, der begrifflichen und der transzendenten Sphäre. Erst dann kann man der ganzen Kompliziertheit seiner Bedeutung halbwegs gerecht werden. —

Diese Verhältnisse herauszuarbeiten, war die eigentliche Aufgabe dieses ersten Teiles. Von hier aus muss dann weitergearbeitet werden, es muss die innere, formelle Struktur noch deutlicher erforscht werden, nachdem wir davon in diesem Teile durch die ins Weite führenden Relationen zu rasch abgelenkt wurden. Vorerst wollen wir jedoch gleichsam als Anhang zu dem ersten Teil dieser Studie noch einige Seiten dem Problem der sog. „unmöglichen Gegenstände" widmen. Indem wir unsere bis jetzt erreichten Ergebnisse ihnen zugute kommen lassen, wird nicht nur neues Licht auf diese für die Logik so unbequemen Gegenstände fallen, sondern auch unsere bisherigen Ausführungen sollen dadurch ergänzt werden und, wie wir hoffen, einigermassen an Klarheit gewinnen.

5. Kapitel.

Die „unmöglichen" Gegenstände.

34. Das Problem der unmöglichen Gegenstände ist neuerdings von verschiedenen Seiten aufgeworfen worden, vor allem dort, wo eine gewisse unmittelbare oder mittelbare Abhängigkeit von Bolzano besteht, der sich ja auch für dieselben interessierte. Meinong und seine Schüler haben in den unmöglichen Gegenständen geradezu mit eine Rechtfertigung für ihre Forderung einer Gegenstandstheorie gesehen. Es hat aber auch an der Gegenseite nicht an Meinungen gefehlt, die diesen Gegenständen jeden Sinn absprachen und sogar leugneten, dass es sich hier überhaupt um Gegenstände handle.

Wenn wir aber die an verschiedenen Orten angeführten Beispiele betrachten und vielleicht noch die sich zwischen denselben zeigenden Lücken ausfüllen, so zeigt es sich, dass hier unter gemeinsamem Namen logisch sehr Verschiedenartiges zu-

sammengefasst wird. Da wird z. B. von einem existierenden goldenen Berg gesprochen, also von einem ganz und gar nicht unmöglichen Gegenstand. Es mag vielleicht keinen derartigen Berg geben, aber wer wagte dies wohl zu beschwören, umsomehr, als nicht bloss unsere Erde in Betracht zu kommen hätte. Ein Berg kann sehr wohl golden sein; dies ist ein Gegenstand von eben derselben Art, wie für unsere Vorfahren ein fliegender Mensch. Wir haben es hier mit einem wohl möglichen, aber „nicht existierenden Gegenstand" zu tun.*)

Dagegen steht z. B. ein fühlender Stein schon um einen Grad weiter. Man mag wohl in einer Phantasie über Allbeseelung auch über einen solchen ganz sinnvoll sprechen, aber der Gegenstand widerspricht doch dem, was wir unter Stein und Gefühl verstehen, die beiden Gegenstände können sich in der Naturwirklichkeit niemals treffen, wir können also hier von einem „unmöglich existierenden Gegenstand" sprechen. Noch extremer, aber doch noch dieser Gruppe einordenbar gestalten sich solche Gegenstände, denen ihre Eigenschaften überhaupt nicht mit viel Sinn beigemessen werden können, wie dies etwa ein sittlich vollkommener Federhalter wäre. Sie sind dennoch nicht als sinnlos zu verwerfen und von ganz sinnlosen Wortverbindungen, wie „und seines aber" streng zu unterscheiden, denn sie geben doch einen verständlichen Gegenstand und unser Beispiel könnte z. B. in einem Andersenschen Märchen recht wohl stehen. Auch die eigentlichen Märchengestalten, die mythologischen Personen sind logisch den unmöglich existierenden Gegenständen zuzuordnen; ein Wesen, halb Mensch, halb Pferd, hat nichts vor dem fühlenden Stein voraus. Von diesen Phantasiegebilden ist aber zu den wissenschaftlichen Fiktionen, zum Atom oder z. B. zu der Bildsäule Condillacs, nur mehr ein Schritt und so nehmen auch diese an den Schicksalen der unmöglich existierenden oder wenigstens der nicht existierenden Gegenstände teil.

Für die dritte Gruppe der zu untersuchenden Gegenstände sei unser Beispiel: eine Primzahl, die grösser als 7 und kleiner als 11 ist. Erst dies ist wirklich in gewissem Sinne ein un-

---

*) Dass ein existierender Berg nicht existiert, ist kein Widerspruch; existieren ist in den beiden Fällen nicht gleichwertig, das Urteilsprädikat ist dem Attribut übergeordnet. (Vgl. dazu § 35.)

möglicher Gegenstand, seine Unmöglichkeit ist zwar nicht offenkundig, nicht schon in ihm selbst enthalten, aber a priori zu erweisen. Wir könnten solche Gegenstände, zum Unterschied zu den unmöglichen Gegenständen im allgemeinen, „als unmöglich erweisbare Gegenstände" nennen.

Dagegen ist dem runden Viereck seine Unmöglichkeit an die Stirne geschrieben. Dieser Umstand findet schon im Namen dieser Gegenstände seine Begründung, wenn wir dieselben „widersprechende Gegenstände" nennen.

Diese vier Gruppen wollen nur eine Uebersicht über die in Betracht kommenden Gegenstände liefern, ohne dass damit auch über ihre logische Wesensverschiedenheit ein Urteil gefällt werden soll, überdies ist es wohl offenkundig, dass ihre Grenzen vielfach ineinander fliessen.

Ausserhalb unserer Gruppen steht aber z. B. der Gegenstand $\sqrt{-1}$. Auch er wurde oft den unmöglichen Gegenständen zugerechnet, seine Berechtigung wurde selbst von hervorragenden Mathematikern angegriffen, die in ihm nur einen rechnerischen Kunstgriff, aber keinen sinnvollen mathematischen Gegenstand sehen wollten. In der Tat scheint eine Zahl, die mit sich selbst multipliziert -1 ergibt, ein als unmöglich erweisbarer Gegenstand zu sein, doch kommt dies nur daher, weil man in das genus proximum: „eine Zahl" schon das Attribut „real" versteckt hineindenkt; die „reale Zahl $\sqrt{-1}$" wäre freilich ein unmöglicher Gegenstand. Dieser Einwand ist nicht etwa eine petitio principii, wir wollen nicht im Zahlbegriff schon im voraus die Möglichkeit der irrealen Zahl mitdenken, aber ebenso darf auch ihre Unmöglichkeit nicht ab ovo hineinverlegt werden. Die irreale Zahl hat sich im Zahlensystem zu rechtfertigen; gelingt ihr aber das, dann liegt die petitio principii in dem Satze, dass das Quadrat einer Zahl keine negative Zahl sein könne. Diese Rechtfertigung im Zahlensystem kann jedoch für die moderne Mathematik nicht fraglich sein, ihre gesamten Grundlagen würden durch Wegleugnung der irrealen und besonders der komplexen Zahl erschüttert werden. Und so wird man sich denn auch von diesem empiristischen Vorurteil freimachen und sowohl $\sqrt{-1}$ als auch alle übrigen derartigen wissenschaftlichen Gegenstände, die zwar auch „nicht existieren", aber auch gar nicht zu existieren behaupten, aus der Reihe der unmöglichen Gegenstände streichen.

Ganz ohne jede Beziehung auf unser Problem, aber auch ohne Beziehung auf die Logik im allgemeinen sind jene schon erwähnten sinnlosen Wortverbindungen, wie „und seines aber". Sie sind überhaupt keine Gegenstände, sondern nur Lautkomplexe; a l s Lautkomplexe betrachtet sind natürlich auch sie Gegenstände, ohne aber nun in irgendeiner Hinsicht von besonderem Interesse zu sein.

35. Wer sich, wie wir jetzt, daran macht, den unmöglichen Gegenständen ihren Platz inmitten der übrigen Gegenstände anzuweisen, wobei er sie doch selbst schon als Gegenstände betrachtet, dem muss die für sie gebräuchliche Bezeichnung störend im Wege stehen. Wir wollen uns jedoch jetzt nicht damit aufhalten, eine Kritik des Terminus „unmögliche Gegenstände" zu geben; er scheint uns selbst eine contradictio in adiecto zu enthalten und selbst ein unmöglicher Gegenstand zu sein; doch liesse sich dies schliesslich durch eine passende Nominaldefinition des Wortes „unmöglich" umgehen, und so käme das Ganze bloss auf einen Wortstreit heraus. Man mag diese Gegenstände nennen, wie es einem beliebt, solange der Name nichts weiter bedeuten soll, als eben einen Namen und nicht selbst eine Kritik dieser Gegenstände enthalten will.

Besonders störend wirkt diese Bezeichnung für unsere erste Gruppe. Es ist zwar leicht möglich, dass mancher diese Gruppe überhaupt aus unserem Problem hinausweisen will, indem er daran erinnert, dass diese Gegenstände sich prinzipiell doch gar nicht von ganz alltäglichen Denkgegenständen unterscheiden, dass der jetzt vor mir liegende Zirkel doch ebensowenig existiere, (es liegt nämlich gar kein Zirkel vor mir,) wie der goldene Berg. Tatsächlich lässt sich zwischen den bloss willkürlich gedachten Gegenständen des gewöhnlichen Lebens und den nicht existierenden Gegenständen kein scharfer Schnitt machen, ebensowenig aber auch zwischen diesen und den weiteren Gruppen, so dass der Einwand nicht stichhaltig ist. Ueberdies lassen sich aber gewisse formale Widersprüche, die für die unmöglichen Gegenstände charakteristisch sind, gerade an den „nicht existierenden Gegenständen" besonders deutlich studieren.

Es ist nämlich nicht zulässig zu urteilen: ein existierender goldener Berg existiert, obwohl dies doch ein tautologisches Urteil zu sein scheint. Doch dies ist eben nur Schein, das Wort existieren ist in den beiden Fällen von verschiedenem

Range, es soll in dem einen Falle eine einfache Eigenschaft bedeuten, in dem anderen aber die Zugehörigkeit zu einem System. Man könnte den Satz vielleicht so umschreiben: ein Berg, der golden ist und dem die Eigenschaft zu existieren zuerkannt wird, lässt sich in dem System des Existierenden nicht unterbringen. Oder noch besser, in unserer Sprache: der Begriffsgegenstand eines existierenden goldenen Berges hat im transzendent normierten Existenzsystem keinen Platz. Wo das Prädikat nicht auf solch transzendentes System hinweist, ist auch die entsprechende Tautologie ein richtiges, analytisches Urteil. Es ist ganz richtig, wenn ich sage: ein existierender goldener Berg ist golden.

Dass der Fehler nicht in der Gegenstandsstruktur liegt, so dass der Gegenstand dadurch seine Gegenständlichkeit verlöre, sondern in der Einbeziehung des Gegenstandes in ein für ihn nicht gültiges System, sehen wir auch daran, dass dieselben widerspruchsvollen Verhältnisse auch bei den durchaus „möglichen" aber trotzdem nicht existierenden Gegenständen vorliegen, sobald wir sie in das Existenzsystem einbeziehen. Darum dürfte ich auch das folgende Urteil nicht fällen: „der Zirkel, welcher jetzt vor mir liegt, liegt vor mir", indem nämlich jetzt überhaupt kein Zirkel vor mir liegt. Auch in dieses Urteil ist nämlich durch den sprachlichen Ausdruck eine Existenzialaussage eingeschmuggelt. Der determinierende, bestimmte Artikel in „der Zirkel" drückt aus, dass mir derselbe bekannt ist, dass er existiert, es liegt in demselben ein falsches Existenzialurteil versteckt, aus Falschem lässt sich aber nicht richtig folgern. Sobald ich die falsche Einbeziehung in das Existenzialsystem ausschalte, sei es bloss logisch oder auch im sprachlichen Ausdruck, so verschwindet sofort die ganze Schwierigkeit. Ein Zirkel, der vor mir liegt, liegt natürlich vor mir; dabei bleibt die Frage unentschieden, ob es einen solchen denn auch gibt, es ist nur vom Begriffe eines solchen die Rede.

Damit haben wir für unsere erste Gruppe von unmöglichen Gegenständen gezeigt, dass wir sie ganz treffend mit dem Namen: nicht existierende Gegenstände bezeichnet hatten, indem ihre ganze Eigentümlichkeit darin liegt, dass sie ausserhalb des Existenzialsystems stehen. Darum treten bei ihnen Schwierigkeiten nur dann auf, wenn solche Fragen aufgeworfen werden, die das Existenzialsystem zur Voraussetzung haben. Nachdem

wir im vorhergehenden Kapitel die grosse Bedeutung des Systems, seine Verknüpftheit mit dem transzendenten Wahrheitswert erkannt hatten, werden wir jetzt die Ausgeschlossenheit unserer Gegenstände aus einem System sicherlich nicht als belanglos betrachten wollen, doch darf dadurch keineswegs auch die Gegenständlichkeit dieser Gegenstände in Frage gezogen werden, da Existenz doch kein notwendiges Merkmal des Gegenstandes ist.

Sonst aber ist, wie wir sahen, in unseren Gegenständen kein Widerspruch enthalten, sie sind völlig sinnvolle, determinierte, logische Gebilde. Eben dadurch, dass ein vor mir liegender Zirkel ein klar verständlicher Gegenstand ist, bin ich imstande, über ihn auszusagen, dass es dergleichen jetzt nicht gibt. Ich kann mir einen goldenen Berg existierend vorstellen, weiss aber dann, dass die Geographie, die es mit den existierenden Bergen zu tun hat, über einen derartigen aus Gold nichts auszusagen weiss. Ich spreche dabei fortwährend von Gegenständen; und ebenso, wenn ich vom fühlenden Stein, von der hoffärtigen Stopfnadel Andersens, vom Kentauren, vom Atom spreche: auch für diese Vertreter unserer zweiten Gruppe gilt dasselbe, was wir früher in bezug auf die Existenz erörtert hatten, aber sie sind klare, eindeutige Gegenstände. Eine hoffärtige Stopfnadel ist nicht bloss „flatus vocis", denn sonst hätte das ganze Märchen keinen vernünftigen Sinn.

Im allgemeinen gehen die Logiker diesen zwei Gruppen von Gegenständen denn auch wirklich nicht allzu scharf zu Leibe; auch Driesch hat z. B. gegen eine Katze mit sechs Flügeln, welche Mathematik treibt, nichts einzuwenden. Einige Logistiker jedoch, extreme Anhänger der Umfangslogik, strafen diese Gegenstände dermassen mit ihrer Missachtung, dass sie dieselben sogar alle, sowohl untereinander als auch mit den Gegenständen der weiteren Gruppen, äquivalent sein lassen. Die Begründung dafür ist natürlich die, dass der Umfang dieser Gegenstände allemal = 0 ist. Dass diese Auffassung von unserer Position aus gesehen nicht richtig ist, ist offenkundig. Ein goldener Berg ist golden, eine Katze mit sechs Flügeln aber nicht; nur innerhalb der recht mageren Subsumtionsprobleme kann von einer Aequivalenz ad hoc die Rede sein.

36. Je weiter wir in der Reihe der unmöglichen Gegenstände fortschreiten, um so mehr werden dieselben angegriffen. Die

Gegenstände der zwei weiteren Gruppen, die in ihren Bestimmungen selbst einen versteckten oder gar offenen Widerspruch enthalten, werden auch von einer Anzahl solcher Forscher abgelehnt, die den bisher besprochenen Gegenständen ihr Heimatsrecht innerhalb der Logik nicht streitbar machen. Und doch ist der Sprung nicht so jäh, wie es auf den ersten Blick scheint. Zum Begriff der Katze gehört ein gewisser, dem Säugetier eigentümlicher Körperbau, Drieschs Katze mit sechs Flügeln, also mit zehn Extremitäten, widerspricht dieser Bestimmung. Es hängt also nur davon ab, wie wir den Gegenstand wenden, ob wir auch in diesem einen Widerspruch entdecken wollen oder nicht; und die geflügelte Katze verdankt ihre bevorzugte Stelle teilweise ihrer Anschaulichkeit, also einem psychologischen Moment.

Es ist also nicht Widerspruch im Gegensatze zu Widerspruchslosigkeit, was bei den nun zu besprechenden Gegenständen die neue Schwierigkeit schafft, obwohl eben dies für die Zurückweisung derselben zugunsten der früher besprochenen Gegenstände ein Hauptargument zu sein pflegt. Sondern es ist vielmehr die Beweisbarkeit dieses Widerspruches aus Grundprinzipien, mit anderen Worten: die Stellung dieser Gegenstände in bezug auf ein a priori ordnungsgemässes System. Und dies gilt für die „als unmöglich erweisbaren" und für die „widersprechenden" Gegenstände in gleicher Weise; der Unterschied zwischen den beiden Gruppen ist vor allem psychologischer Natur und innerhalb der Logik höchstens noch „quasisubjektiv". Da bei der ersteren Gruppe der Widerspruch nur durch Einbeziehung der Konstanten zutage tritt, so stört er auch nicht den Aufbau des Gegenstandes auf seinen Variabeln. Daher ist es denn auch möglich, eine Primzahl zwischen 7 und 11 als Aufgabe sinnvoll zu denken, während ein rundes Viereck den Widerspruch schon im quasisubjektiv betonten Teil verrät. Von dieser Scheidung der beiden Gegenstandsgruppen können wir jedoch für unsere Zwecke getrost absehen. Wenn wir dem runden Viereck einen Platz innerhalb der logischen Mannigfaltigkeit zuweisen können, so wird dies für die Primzahl zwischen 7 und 11 a fortiori möglich sein.

Wir wollen all das nicht wiederholen, was für diese unmöglichen Gegenstände schon vor uns vorgebracht wurde, die Position, die wir in bezug auf sie einnehmen, ist aus dem Vor-

hergehenden schon ersichtlich und wir können uns nunmehr kürzer fassen. Indem wir über das runde Viereck nachdenken, von ihm aussagen, es sei widersprechend, erkennen wir es schon als Gegenstand an. Als flatus vocis kann es nicht widersprechend sein, da Widerspruch sich auf Sinn bezieht. Dagegen müsste es vielleicht nicht unbedingt e i n Gegenstand sein, man hat vorgebracht, es handle sich um eine unstatthafte Verknüpfung z w e i e r widersprechender Gegenstände. Aber zwei Gegenstände sind an sich nicht widersprechend, auch ihre blosse Verknüpfung zu einem Verbindungsgegenstand (z. B. durch ein „und") ist es nicht, erst ihre I n e i n s s e t z u n g kann den Widerspruch bewirken. Tatsächlich bespreche ich jetzt e i n e Figur, die zugleich rund und viereckig ist, ich urteile, dass eine solche nicht konstruierbar ist. Was ist nicht konstruierbar? Der flatus vocis, der blosse Lautkomplex ist akustisch und phonetisch möglich, und auf ihn bezüglich kann „konstruierbar" nur diesen Sinn haben; z w e i Figuren, eine runde und eine viereckige, sind sehr wohl konstruierbar, auch ineinander oder durcheinander. Nur für den e i n e n Gegenstand, der sowohl rund als auch viereckig ist, für den gilt mein Urteil, dass er nicht konstruierbar ist.

Wir haben es also auch hier mit verständlichen Gegenständen zu tun, über die natürlich auch Aussagen gemacht werden können. Allerdings ist, wie wir soeben sehen konnten, gerade diesbezüglich die Sachlage eigentümlich, da sich nun auch widersprechende Aussagen mit gleichem Recht aufstellen lassen. Das runde Viereck ist rund und es ist eckig: beides ist in gleicher Weise berechtigt. Man möge aber nicht glauben, dass hier ein Novum in schroffer Weise plötzlich auftritt. Wir haben ähnliches schon bei der geflügelten Katze gesehen, aber selbst der vor mir liegende Zirkel zeigt von gewissem Standpunkte aus angesehen derartige Eigentümlichkeiten. Für jene höhere Vernunft des erkenntnistheoretischen Gottes, die die ganze Welt als notwendiges, gesetzmässiges System verstünde, wäre das In-diesem-Augenblick-vor-mir-Liegen mit dem Zirkel-Sein genau so widersprechend. Für uns natürlich nicht, denn dass etwas Zirkel ist, ist mit seinem Vor-mir-Liegen im allgemeinen verträglich, und für uns unterscheidet sich dieser Weltaugenblick im Prinzip durchaus nicht von allen übrigen. Wer aber die Weltlage bis in die kleinsten Einzelheiten verstünde, wer von

diesem Augenblick aus den Weltgesetzen a priori begriffe, dass er sich nur so und in keiner Weise anders gestalten konnte, der würde sehen, dass vor mir jetzt kein Zirkel liegen kann, mit derselben Notwendigkeit, wie ich einsehe, es könne keine rationale Quadratwurzel von 70000 geben.

Worin liegt also nun die Erklärung für die prinzipielle Verschiedenheit der einzelnen Fälle für uns oder allgemeiner für das logische Bewusstsein? In der Tatsache des Systems. Darin, dass die Mannigfaltigkeit der Zahlen ein logisch beherrschbares System ist und auch die Geometrie ein a priori aufgebautes System bildet. Auch der Bau der Katze gehört in ein wissenschaftliches System, doch ist dasselbe schon zu einem grossen Teil auf logisch unbegründbaren Elementen aufgebaut, und dies schmälert denn auch gewaltig die einschneidende Bedeutung des im Gegenstand liegenden Widerspruches. Ebenso stehen die Verhältnisse, wo es sich z. B. um die örtliche Lage eines sich laut eines Systemes bewegenden Körpers handelt, etwa eines Planeten oder eines fallenden Steines. Dem entgegen erscheint die Lage eines Gebrauchsgegenstandes, etwa eines Zirkels, im allgemeinen genommen als völlig durch den Zufall bestimmt, was soviel heissen soll, wie überhaupt nicht bestimmt, ausserhalb jedes uns bekannten Systemes, selbst jedes Teilsystemes stehend, und daher kann denn auch die (physikalisch mögliche) Bestimmung: „vor mir liegend" keinen Widerspruch enthalten.

37. Nun sehen wir deutlich, was den verschiedenartigen unmöglichen Gegenständen den gemeinsamen Charakter verleiht und wodurch andererseits ihre Abgrenzung in den verschiedenen Gruppen logisch begründet ist. Sie sind alle klar verständliche Begriffsgegenstände, Relationsschnittpunkte wie alle anderen, stehen aber sämtlich in einem mehr oder weniger offenbaren Gegensatz zu einem System. Je nachdem nun dieser Gegensatz deutlicher zu begreifen ist und besonders, je nachdem das System ein logisch beherrschbares ist, oder aber ein solches, das wir nur beiläufig, empirisch festzustellen vermögen, (es muss nicht gerade unbedingt das Existenzialsystem sein,) je nachdem wird auch das spezifische negative Moment am Gegenstand mehr oder weniger hervortreten, so dass wir ihn dieser oder jener Gruppe einordnen werden.

Das System hatten wir jedoch als Entfaltung des transzendenten Gegenstandes zu verstehen gelernt. Und so bedeuten

denn unsere letzten Ergebnisse, dass den unmöglichen Gegenständen ihr Platz unter den Begriffsgegenständen unbestritten zuerkannt werden muss, während ihre Unzulänglichkeit ihre Beziehung zur transzendenten Sphäre betrifft. Je mehr wir das jeweilige System zu beherrschen vermögen, je näher wir also zum transzendenten Gegenstand heran können, um so offensichtlicher ist auch die Unverbundenheit des unmöglichen Gegenstandes mit der transzendenten Sphäre.

Dies stimmt aber auch genau mit unserer früheren Charakteristik der Begriffsgegenstände, sowie der transzendenten Gegenstände überein. Indem wir die Begriffsgegenstände der „Willkür" im logischen Sinne des Wortes, d. h. der Gesetzlosigkeit überlieferten, indem wir sie als „Hypotheseis" betrachteten, liessen wir auch die Möglichkeit für widersprechende Relationsverbindungen offen, für falsche Verknüpfungen; hier ist denn auch der logische Platz jedes falschen Urteilsgehaltes. Von Wahrheit konnte erst in der transzendenten Sphäre die Rede sein, diese ist der logischen Willkür entrückt, diese ist gesetzmässig. Von dieser sind aber unsere unmöglichen Gegenstände getrennt. Ausser ganz trivialen analytischen Urteilen ist es nicht möglich, über sie Wahres auszusagen, denn die synthetische Wahrheit a priori liegt eben im System begründet, im systembildenden, transzendenten Gesetz. Alle möglichen Arten des Vierecks sind im Gesetz des Vierecks implizit enthalten und fügen sich so dem geometrischen System ein, gültige, wahre Urteile z. B. über ihre Winkel, ihre Diagonalen usw. lassen sich aus dem System ableiten; für das runde Viereck jedoch ist in dem Gesetz nicht vorgesehen, es fällt ausserhalb des Systemes, es lässt sich nicht auf seine weiteren Relationen hin untersuchen, es bleibt nur blosser Begriff, blosse Hypothesis.

Wenn wir ferner unserer früheren Methode gemäss die transzendente Schicht der unmöglichen Gegenstände durch Aufsuchung ihrer äquivalenten Gegenstände untersuchen wollen, so wird das Fehlen dieser Schicht noch auffälliger werden. Wir wollen zu diesem Zwecke unser altes Aequivalenzbeispiel passend variieren und nach dem äquivalenten Gegenstande des gleichseitigen, runden Dreiecks fragen. Das gleichseitige Dreieck ist dem gleichwinkligen äquivalent, ist dies bei dem runden, gleichseitigen auch der Fall? Ist das runde, gleichseitige Dreieck gleichwinklig? Ja und nein. Denn indem es ein gleich-

seitiges Dreieck ist, ist es gleichwinklig, und indem es rund ist, hat es überhaupt keine Winkel. Es kann also die Aequivalenz weder behauptet, noch geleugnet werden. Jemand wird vielleicht die Aequivalenz verfechten wollen und zur Begründung vorbringen, es schade nichts, dass nun rund und gleichwinklig zusammenkommen, da der äquivalente Gegenstand des unmöglichen Gegenstandes ohnedies selbst wieder ein unmöglicher Gegenstand sein müsse. Zugegeben! Aber dann kann ich mit demselben Recht behaupten, das runde, gleichseitige Dreieck sei im Gegenteil ungleichwinklig oder gar winkellos, da es ja doch nichts schade, dass nun Dreieck und winkellos zusammentreffen. Wir sehen, auf diese Art lässt sich zu keiner Entscheidung gelangen.

Die Frage nach dem äquivalenten Gegenstand eines unmöglichen Gegenstandes hat vielmehr überhaupt keinen Sinn. Wir erinnern uns natürlich, dass wir die rein formale Aequivalenzauffassung, nach welcher das runde Dreieck mit dem vor mir liegenden Zirkel äquivalent sein sollte, weil beide eine Nullklasse bilden, als logisch völlig uninteressant zurückgewiesen haben. Dort aber, wo der wirkliche logische Sinn des Gegenstandes in Betracht kommt, lassen sich derartige Fragen, wie die nach dem Aequivalent eines unmöglichen Gegenstandes überhaupt nicht aufwerfen. Was im unmöglichen Gegenstand selbst liegt, lässt sich selbstverständlich über ihn analytisch aussagen, über ihn hinausgehen können wir aber nicht, denn über ihm liegt eben nichts mehr. Es gibt keinen transzendenten Gegenstand, den er meint, und der die Wahrheit über ihn, die man urteilen s o l l , verkörpert.

Ist denn dies aber nicht eine glänzende Rechtfertigung derjenigen, die gegen die unmöglichen Gegenstände Stellung nahmen? Ist nicht durch das Fehlen jeder Beziehung zum Wahrheitswert die Leugnung dieser Gegenstände verständlich? Gewiss ist sie verständlich; wer je gezweifelt hätte, dass in der Meinung so vieler ernster Forscher ein richtiger Kern steckt, der hätte damit eine eigenartige Auffassung von der Wissenschaft und ihren Förderern verraten. Auch wir geben natürlich die Minderwertigkeit der unmöglichen Gegenstände zu, ihrer gänzlichen Ignorierung können wir jedoch keinesfalls das Wort sprechen, denn damit würden auch wichtige logische Probleme verdeckt werden. Was soll, um nur ein

hervorstechendes Beispiel zu erwähnen, mit der ganzen grossen Gruppe der für die Wissenschaften unentbehrlichen, vorläufigen, hypothetischen Gegenstände geschehen? Soll, wenn es sich später herausstellt, der wissenschaftliche Gedanke widerspreche gewissen Grundprinzipien, soll dann derselbe nicht nur als unzutreffend verurteilt werden, sondern auch seine Gegenständlichkeit geleugnet werden?

38. Und dann darf doch auch nicht vergessen werden, was doch unser Ausgangspunkt war, dass auch über die unmöglichen Gegenstände gewisse gültige, w a h r e Urteile gefällt werden können. Ueber das runde Viereck lässt sich zum mindesten urteilen, dass es unkonstruierbar sei, dass es „unmöglich" und widerspruchsvoll sei, über die Primzahl zwischen 7 und 11, dass es dergleichen nicht gebe usw. Ein solches Urteil lässt sich aus den Gegenstandsbestimmungen a priori folgern, ist aber natürlich nicht analytisch und kann in manchen Fällen recht schwer oder gar nicht zu erkennen sein, da der Widerspruch in den Bestimmungen nur auf Grund des auf dieselben bezüglichen Systemes festzustellen ist. Es ist vielmehr ein synthetisches Urteil, das über den unmöglichen Gegenstand geurteilt werden s o l l.

Wie ist aber nun dies zu verstehen? Wir hatten doch den unmöglichen Gegenständen ihren Platz innerhalb der Systeme verweigert und ihnen jegliche Beziehung zu der transzendenten Sphäre abgesprochen; und nun wagen wir auf Grund von Systemgesetzen unbedingt gültige Urteile über sie auszusagen. Dann müssen diese unmöglichen Gegenstände doch auch in irgendeiner Relation zu den transzendenten Gegenständen stehen.

Diese Relation ist freilich bloss eine negative. Sie liesse sich etwa folgendermassen beschreiben: der Gegenstand fordert seinem Sinne nach, dass er in ein bestimmtes System hineinbezogen werde, die Gesetze jedoch, die dieses System beherrschen, widersetzen sich seiner Einordnung, sie machen die Aequivalenz irgendeines zum System gehörigen Gegenstandes mit dem in Frage stehenden unmöglich. Hieraus ersehen wir aber, dass nicht so sehr der unmögliche Gegenstand beurteilt wird, als vielmehr jenes gesetzmässig geordnete System. Dass über dieses System wahre Urteile möglich sind, darin liegt nichts Verwunderungswertes mehr. Tatsächlich urteile ich eigentlich nicht über die Primzahl zwischen 7 und 11, sondern über 8, 9 und 10.

Und darum konnte auch bei mangelhafter Bestimmtheit oder gar Unkenntnis des entsprechenden Systems auch in betreff des unmöglichen Gegenstandes leicht ein Irrtum unterlaufen. Vor Entdeckung der nichteuklidischen Geometrien war ein Dreieck mit einer grösseren Winkelsumme als zwei Rechte ein unmöglicher Gegenstand, denn das ihm gerecht werdende System war unbekannt.

Wenn auch nun die letzte Begründung unserer Wahrheiten doch wieder im System verankert ist, so ist damit die Frage doch noch nicht vollständig gelöst. Der unmögliche Gegenstand ist jetzt vom System getrennt, aber damit ist selbst wieder eine Relation statuiert, und zwar eine gültige Relation, die anerkannt werden soll. Auch Trennen ist logisches Verknüpfen. Der Gegenstand steht nun ausserhalb des Systems, und „ausserhalb" ist, obwohl es hier nicht räumlich, sondern nur logisch verstanden werden darf, doch immer eine Relation. Es hilft also nichts: auch dem unmöglichen Gegenstand wird eine Relation transzendent vorgeschrieben, und so muss also auch er irgendwie in einem System stehen. Dieses System ist unschwer aufzufinden. Wir müssen nur beachten, dass der unmögliche Gegenstand nicht mit den einzelnen Gegenständen des früher besprochenen Systems in Relation steht, sondern mit dem System als Ganzem. Eine Relation zu einem System ist aber nur in einem höher stehenden System möglich, nur in diesem kann das andere System als einfaches Glied fungieren.

Tatsächlich gehört die gesuchte Relation zu dem allgemeinsten aller logischen Systeme, zu dem System der logischen Gegenstände überhaupt. Wie immer wir auch den Wirkungskreis des unmöglichen Gegenstandes in diesem Kapitel einschränkten, eines mussten wir ihm immer einräumen, nämlich dass auch er ein Gegenstand sei. Als solcher steht er natürlich auch im allgemeinen Gegenstandssystem, als solcher gebührt seinen rein logischen Relationen, die ihm als Gegenstand, als Glied des logischen Gegenstandssystems zukommen, voller Wahrheitswert. So ist es auch zu verstehen, dass blosse analytische Aussagen auch über ihn gültig sind, denn aus dem Bereich der Logik und ihrer Gesetze ist er ja nicht ausgeschlossen. Die geflügelte Katze ist ein Tier, und das runde Viereck ist ausgedehnt.

Innerhalb des logischen Gegenstandssystems, durch seine

Gesetze steht auch der unmögliche Gegenstand mit allen übrigen in Beziehung, wir haben schon früher klar gesehen, dass hier schliesslich jeder Gegenstand zu jedem anderen in Relation tritt. Dies wird durch die Einheit der Erkenntnis, durch die Einheit aller Wahrheit gefordert. Auch die unmöglichen Gegenstände dürfen diese Einheit nicht durchbrechen, auch die falschen Urteilsgehalte müssen, um falsch sein zu können, ihren Platz in diesem einheitlichen Gewebe erhalten, auch sie müssen nach denselben transzendent wahren logischen Gesetzen beurteilt werden. Und darum wäre auch jene Uebersicht, die wir vom Aufbau des Systems der logischen Gegenstände in den vorhergehenden Kapiteln zu erlangen trachteten, lückenhaft geblieben, wenn wir nicht auch den unmöglichen Gegenständen ihre Stelle inmitten der Begriffsgegenstände zugewiesen hätten.

Zweiter Teil:

Die alogischen Grundlagen des Gegenstandes.

1. Kapitel.

Das Festhalten der fliessenden Relation.

39. Die Untersuchungen des ersten Teiles haben sich dem Verständnis der Gegenstandsstruktur von ganz bestimmter Seite genähert. Wir haben erkannt, dass der einzelne logische Gegenstand an sich ohne Sinn ist, dass er nur durch das ganze Gegenstandssystem inmitten der übrigen, logisch ganz verschieden gestellten Gegenstände seine Bedeutung, seinen vollen Sinn erhält. Auf diese Weise ist sein relationaler Charakter offenbar geworden, und es hat sich erwiesen, dass wir es im Gegenstand nicht mit etwas Starrem zu tun haben, sondern dass die Beständigkeit seines Sinnes geradezu durch seine veränderliche, bewegliche Natur verbürgt wird. Auf dieses in ihm wirkende Prinzip des logischen Fortschreitens haben wir mit Recht besonderes Gewicht gelegt.

Dabei musste jedoch an mancher Stelle schon fühlbar werden, dass mit diesen im Flusse befindlichen Relationen allein nicht recht auszukommen ist; wir sind zu verschiedenen Malen auf gewisse Schwierigkeiten gestossen, die wir jedoch damals nicht des näheren erörtern wollten, die wir beiseite schoben. Ja, wir haben uns beinahe so gestellt, als ob wir die sich uns entgegenstellenden Hindernisse gar nicht bemerkten. Dies mag fürs erste förderlich gewesen sein, manches Ergebnis hätten wir vielleicht nicht erreicht, wenn wir uns durch allzu gewissenhafte Grübeleien gleich von Anfang an an einer Stelle hätten festhalten lassen. Nur so war es uns möglich, die weitreichende Wirkungssphäre des einzelnen Gegenstandes zu durchmessen, und auf diese Weise haben wir — wenn dieser Ausdruck zulässig ist: — die extensive Struktur des Gegenstandes aufgedeckt. Nun handelt es sich darum, den Gegenstand nicht auch fernerhin in seiner Bezogenheit nach aussen hin zu untersuchen, sondern im Gegenteil in sein Inneres zu dringen, seinen inner-

lichen Bau herauszuarbeiten. Was von beiden bedeutsamer ist, darüber ist es müssig zu streiten; das Eine wie das Andere gehört zur Struktur des Gegenstandes, beides gehört eng zusammen und spielt überall ineinander. Die Ergebnisse des ersten Teiles, die Kenntnis der fliessenden Relation werden wir uns hier zunutze machen; andererseits sind wieder dort jene Lücken, die wir uns schon oben eingestanden haben, eben dadurch entstanden, dass unser einseitig nach aussen gerichteter Blick sich dem Fliessen der Relation unbedingt hingab und auf die ausserhalb dieses Flusses stehenden Momente der Gegenstandsstruktur nicht achten wollte. Diese hatten wir damals als unliebsame Hindernisse empfunden, jetzt aber erachten wir es nicht nur als unsere Pflicht, auch jene Hindernisse zu bewältigen, jetzt sehen wir sogar in ihnen sehr willkommene Stützpunkte, von denen wir zu weiteren Ergebnissen vordringen können.

So wollen wir denn nun unsere früheren, scheinbar schon erledigten Fragen von neuem aufnehmen, wollen aber unser Augenmerk nunmehr auf jene Elemente richten, die an dem Flusse der Relation nicht teilnehmen. Wir haben im ersten Teil ihre Bedeutung als ganz untergeordnet abgeurteilt und die fliessende Relation als Träger des logischen Sinnes hervorgehoben; nun muss untersucht werden, ob wir nicht die Rolle jener starren Elemente doch unterschätzt hatten, und was denn wohl diese Rolle sei im Gegensatz zum Vorwärtsschreiten der Relation. Es handelt sich hier, wie wir gleich im vorhinein bestimmen wollen, um den Gegensatz des L o g i s c h e n und A l o g i s c h e n.

40. Einige Bemerkungen sollen die Benützung dieses Ausdruckes gleich hier zu Beginn entschuldigen. Man könnte einwenden, es sei zum mindesten ungeschickt, Elemente des logischen Gegenstandes als alogisch zu bezeichnen, und könnte vielleicht, sich auf eine oder die andere Stelle unserer späteren Ausführungen berufend, meinen, ich täte besser, von Rationalem und Irrationalem zu sprechen. Ich gebe gerne zu, dass alogisch hier paradox klingt, und doch wird der Ausdruck darum dem Verständnis nicht unbedingt gefährlich, während das Begriffspaar des Rationalen und Irrationalen das ganze Problem aus dem logischen Gebiet in das erkenntnistheoretische hinüberzuspielen scheint. An manche Stellen würde ja ratio-

nal und irrational ganz wohl hinpassen, doch ist die eigentliche Bedeutung dieser Worte so grundverschieden von derjenigen, für die wir jetzt eine brauchbare Terminologie suchen, dass sie an anderen Orten nicht etwa bloss paradox klingen würden, sondern geradezu sinnverwirrend wirken müssten.

Am liebsten hätte ich beide Begriffspaare vermieden, denn sie sind beide durch den vielfachen Gebrauch schon derart erblich belastet, dass bei jedem ein Missverständnis zu befürchten ist; es wäre jedenfalls das Sicherste gewesen, wenn ich mir eine neue Terminologie zurechtgemacht hätte. Andererseits wird jedoch durch eine solche terminologische Eigenbrödelei, wie sie heutzutage allgemein Sitte ist, das Lesen der philosophischen Schriften in recht unangenehmer Weise erschwert, und wenn man es recht bedenkt, ohne viel Nutzen. Denn der Ausdruck, den ich für meinen Zweck erfinden würde, müsste seinen eigentlichen Sinn ja auch erst im weiteren Verlauf dieser Arbeit offenbaren, und dies wird der vor Aequivokationen gewarnte Leser auch von dem Terminus „alogisch" leicht erreichen, ohne dass er sich noch ausserdem durch ein ihm fremd klingendes Wort stören lassen müsste.

Wir wollen also ruhig an der schon vorgeschlagenen Bezeichnung festhalten und uns dadurch nicht beirren lassen, dass nun der logische Gegenstand auf alogischen Grundlagen zu ruhen kommt. Dies ist überdies nur dem Klange nach so paradox, und sein Sinn ist ganz richtig. Er besagt nur, dass im Gegenstand auch nicht wahrhaft logische Elemente enthalten sind, dass kein logischer Gegenstand ein r e i n logischer ist, und darin liegt durchaus kein Widerspruch.

Eine eigentliche Definition des Alogischen, eine Vorausbestimmung der Grenze zwischen Logischem und Alogischem möge man von uns jetzt noch nicht verlangen; diese Grenze wird erst durch das Ganze dieser Ausführungen gezogen werden. Aus dem Bisherigen mag klar sein, was alogisch hier n i c h t bedeuten soll; es bedeutet jedenfalls nicht: ausserhalb des logischen Forschungsgebietes stehend, sondern bildet vielmehr den Gegensatz zum rein Logischen. Wir könnten uns hier vielleicht an Rickert*) anlehnen; doch ist unsere Problemstellung eine andere, und darum mag trotz vielleicht ähnlicher Er-

*) Das Eine, die Einheit und die Eins. Logos, 1912, Bd. II.

gebnisse eine direkte Verweisung auf seine Erörterungen nicht recht am Platze sein.

Wenn wir durchaus eine vorläufige Annäherung an die Determination unserer Begriffe anstreben, so könnten wir am ehesten noch von dem parallelen Gegensatz von Inhalt und Form ausgehen. Tatsächlich besteht hier eine gewisse Uebereinstimmung zwischen den beiden Problemfassungen, doch decken sich die beiden Gegensätze keineswegs. Der Begriff des zu formenden Inhaltes müsste, um unseren Zwecken zu entsprechen, einesteils in bestimmter Weise näher umgrenzt werden, bliebe aber dann doch auf der anderen Seite zu eng, um die Gesamtheit des Alogischen umfassen zu können.

Was die besondere Umgrenzung betrifft, so müsste aus dem Kreise des Inhaltes, der der Formung harrt, die Erkenntnismaterie ausgeschlossen werden. Diese steht zwar natürlich auch ausserhalb des rein Logischen, sie berührt aber gar nicht unsere Fragestellung, indem sie ganz ausserhalb des streng logischen P r o b l e m s fällt. So ist z. B. die rein sinnliche Materie a l s sinnliche Materie für die erkenntnistheoretische Fragestellung von zentraler Bedeutung, sobald sie jedoch in den Problemkreis der von uns so eng gefassten, abstrakten Logik eintritt, muss sie sich, trotz all dem ihr auch hier gebührenden Interesse, eine wesentliche Umgestaltung gefallen lassen. Denn unser ganzer Weg beginnt ja um einen schwerwiegenden Schritt später. Die transzendentale Formung der Erkenntnismaterie ist unsere Frage nicht, nicht die Möglichkeit und der Aufbau der Erfahrung, sondern die Struktur des schon logisch geformten Erfahrenen beschäftigt uns. Die logisch nackte Erkenntnismaterie ist aus unserer Problemstellung völlig ausgeschlossen, und so soll auch fernerhin Inhalt immer nur das logisch Geformte bedeuten im Gegensatz zu eben dieser seiner Form.

Während wir auf diese Weise dafür sorgen mussten, dass der Begriff des Inhaltes nicht zu weit gefasst werde, ist er, wie schon erwähnt, andererseits zur Aufnahme des Alogischen zu eng, indem gar vieles Formale alogisch bedeutend belastet ist. So fällt denn weder Alogisches mit Inhalt, noch Logisches mit Form im allgemeinen zusammen, und unsere Parallele hat uns vorläufig nichts weiter geboten, als dass rein Logisches nicht mit Inhalt zusammenfällt, dass also zwar nicht alles For-

male rein logisch, wohl aber alles rein Logische formal ist. Dies ist eine Selbstverständlichkeit, die durch die letzte Besprechung zu teuer erkauft wäre, wenn wir dabei nicht auch sonst Klärung unseres Ausgangspunktes gewonnen hätten.

Wo wir die rein logische Form zu suchen haben, kann uns nach den Untersuchungen des ersten Teiles nicht mehr zweifelhaft sein: die rein logische Form ist die Relation. Aber nicht die Relation, die wir in jenem ersten Teil besprochen haben; dort war sie nur grob ausgehauen, alogische Elemente verdecken ihre logische Bedeutung. Das rein Logische an ihr klar herauszuarbeiten und die damit verbundenen alogischen Momente reinlich zu sondern und zu ordnen, dies ist nun unsere Aufgabe, und deshalb müssen wir uns nun neuerdings der Untersuchung der Relationsgegenstände zuwenden.

41. Erinnern wir uns an unsere früheren Ausführungen. Wir haben den Gegenstand „mein Eigentum" durch „etwas, was mir gehört," umschrieben, dann an Stelle von „etwas" „ein Ding" gesetzt, um dann dieses Ding durch seine Beziehungen zu dem ganzen übrigen Umkreis der Gegenstände zu bestimmen. Wir haben auf diese Weise den ganzen Gegenstand in Relationen aufgelöst, und das war im Interesse einer einfachen logischen Theorie gewiss recht erfreulich. Als Entgelt dafür mussten wir aber nun zur Bestimmung jedes einzelnen Gegenstandes die ganze Unendlichkeit des logischen Gegenstandssystems in Anspruch nehmen. An sich haben wir ja auch hierin keine Ungereimtheit gefunden, wir haben dies im Gegenteil als notwendige Folge erkannt aus der Einheit der Erkenntnis. Und doch kann dies nicht der einzige Weg zum Erfassen des Gegenstandes sein, denn gerade dieser unendliche Weg ist ja doch unserem Erkennen nicht gangbar. Es mag dies das einzig vollkommene, das ideale Erfassen des Gegenstandes sein, es muss aber doch irgendein Ausweg aus dem unendlichen Labyrinth geben, denn sonst wäre Erkenntnis nicht möglich. Erkenntnis ist aber Tatsache, und zwar nicht Tatsache im Sinne der Empirie, so dass man ihr etwa ihren apodiktischen Wahrheitswert absprechen könnte, sie ist vielmehr *Voraussetzung* aller Logik, und darum kann an ihr nicht gemäkelt werden.

Deshalb würde auch der Einwand durchaus nicht zutreffen, dass unsere jetzige Wendung unseres Problems dem bisher ein-

genommenen, abstrakt logischen Standpunkte nicht gerecht werde, da wir uns nur um die Gegenstände selbst kümmern dürften, ohne Beziehung auf jegliches menschliche Erkennen. So extrem wir uns auch immer der Betrachtungsweise der sogen. reinen Logik anschliessen, eine solche Auffassungsweise könnten wir uns nie zu eigen machen. Sie würde zu einer Form des Platonismus führen, wie sie Platon selbst nie anerkannt hätte, zu einer metaphysischen Umbildung des Gegenstandsproblems, die eher dem platonisierenden Mittelalter gemäss wäre. Wohl sind unsere Gegenstände frei von jeglicher Bezogenheit auf die Erkenntnis a k t e zu verstehen, auch transzendentalpsychologische Erwägungen sind von ihnen fern zu halten, aber sie bleiben immer Gegenstände der E r k e n n t n i s. Wie wir diesbezüglich zu einer etwaigen übermenschlichen Erkenntnis Stellung nehmen, haben wir schon oben dargelegt; sie kann als Ideal gute Dienste leisten, aber doch wohl nur zur Beleuchtung einer Erkenntnis, die unserem Bewusstsein gemäss ist. Nicht die Spezies homo sapiens, aber ein Bewusstsein von der uns einzig bekannten Natur ist Voraussetzung jeder Logik.

Als einleitender Schritt jedoch, zur Herausarbeitung von gewissen ganz speziellen Merkmalen bietet die Loslösung des Gegenstandes von der Erkenntnis grossen Vorteil, und darum hatte auch im ersten Teile dieser Studie die Darstellung einer jeder Erkenntnis spottenden Gegenstandsstruktur ihre gute Berechtigung. Dass jeder Gegenstand in Relationen aufgelöst werden kann, dass die Relata dieser Relationen durch weitere Relationen bestimmt werden können, und dass man schliesslich über jeden Punkt, den man auf solche Weise erreicht, noch durch weitere Relationen fortschreiten k ö n n t e, ist ein wichtiges Ergebnis, das uns auf die unendliche Verknüpftheit jedes einzelnen Gegenstandes, auf das kreuz und quer verbundene logische Relationsnetz und auf das unendliche Fortschreiten der Relationen aufmerksam macht.

Man kann mit Hilfe des derart herausgearbeiteten, eminent logischen Elements der Relation das ganze logische Gebiet durchqueren, aber die Relation führt immer weiter, das E i n e f ü h r t a u f d a s A n d e r e, ohne Stillstand. Zur Erkenntnis aber ist ein Ruhepunkt erforderlich, ein S t e h e n b l e i b e n und Verfestigen; n u n e r s t e n t s t e h t d e r G e g e n s t a n d, der uns in der Flucht der Relationen verloren gegan-

gen war. Das rein logische Moment der Relation reicht also nicht aus, und es muss ein weiteres Moment, ein Alogisches, hinzukommen. Rein theoretisch ist ein Gewebe von Relationen als Aufgabe denkbar, und man mag sich sogar auch vielleicht diese Aufgabe als gelöst vorstellen, aber dies bildet noch nicht die nötige Grundlage für die Gegenstände der Erkenntnis.*)

42. Damit sind wir schon im allgemeinen auf das Alogische gestossen, aber der hier in Angriff genommene Punkt enthält verschiedene, abweichende alogische Momente, und es heisst nun, diese klar herauszuarbeiten. Nun wir aber den ersten Stützpunkt gewonnen haben, ist das weitere Vordringen schon leichter. Wir haben jedenfalls die Relation zu untersuchen und zu erforschen, auf welche Weise dieselbe wohl „zum Stillstand kommt".

Dass dabei den Relatis der Relation eine wichtige Rolle zukommt, hat sich schon bisher gezeigt. Nun sind diese Relata für gewöhnliche Dinggegenstände**), oder wenn sie selbst weitere Relationen sind, so führen dann diese letzter Linie auf Dinggegenstände. Wir haben zwar im ersten Teil auch diese Dinggegenstände auf weitere Relationen zurückzuführen versucht, fanden aber dann, dass sie doch zum mindesten als Schnittpunkte dieser Relationen aufgefasst werden müssen. Dabei sind wir auf ein „Etwas" gestossen, das als Träger der Relationen fungiert, wir sprachen von einem „Etwas, das mir gehört, das braun ist, usw."; von diesem Etwas fanden wir, dass es ohne jeden Einfluss auf den logischen Sinn des Gegenstandes sei, und deshalb glaubten wir es völlig vernachlässigen zu dürfen. Aber gerade in diesen „Schnittpunkten", gerade in diesem „Etwas" liegt das zum Stillstand bringende, die Bewegung der Relation anhaltende Moment. In bildlichen Ausdrücken, wie auch Schnittpunkt einer ist, pflegt meist etwas Irrationales,

*) Der Gleichlaut mit Rickerts „Gegenstand der Erkenntnis" wirkt hier hoffentlich nicht störend. Ich will an dieser Stelle durchaus keinen technischen Ausdruck einführen, sondern folge einfach der sich von selbst ergebenden Wortverbindung. Mit dem auch für mich so überaus wertvollen Rickertschen Werke hat dieser Punkt meiner Arbeit keine Berührung.

**) Im weitesten Sinne des Wortes, unter den auch Abstraktes gehört, nach der gebräuchlichen Zweiteilung in Relationsgegenstände und Dinggegenstände.

Alogisches versteckt vorzuliegen. Unsere Untersuchung muss sich also nun diesen Schnittpunkten zuwenden.

Diese haben aber zwei ganz verschiedenartigen Aufgaben zu genügen, nämlich ausser dem „anhaltenden" Moment noch die Zusammenfassung der unzähligen Relationen zu einem einheitlichen Gebilde zu vollstrecken. Diese letztere Aufgabe wollen wir vorerst noch beiseite lassen und darum unser jetziges Teilproblem dementsprechend vereinfachen. Wir wollen als Relata keine solch komplizierten Gebilde annehmen, die nur durch schwer entwirrbare Schnittpunkte darzustellen wären, sondern uns jenen schon öfters erwähnten einfachsten Begriffsgegenständen zuwenden, bei denen die Relation nur auf dem eben notwendigen Relatum „etwas" ruht; hier können wir die Rolle des Relatum am besten studieren. Also etwa: „etwas, das jemandem gehört", oder ein noch allgemeineres Beispiel: „ein a, das b gleich ist". Ferner wollen wir der einfachen Problemstellung zuliebe noch weiterhin voraussetzen, dass die Relation in ihrer jetzt vorliegenden Form, also z. B. die Relation „gleich", nicht schon selbst ein alogisches Moment enthalte, d. h. wir wollen von dem Alogischen in ihr, das uns vielleicht in die Augen springt, vorläufig noch absehen und nur die Relata allein untersuchen.

In der Tatsache selbst, dass die Relation auf Relatis ruht, liegt noch keine Alogizität, dies ist eine selbstverständliche Eigenschaft der Relation. Auch die „fliessende" Relation, die wir auf keine besonderen Glieder beziehen, hat Relata, d. h. sie hat zwar nicht diese oder jene Glieder, sie muss aber doch auf irgendwelche Glieder bezogen gedacht werden, wenn sie ihren Sinn nicht verlieren soll. Kurz ausgedrückt: es gehört zur Relation, dass sie R e l a t a ü b e r h a u p t hat. Dies ist ein rein f o r m a l e s Moment, eine einfache Erklärung der F o r m der Relation. An sich enthält es noch nichts Alogisches; insofern die Relation selbst rein logisch ist, durch Einführung von blossen Relatis überhaupt ist noch nichts Alogisches eingetreten, denn es ist überhaupt nichts Neues eingeführt, da das Urteil, dass die Relation Relata hat, rein analytisch ist. Wenn wir also z. B. die Relation „gleich" über ihr ganzes „Feld" entlang geführt haben, so haben wir (falls es wahr ist, dass nicht schon in „gleich" etwas Alogisches steckt,) das rein logische Gebiet noch nicht verlassen.

Erst wenn wir von einer Zahl sprechen, die einer anderen gleich ist, haben wir etwas Fremdes eingeführt, dessen Beziehung zur Relation schon nicht mehr selbstverständlich ist. Aber noch mehr: auch wenn ich nur von „etwas" spreche, nur a = b sage, habe ich schon den rein logischen Boden verlassen. Dabei setze ich jedoch natürlich voraus, dass in unserem Beispiel a und b nicht Symbole von Relatis überhaupt sein sollen; ihr Sinn sei vielmehr: ein bestimmter Gegenstand sei einem bestimmten anderen gleich. Durch dieses Festnageln, an welche immer, aber bestimmte Gegenstände, verliert die Relation ihre ganze Freiheit. Ob nun das a eine Zahl, ein Stück Gold oder tatsächlich den Buchstaben a bedeuten soll, einerlei: die Relation ist erstarrt, sie hat nicht mehr ihr weites „Feld", das sie beherrscht, sondern drückt eine bestimmte Beziehung zwischen engbegrenzten Schnittpunkten aus. Nun kann sie nicht mehr rein formal sein, sie erhält durch ihr Relatum auch selbst ihren Inhalt. Nicht nur das Relatum, auch die Relation wird inhaltlich näher bestimmt. Die Art der Gleichheit, oder z. B. für die Relation „grösser" das Mass des Grösserseins, der ganze spezielle, eindeutige Sinn des betreffenden Gegenstandsverhältnisses ist nun mit einem determiniert, aber diese Relation ist nun nicht fliessend, nicht mehr ins Unendliche wiederholbar, sondern sie ist *festgehalten*, sie hat sich auf den speziellen Einzelfall „individuiert".

Der Stillstand tritt also nicht im allgemeinen durch das Mitwirken von Relatis ein, wohl aber dadurch, dass diese oder jene *bestimmten* Relata auftreten, d. h. dass die „fliessende" Relation an einem bestimmten Punkte ihres Feldes „festgehalten" wird. Dadurch verliert sie ihren freien, funktionellen Charakter und formt sich zu einem starren, eindeutigen Gebilde um. Diesen Prozess haben wir nun soeben mit dem Terminus „Individuation" belegt. Eine besondere Bezeichnung tut not, denn wir haben es hier mit einer charakteristischen Seite des Alogischen zu tun, auf die wir uns noch des öfteren berufen werden; ob der gewählte Ausdruck glücklich ist, ob er wirklich das Bemerkenswerte an der Sachlage hervortreten lässt, darüber lässt sich natürlich streiten. Für uns ist nicht der Name das wichtige, sondern das herausgearbeitete Ergebnis, dass mit der Anwendung auf den einzelnen Fall auch die Relation ihres ursprüng-

lichen Wesens entkleidet wird, dass sie dadurch in ihrer natürlichen Bewegung festgehalten wird.

43. Durch diese Ausführungen haben wir uns zu einem deutlichen Charakteristikon des Alogischen hindurchgearbeitet und dadurch die Resultate des ersten Teiles in notwendiger Weise ergänzt und berichtigt. Dort hatten wir von einseitig logischen Gesichtspunkten ausgehend das Starre, Ruhende an der Relation als nicht zu ihr gehörig erwiesen und hatten die Natur des Logischen im Fortschreitenden, Fliessenden verstanden; nun haben wir auch dem vorerst eliminierten Stillstand zu seinem Recht verholfen, haben aber das Prinzip des Stillstandes, des Festhaltens in das Alogische verlegt und seinen Grund darin erkannt, dass sich die Relation an einem bestimmten Gliede ihres Feldes individuiert.

Diese Individuation ist nicht einfach eine logische Tatsache, die wir bloss hinzunehmen haben, ihre Provenienz ist durchaus begreiflich. Wir sind von der Voraussetzung der Erkenntnis ausgegangen, um zu ihr zu gelangen, und es ist eben die Erkenntnisaufgabe, die sich in ihr verkörpert. In dieser Aufgabe findet das Festhalten seine Erklärung, sei es nun, dass als terminus a quo ein schon komplex bestimmtes Ding fungiert, oder aber bloss das magere Etwas. Auch in diesem Etwas steckt die Aufgabe, der Stützpunkt, wo die logische Arbeit einsetzt. Eines solchen Fixpunktes bedürfen wir jedoch, wenn Erkennen, wenn Denken überhaupt möglich sein soll.

Darum darf aber auch dieser fixe Punkt nicht als bloss formale Forderung angesehen werden, d. h. wir dürfen nicht meinen, in ihm nur eine formal notwendige Ergänzung zur Relation zu haben, also wieder nur eine Art von „Relatum überhaupt". Auch das leerste Etwas ist, sofern es als Ausgangspunkt, als Individuationsgrund fungiert, ein ganz bestimmtes, sozusagen individuelles Etwas, eben jenes Etwas, das nun durch seine Relationen determiniert werden soll.

Nur ist dieses Etwas eben, wie gesagt, alogisch, es lässt sich ihm auf logischem Wege nicht beikommen. Man kann es höchstens definieren, nämlich als jenes Etwas, das den in Frage stehenden Relationen als Stützpunkt dient. Aber in dieser Definition kommt das Etwas wieder vor, und zwar nicht einmal ein anderes Etwas, so dass man das Problem wenigstens zurückgeschoben hätte, was freilich auch nichts nützen würde.

Nein, es ist dasselbe Etwas, und wir haben nur zwischen dasselbe und seine ursprünglichen Relationen weitere, neue Relationen interpoliert; dies könnten wir in die Unendlichkeit fortsetzen, aber dem Etwas kämen wir damit nicht näher.

Dass diesem Etwas die gleiche Rolle als Träger der Relationen auch in jenen Gegenständen zukommt, die wir durch die Analogie der Schnittpunkte dargestellt hatten, bedarf nach den Ausführungen des ersten Teiles unserer Arbeit (§ 13) keiner besonderen Erörterung mehr, auch diesen ist also das besprochene alogische Element spezifisch. Ja, wenn wir die Analogie beibehalten wollen, so können wir geradezu das alogische Element als den Schnittpunkt selbst bezeichnen. In jedem Koordinatensystem sind nämlich die Schnittpunkte im Verhältnis zum Prinzip des Systems „alogisch". Die Analogie ist hier bis zu Ende zutreffend, da ja das Koordinatensystem nur ein Spezialfall eines logischen Beziehungssystems ist. Auch im Koordinatensystem kann nur mit Hilfe der Punkte gearbeitet werden, sowie auch auf logischem Gebiet das Alogische den Erkenntniszwecken dient. Das Wertvolle, das eigentliche Prinzip des Ganzen ist aber doch das B e z i e h u n g s system zwischen x, y, z. Nur indem ich die Funktionen zum Stillstand bringe, indem ich sie auf ein bestimmtes x individuiere, gelange ich zu Punkten, ich bedarf ihrer nicht, solange ich mit den Funktionen im allgemeinen zu arbeiten vermag. Die Gesamtheit der Punkte, das ganze Medium des Koordinatensystems, ist eine fremde, alogische Grundlage für das Gewebe der Beziehungen.

So hoch wir also immerhin den logischen Wert des Systems im ersten Teil dieser Arbeit anschlagen mussten, so wäre es trotzdem auch hier eitle Hoffnung, wenn wir in ihm ein rein logisches Gebilde bu besitzen meinten. Jedes System ist alogisch unterbaut, das eine mehr, das andere weniger. Auf je mehr inhaltlichen Voraussetzungen es beruht, umsomehr Alogisches ist in ihm enthalten, aber auch das relativ am reinsten formale System muss sich schon in seinen Relatgrundlagen an Alogisches klammern. Raum und Zeit sind inhaltlich mehr belastet als die Zahl, aber auch die Zahl kommt keineswegs ohne Alogisches aus.

44. Es ist hier im zweiten Teil ebensowenig wie im ersten am Platze, eine eigentliche Zahlentheorie zu versuchen, doch

lässt sich in aller Kürze und daher etwas oberflächlich die Bedeutung unserer Ergebnisse für das Zahlensystem klarlegen.*) Ich wiederhole, dass wir hier noch von dem etwa in der Relation selbst steckenden Alogischen vollständig absehen wollen. Ueberhaupt steht ja hier die Relation nicht in Frage, da es sich um die Relata handelt. So muss denn auch keine Entscheidung darüber gefällt werden, ob wir die Zahlreihe als ordinale oder kardinale Reihe auffassen wollen, ob wir sie aus dem additiven Prinzip erklären wollen oder als blosse Sukzession in der „reinen Ausdehnung", ob in die Grundreihe nur die natürlichen Zahlen aufgenommen werden sollen und jede Erweiterung der Zahlreihe schon durch Relationen der einfachen Relationen begriffen werden soll, oder ob wir z. B. für alle realen Zahlen eine gemeinsame Grundlage suchen müssen, z. B. in ihrer „Schnitt"-bildenden Eigenschaft. Soviel ist sicher, dass die Zahlen eine geordnete logische Mannigfaltigkeit bilden, dass sie einem fortschreitenden Prinzip, einem Zahlgesetz ihre Entstehung verdanken, alles weitere darf an dieser Stelle vernachlässigt werden.

Um längeren, hier nicht unbedingt notwendigen Erörterungen aus dem Wege zu gehen, wollen wir ferner noch voraussetzen, dass wir den Ausgangspunkt der Zahlenreihe, den Nullpunkt, als gemeinsamen Bezugspunkt der Zahlrelation schon klargelegt haben. Dass in ihm noch ein besonderes alogisches Moment steckt, ist klar. Wir wollen uns der Einfachheit halber nur um den anderen Bezugspunkt kümmern, als eigentlichen Repräsentanten der Zahl im System.

Es sei also z. B. die Zahl 4 durch eine bestimmte Relation, die wir R' nennen wollen, determiniert. In welchem Verhältnis R' zur allgemeinen Zahlrelation R, zum Gesetz des Zahlsystems steht, soll jetzt noch unerörtert bleiben; es ist dies bloss ein als Ausgangspunkt dienendes Beispiel, das wir als gegeben betrachten. 4 ist also nun die Stelle, der Punkt im Zahlensystem, jenes x, (wir wollen es mit x' bezeichnen,) für das 0R'x' gilt. Wir können schreiben 4=0R'x', wo das Gleichheitszeichen natürlich nur als Definitionszeichen steht. Aber die Definition

*) Eine tiefer angelegte Erörterung des Alogischen in der Zahl findet der Leser in Rickerts schon erwähntem Aufsatze im zweiten Band des Logos. Dieselbe enthebt uns aber nicht unserer Aufgabe, da sie anderen Zielen zustrebt und unsere Problemstellung nur eben streift.

ist mehrdeutig: sie kann sich auf R', auf x' oder auf beide beziehen. Wollen wir entscheiden, ob die Zahl an der Relation oder am Bezugspunkt haftet, so tun wir am besten, an der Zahl eine Veränderung vorzunehmen, um zu sehen, was sich dabei verändert.

Ich frage also zum Beispiel: was ist die Hälfte von 4? Die neue Zahl wird wieder einen Punkt des Koordinatensystems belegen, dieser Punkt ist an sich ebenso nichtssagend und leer wie x', aber es ist ein anderer Punkt, er heisse x''. Und wir suchen eine Relation R'', die gleicherweise zwischen 0 und x'' wie auch zwischen x'' und x' besteht. Es ist klar, dass wir eigentlich R' halbiert haben und es scheint, dass die Zahl nur an R' haftet. Das „relative Produkt", welches R'' mit sich selbst ergibt, (nach Russells Schreibweise $R'' \mid R''$ oder R''^2) ist R', und ich habe dazu x'' gar nicht gebraucht. Aber so richtig all dies ist, so ist doch noch eine grosse Lücke darin versteckt. Indem ich $R'' \mid R'' = R'$ aufschreibe, habe ich meine Aufgabe noch gar nicht gelöst, ich habe sie erst g e s t e l l t, und R'' ist noch unbestimmt geblieben. In der Relation allein liegt die Zahl also nicht. Die Lösung, nämlich 2, erhalte ich erst, wenn ich 0R''x'' bestimmt habe.

Sollte also die Zahl doch im Punkte x'' liegen? In dieser Form ist dies ebenso falsch. Denn wenn 2 durch den Punkt x'' bestimmt wäre, wäre es 4 durch den Punkt x'. Nun hat sich aber schon gezeigt, dass ein Arbeiten mit 4 nur durch R' ermöglicht wird. Ueberdies sehen wir aber, indem wir 4 in $2 + 2$ auflösen, dass 2 gar nicht unbedingt an die Punkte 0 und x'' gebunden, sondern in dem zweiten Zweier auf x'' und x' ruht; diese Punkte stehen unserem Rechnungsansatze gemäss wieder in der Relation R''. Die Zahl gehört also doch zur Relation, sie gehört aber nicht n u r zur Relation, der Punkt als Relatum gehört auch dazu, genauer gesagt, d i e Punkte als Relata, denn der Ausgangspunkt ist, wie wir soeben gesehen, von eben derselben Wichtigkeit.

Wie finde ich also die Hälfte von 4? Ich finde sie, indem ich die Relation R' vorerst am Punkte x'' f e s t h a l t e, so dass sie nach diesem Stillstand von neuem einsetzen kann und den schon gemachten Weg nochmals zurücklegen kann. Doch diese Formulierung ist ungenau und deshalb fehlerhaft. Denn wenn die Relation R' bei x'' neu einsetzt, so führt sie mich doch

zum Punkte der Zahl 6.*) So wäre es tatsächlich. Es war aber auch nicht richtig, zu sagen, ich halte die Relation R' fest und lasse sie dann wieder neu einsetzen, denn R' kann (wenn sie von 0 ausgeht,) gar nicht bei x'' festgehalten werden, da R' ja schon die festgehaltene, und zwar der Zahl 4 entsprechend festgehaltene Relation bedeutet. Jene Relation aber, die bei x' und x'' festgehalten wurde, ist die Zahlrelation R selbst, das Gesetz der Zahlreihe. Diese konnte als R'' in x'' festgehalten werden und dort neuerdings einsetzen. Die einzelne Zahl ist demnach wohl Relation, aber die alogisch festgehaltene Relation.

Wie kommt es aber, dass die bei x'' festgehaltene Zahlrelation 2 ist und ebenso die von x'' ausgehende bei x' stillstehende? Dies ist natürlich, wenn wir bedenken, dass ja nach allen unseren bisherigen Ausführungen x' und x'' durchaus nichts Absolutes, nichts an sich schon Sinnvolles bedeuten, sondern nur gewisse Punkte des zur Grundlage dienenden Stellensystems. Jeder von ihnen kann als völlig gleichberechtigter Ausgangspunkt dienen, keiner hat an sich irgend etwas vor den anderen voraus. Die bevorzugte Stellung des Nullpunktes liegt nur darin, dass dies eben die Bezeichnung des als gemeinsame Grundlage dienenden Ausgangspunktes ist. 0 ist ein ebensolches x wie x' und x'', aber per definitionem eben jenes x, das als Ausgangspunkt dient. Die Punkte an sich haben keine Bedeutung, sie erhalten sie nur durch die Beziehung zum jeweiligen Ausgangspunkt. Sie sind eben jenes oben besprochene alogische Etwas, das nur durch seine Beziehungen definiert werden kann.

Selbst das Moment der indefiniblen Eins liegt nicht in den Systempunkten enthalten, wie dies vielleicht mancher meinen könnte. Auch dies gehört zu den Problemen des Alogischen, aber es liegt schon in der Zahlrelation selbst, und zwar in ihrer inhaltlichen Bestimmtheit. Solche spezielle inhaltliche Bestimmtheiten gehören jedoch an dieser Stelle nicht zu unserer Aufgabe; nur jener alogische Unterbau, der jedem Relationssystem gemeinsam ist, bildete jetzt unser Untersuchungsobjekt. Dass wir dies gerade am Zahlsystem genauer darstellten, hat seinen Grund darin, dass dies das rationalste unserer Erkenntnissysteme ist, so dass die Alogizität, die hier erwiesen wurde,

*) D. h. zum Punkte 0+6.

für die übrigen Erkenntnisgegenstände a fortiori gilt. Hier hatten wir nur bildlich von Punkten gesprochen, um uns so über die begrenzenden alogischen Individuationsmomente leichter zu verständigen; beim Raumsystem wird das Wort besser am Platze sein, obwohl auch diese Raumpunkte ebensolche irrationale und vollständig leere Beziehungsstützen sind, denen an sich auch jede Räumlichkeit fehlt. Es kommt ihnen mindestens derselbe Grad von Alogizität zu wie den „Zahlpunkten", wobei dann der Unterschied ganz auf Rechnung des Relationsinhaltes*) zu setzen ist. Dasselbe gilt von den Zeitpunkten, den Momenten, sofern natürlich auch diese nicht etwa infinitesimale Zeitstrecken bedeuten sollen, sondern einfache Stützpunkte der zeitlichen Relation.

45. Unser ganzer jetziger Gedankengang hat sich jedoch nur auf solche Gegenstände bezogen, bei denen sich die Relationen auf einen ganz bestimmten Punkt beziehen. Wir haben einzelne Zahlen, z. B. die Zahl 2 untersucht, ferner einzelne Dinge, die wir als „Schnittpunkte" betrachteten, kurz entweder Individualgegenstände oder doch wenigstens solche, die in bezug auf die Relation als individuell determinierte Punkte der jeweiligen Reihe auffassbar waren. Nun fragt es sich aber, wie es wohl mit den „allgemeinen" Begriffen steht, d. h. mit jenen Gegenständen, die nicht ein oder das andere Relatum der Relation bezeichnen, sondern das ganze „Feld" ineinsfassen, wie z. B. „die gerade Zahl" im allgemeinen oder aber „ähnliche Dinge". Hier scheint es doch, als müsste die Relation bei keinem ihrer Systempunkte festgehalten werden, als könnte sie „fliessende" Relation bleiben, da ihr doch ihr ganzes Feld offen bleibt.

Wir müssen mit uns selbst ins Klare kommen: wir sprechen an dieser Stelle noch nicht über „Aehnlichkeit", sondern über ähnliche Dinge", nicht über „Teilbarkeit durch 2", sondern über „durch 2 teilbare Zahlen". Der Gegenstand, der die Relation selbst bedeutet,**) bietet ein weiteres Problem, das uns sogleich beschäftigen soll; hier handelt es sich nur um die unter die

*) Vgl. das nächste Kapitel.

**) Eigentlich „bedeutet" er sie nicht, er „ist" die Relation. Solche sprachliche Freiheiten wird man jedoch im Interesse der Lesbarkeit unserer Ausführungen uns nicht verwehren wollen.

Relation fallenden, sogenannten „Dinggegenstände". Nur eine etwaige Verwechslung dieser beiden Fälle könnte die Ansicht als wahrscheinlich erscheinen lassen, die Relation bleibe hier fliessend.

Für den „allgemeinen Begriff" aber liegt die Sache klar. Er kann nur durch zwei Deutungen umschrieben werden, durch jene der Umfangslogik: alle Zahlen, die durch 2 teilbar sind; und jene der Inhaltslogik: ein Etwas (im Zahlgebiet), das durch 2 teilbar ist. Die zweite Deutung birgt nichts neues, hier steht als erstes Relatum jenes vorläufig noch nicht näher bekannte Etwas, jenes x der Erkenntnisaufgabe, das als Stützpunkt der Relation, als Ausgangspunkt der Erkenntnis dient, während das andere Relatum die Zahl 2 ist. Jenes x soll dann im weiteren Verlauf der Erkenntnis in weitere Relationen gebracht und dadurch näher bestimmt werden.

Auch in der anderen Deutung steckt natürlich dieses „festhaltende" x. Solange dieses nicht eintritt, ist der Gegenstand noch gar nicht gebildet; solange die Relation noch „fliesst", kann bestenfalls von der Teilbarkeit durch 2, nicht aber von geraden Zahlen gesprochen werden. Was hier neu ist, ist dass statt eines x jetzt deren eine ganze Menge in Frage steht. Und zwar statt eines unbestimmten x eine Menge ganz bestimmter, nämlich 2, 4, 6 usw. Dies sind aber gerade jene Gegenstände, deren Struktur wir soeben besprochen hatten und so bedarf es auch hier keiner weiteren Klarlegung der alogischen Elemente.

Dabei tritt bei dieser Auffassungsweise noch ein weiteres eminent alogisches Moment auf, nämlich die Erfassung einer unendlichen Anzahl von Gegenständen, was logisch, also diskursiv, natürlich unmöglich ist. Wir hätten es demnach hier mit einem Sonderfall der später zu besprechenden „unendlichen Aufgabe" zu tun, indem das Erfassen all dieser Gegenstände logisch nur Aufgabe sein könnte, aber unendliche und darum unlösbare Aufgabe.

Da es uns hier nur um die Aufdeckung des Alogischen zu tun ist, so ist es für uns nicht von wesentlichem Interesse, zwischen den beiden Auffassungen zu entscheiden. Die unvermeidliche Alogizität, die durch die starren Relata in den Gegenstand hineingelangt und die allein die Aufgabe dieses Kapitels bildete, steht in beiden Fällen gleicherweise ausser Zweifel.

Aber auf Grund der Relationstheorie, auf deren Boden wir stehen, wird die Entscheidung sehr leicht zu fällen sein, ganz besonders, nachdem wir die leere Bedeutungslosigkeit des Etwas klar begriffen haben.

Wir wissen schon, dass diese Entscheidung zugunsten der inhaltslogischen Deutung ausfallen muss. Nicht der Wunsch, dass wir der oben erwähnten Schwierigkeit des Unendlichkeitsmoments entgehen mögen, ist hier entscheidend, sondern einfach die Untersuchung der Wesensstruktur unserer Gegenstände und diese lässt die gefürchtete Schwierigkeit gar nicht entstehen.

Wie sollte es denn auch z. B. um die einfachen analytischen Urteile bestellt sein, die wir aus den Allgemeinbegriffen ableiten? Folgen sie wirklich aus der Unmasse des Umfanges? Spreche ich tatsächlich von a l l e n geraden Zahlen, oder gar allen Gruppen ähnlicher Gegenstände? Beruht der Satz: „Die geraden Zahlen sind (die Zahl 2 ausgenommen,) keine Primzahlen", wirklich auf dem Erfassen aller geraden Zahlen? Nein, er ist bloss eine weitere Ausführung der e i n e n begriffsbildenden Relation. Er bedeutet: etwas, was durch 2 teilbar ist (und nicht selbst 2 ist), ist etwas, was nicht bloss durch sich selbst teilbar ist. Und er spricht nur mittelbar über alle geraden Zahlen, d. h. besser gesagt, er spricht nicht über a l l e, sondern über j e d e gerade Zahl, indem jede einzelne gerade Zahl an Stelle des „Etwas" treten kann.

Wir haben früher den Gegenstand als Funktion kennen gelernt und hier nun treten einfach die jeweiligen Erfüllungspunkte in die Funktion ein. Aber auch die Funktion ist nicht die Summe der Punkte, sondern die Regel, unter welcher sie stehen. Was man über die Punkte aussagen will, muss aus der Regel folgen. Und auch in unserem Beispiel folgere ich, dass die betreffenden Zahlen überhaupt teilbar sind daraus, dass sie durch 2 teilbar sind. Die Folgerung ist nicht nur richtig, sondern sogar trivial, während ein Beweis für eine Unendlichkeit von Gegenständen überhaupt nicht zu erbringen wäre. Und diese Unmöglichkeit wäre um so zwingender, je mehr wir uns vom rationalen Zahlsystem wegwenden und zu einem auf empirische Dinge bezüglichen Allgemeinbegriff übergehen. Ueber a l l e ähnlichen Dinge lässt sich nichts aussagen, was nicht aus der Aehnlichkeit selber folgt.

2. Kapitel.

Die eigentlichen Relationsgegenstände.

46. Wir wollen uns nun der Relation selbst als Gegenstand zuwenden, also nicht mehr als logisches Moment an den Gegenständen betrachtet, sondern von ihrer Rolle abgesondert als selbständigen Gegenstand, für den wir die Bezeichnung „Relationsgegenstand" aufgreifen wollen. Es soll demnach z. B. nicht mehr von ähnlichen Dingen, also Aehnlichem, sondern von der Aehnlichkeit selbst die Rede sein. Zu dieser blossen Relation nun gehört nicht mehr dieses oder jenes Relatum, sondern nur mehr Relata überhaupt. Dies haben wir schon als rein formale Voraussetzung der Relation erkannt und wissen auch schon, dass von dieser Seite nichts für den logischen Charakter der Relation zu fürchten ist. Der Genauigkeit wegen müssen wir zwar hinzusetzen, dass die Relata auch hier in gewissem Sinne bestimmt sind, indem sie zum Feld der Relation gehörig sein müssen; doch ist eben dieses Feld schon, wenn auch nicht in der allgemeinen Relation überhaupt, aber in der speziellen, determinierten Relation enthalten, es wird selbst durch diese umgrenzt, geschweige denn, dass in ihm die Individuation der Relation läge.

Wer übrigens das Wesen der Individuation in den bisherigen Fällen richtig erfasst hat, muss ohnedies klar fühlen, dass die Individuation des eigentlichen Relationsgegenstandes, wenn eine solche überhaupt geschieht, gar nicht in den Relatis zu erwarten ist. Die Individuation der Relation in einem Relatum ihres Feldes hat zum Dinggegenstand geführt, die Individuation, die den Relationsgegenstand schafft, muss ihren Stützpunkt in der Relation selbst finden. Und wenn wir uns die Relation als einen die Relata verbindenden Bogen versinnbildlichen, so müsste am Gipfel des Bogens die Handhabe zu denken sein, an der sie aus dem fliessenden Chaos herausgehoben werden kann.

Dass eine solche Individuation tatsächlich stattfindet, diesbezüglich wollen wir uns nicht auf das Zeugnis der Sprache

berufen, wonach die isoliert betrachtete Relation die Tendenz besitzt, in substantivischer Form zu erscheinen. Diese Tendenz besteht, aber sie beweist wenig, denn obwohl sprachliche und logische Struktur notwendigerweise eng zusammenhängen, so ist doch bei Berufung auf sprachliche Zeugnisse die grösste Vorsicht geboten. Diese gelten höchstens soviel wie Leumundszeugnisse, welche einen Sachverhalt als wahrscheinlich oder unwahrscheinlich erscheinen lassen, ohne dass es ausgemacht wäre, dass der bestbeleumdete Mensch nicht doch ein Mörder sein könne.

Auch hier wollen wir in den sprachlichen Verhältnissen bloss einen Fingerzeig erblicken und die Individuation muss in der logischen Struktur selbst gesucht werden, dort muss sie jedoch zu finden sein, denn sie ist für die Erkenntnis notwendig. Soll die Relation selbst Erkenntnisobjekt werden, muss sie auch irgendwie festgehalten werden, im Heraklitischen Fluss gibt es kein Erkennen, gibt es kein Denken. Das Denken selbst schafft den Stillstand, schafft das Alogische. Denn es will durch weitere Relationen zu neuen Positionen Brücken schlagen und braucht den fixen Punkt zum Einsetzen. Es mag paradox klingen, dass das Denken das Alogische schafft, obwohl es durchaus nicht in dieser Schrift zum ersten Male niedergeschrieben wurde. Für denjenigen, der logisch und denkmässig für dasselbe hält, hat unser Ausspruch allerdings absurden Klang. Aber es gehört doch auch zum Denken, Inhalt zu haben, ja, auch der oder jener besondere Inhalt ist dem Denken eigen und doch kann Inhalt und rein Logisches niemals zusammengeworfen werden.

Auch die Relata gehören in weiterem Sinne zum „Inhalt" der Relation, indem sie nämlich im Gegensatz zum formalen Element stehen. Es gehört zwar, wie wir wissen, zur Relations f o r m , überhaupt Relata zu haben, sowie auch die Individuation überhaupt formale Forderung für den Gegenstand ist; aber der Einzelfall der Individuation und die speziellen Relata sind nicht mehr formal, sie sind alogisch, inhaltlich belastet.

Dabei stehen aber das inhaltliche Element der Relata und die formende Relation einander durchaus nicht so unüberbrückbar fremd gegenüber, wie dies vielleicht für den ersten Blick erscheinen mag. Die formende Relation kann ihrerseits zum

Relatum werden für fernere, höhere Relationen, und zwar wird dies durch ein in ihr selbst liegendes „inhaltliches" Moment ermöglicht. Dieses in der Relation selbst enthaltene inhaltliche Moment im engeren Sinne soll fortan vom schlechthinnigen Inhalt, der bloss als Gegensatz zu seiner Form steht, durch ausdrückliche Hervorhebung als „Relationsinhalt" unterschieden werden; in diesem Sinne haben wir auf ihn auch schon im vorigen Kapitel angespielt.

47. Was sich in der Sprache durch die Neigung zum Substantiv äussert, ist logisch die Substanzialisierung der Relation als Eigenschaft oder, da wir ja die Relation im weitesten Sinne des Wortes verstehen, auch als Tätigkeit, Richtung u. dgl. Diese Relation, diese Eigenschaft wird nun zu einem Etwas, das entsteht und vergeht, das Veränderungen unterliegt, das selbst in weitere Relationen eintritt. Durch diese Relationen ordnen sich nun die Eigenschaften nach verschiedenen Standpunkten in Reihen, was soviel heisst, wie dass sie nun selbst in einem höheren Relationssystem als Glieder stehen. Als solche, nämlich im Verhältnis zu ihren Beziehungen untereinander, sind sie aber nicht mehr Formen, sondern jetzt selbst schon Geformtes, ja, um es geradewegs herauszusagen: sie unterscheiden sich nun prinzipiell durchaus nicht von den Dinggegenständen. Gar oft ist ein Dinggegenstand genau betrachtet nur ein verkappter, verdinglichter Relationsgegenstand.

Form und Inhalt sind einander relativ. Etwas ist Form im Verhältnis zu seinem Inhalt und Inhalt im Verhältnis zu seiner Form. Von der reinen Form zum nackten Inhalt gibt es eine Reihe von Gegenständen, die beides sein können, aber immer nur eines sind. Und wenn die Form als Inhalt einer höheren Form erscheint, so geht sie ihrer formenden Kraft verlustig. Zwei Relationen, die z. B. gleich oder ähnlich sind, stehen in diesem neuen Verhältnis nicht als Formen ihrer Inhalte. Sie müssen zwar auch selbst Inhalt haben, nämlich Inhalt überhaupt, Relata überhaupt, denn sie sollen ja eben laut Hypothese Relationen sein; aber diese Relata überhaupt sind, wie schon besprochen, gar kein wahrer Inhalt, sie gehören einfach zur Form der Relation, während die speziellen Relata hier gar nicht in Betracht kommen. Auf diese Weise ist also die primäre Relation, die dann in weiteren Relationen steht, die blosse Relation allein, ohne Relata, also nur das, was an ihr formend

ist, das heisst, was an ihr formend w ä r e, denn sie hat ja nun nichts zu formen. Dies nun wird neuerdings geformt, neuerdings in Relation gesetzt. Für die primäre Relation gibt es daher jetzt überhaupt keine Richtung nach unten, nur eine solche nach oben, sie ist jetzt Inhalt zu der ihr übergeordneten Form der sekundären Relation.

Auch der Dinggegenstand nimmt eine ähnliche Stellung ein. Auch er hat nichts zu formen, da ihm ja auch das letzte Relatum zuerkannt werden soll, welches nur mehr Inhalt zu sein vermag. Darin unterscheidet er sich ja eben vom Relationsgegenstand. Aus alledem ist es aber dann auch erklärlich, dass sich auch die Relation, sobald wir sie auf diese Art betrachten, zu verdinglichen scheint, dass sie nun selbst als Stützpunkt dient für ihre weiteren Bestimmungen, ihre übergeordneten Relationen, dass sich hier wieder ein festes, logisches Gebilde individuiert.

Als rein formendes Prinzip konnte die Relation rein logisch sein, konnte aber kein Gegenstand sein. Um dies zu werden, muss sie entweder Inhalt erhalten oder a l s Inhalt weiterhin geformt werden. Im ersten Falle tritt das Alogische von aussen hinzu, im zweiten verliert sie selbst den formenden, rein logischen Charakter und wird zum alogischen Gebilde.*)

48. Aber wie ist dies möglich? Wie kann ein logisches Gebilde mit einem Male alogisch werden? Für den ersten der unterschiedenen Fälle ist dies verständlich: das Logische wird auf Alogisches bezogen, und wenn dies auch einfacher klingt, als es in Wahrheit ist, so ist doch die Provenienz des Alogischen hier kein Wunder. Aber wie soll ein Logisches den logischen Charakter verlieren und alogisch werden? Wir müssen berichtigen: die Relation verliert nicht ihren logischen Charakter, sie bleibt ja Relation, Form nach unten zu, ist aber in ihrer jetzigen Rolle von der logischen Position zurückgedrängt. Es ist demnach das logische Element in ihr in den Hintergrund gestellt und das alogische betont. Dieses alogische Element

*) Hier tritt die Bewegungsfeindlichkeit des logischen Gegenstandes in aller Schärfe zutage. Und dies widerspricht unserem früheren Ergebnis, wonach das Prinzip des Logischen in der Bewegung liegt, nur dem Scheine nach; denn die Bewegungsfeindlichkeit liegt nicht im Attribute „logisch" sondern im „Gegenstand", und Gegenstand ist eben ohne Alogisches nicht möglich.

müsste aber dann auch schon früher, in der logisch fungierenden Relation vorhanden sein, oder wir müssten erklären, wie es dazu gekommen ist. Und wenn es schon früher vorlag, so muss es auch gleicherweise in der höheren Relation enthalten sein, denn auch sie kann ja weiterhin erstarren und als Relatum noch höherer Relationen gelten. Und so geht dies fort ins Unendliche, so dass die rein logische Relation nur ein Grenzfall, eine „Idee" wäre.

Ist dies richtig, dann öffnet sich von hier aus ein Weg zum weiteren Vordringen. Denn bis jetzt musste uns die Frage beängstigen, wo denn wohl innerhalb der Relationsgegenstände der Individuation ihre Stelle anzuweisen sein mag, da die Relation weder in den Relatis noch natürlich in der Tatsache des formenden Prinzips diesen Ort aufzuweisen vermochte. Wenn aber schon in der formenden Funktion der Relation ein Alogisches mit tätig ist, dann folgt ihre Doppelseitigkeit aus der Struktur selbst, und die Hierarchie der Relationen ist klar verständlich. Darum haben wir nun dieses Alogische aus der Relation selbst herauszuarbeiten, um so schliesslich ihren letzten rein logischen Kern herauszuschälen. Und wenn wir dann auf diese Weise das rein logische Element vom Alogischen reinlich abgesondert haben, dann wird es uns auch endlich möglich sein, die Rolle dieser beiden Seiten für die Struktur des Gegenstandes zu überblicken. Zum ersten Male werden wir dann wirklich die Struktur des logischen Gegenstandes vor uns sehen, wenn auch vielleicht unserem streng theoretischen Verfahren zufolge vorerst in zu sehr schematischer Form. Erst die Anwendung dieses Schemas auf all die tatsächlichen Erkenntnisgegenstände wird uns in der richtigen Beleuchtung zeigen, wie der logische Gegenstand auf einem durch und durch verwobenen Zusammenwirken des Logischen und Alogischen beruht, welches jeder tatsächlichen Absonderung trotzt.

Aber streben wir denn jetzt nicht mit grosser Mühe der allbekannten trivialen Wahrheit zu, dass jeder Gegenstand aus Form und Inhalt besteht? Auch wenn dem so wäre, dürften wir uns dadurch nicht zurückschrecken lassen. Der Wert der philosophischen Arbeit liegt nicht in der letzten, meist recht allgemeinen und ziemlich leeren Ergebnisthese, sondern in den am Wege urbar gemachten und durchforschten Gebieten. Aber unsere Ergebnisse sind gar nicht so abgedroschen. Schon bis

jetzt haben sich uns die formalen Verhältnisse des logischen Gegenstandes in einer Weise dargetan, die wir oft selbst nicht erwarteten. Besonders ist aber die übergrosse Rolle des Alogischen eher geeignet, uns zu erschrecken, als dass wir uns durch die Trivialität des Resultates gelangweilt fühlten. Es handelt sich doch nicht darum, d a s s Logisches und Alogisches verwoben ist, sondern hauptsächlich, was die Rolle des einen ist und was dem andern für eine Bedeutung zukommt. Ueberdies geht unsere Untersuchung im Grunde genommen gar nicht auf die Scheidung von Form und Inhalt aus; dies ist für sie nur Mittel, und wir wollen geradezu zeigen, dass auch das Formende in den Gegenständen ohne Alogisches nicht auskommen kann.

Wenn dann zum Schlusse für das Gebiet des rein Logischen zu wenig übrig bleiben sollte, was zu befürchten wir schon jetzt allen Grund haben, so darf natürlich auch dies uns nicht im Ernste zurückschrecken. Solchen Gefühlsmomenten, wie etwa dem Wunsche, das Logische zu retten, darf in der Wissenschaft das Wort nicht erteilt werden. Ohne jedes Vorurteil müssen wir nun auch das κατ' ἐξοχήν logische Gebilde, die Relation, auf ihren alogischen Gehalt hin untersuchen.

49. Die Relation hat, wenn sie als selbständiger Gegenstand auftritt, als Eigenschaft oder dergl., alogischen Gehalt; soviel haben wir bis jetzt schon erwiesen. Wir setzten voraus, dass dies auch für die Relation als Form der Fall sei, und dies ist nun weiterhin zu bestätigen. Dabei ist also die Relation von ihren Gliedern nicht endgültig zu trennen, denn sie soll doch formende Relation bleiben, aber dies schliesst nicht aus, dass wir von ihren Relatis jetzt doch absehen und unser Augenmerk allein auf die Relation selbst richten, eben in ihrer formenden, verknüpfenden Rolle. Dabei wollen wir das schon einmal als fördernd erkannte Verfahren auch hier anwenden, nämlich wir wollen die Relationen unbeschadet der ihnen untergeordneten Glieder doch noch weiterhin selbst in weitere Relationen setzen, d. h. wir wollen die einzelnen Relationen untereinander vergleichen, wollen die Vielheit der möglichen Relationen in Betracht ziehen, ihre Verschiedenheiten untereinander und ihre Aehnlichkeiten.

Dies können wir uns nicht verbieten, da ja alles logische Denken in Beziehungen vor sich geht. Es liegt aber auch

durchaus kein Fehler in diesem Verfahren; wir müssen uns nicht fürchten, an Stelle der wahren Relationen die schon individuierten, festgehaltenen Relationsgebilde zu setzen, sofern wir nur immer dessen eingedenk bleiben, dass die Verschiedenheiten der Relationen hier Verschiedenheiten der nach unten zu weiterhin f o r m e n d e n Relationen sind, sofern wir also jedes Individuationsmoment aus unserer Rechnung ausschliessen, so dass den untersuchten Relationen ihre volle Freiheit und Beweglichkeit gewahrt bleibt.

Damit aber, dass wir diese Methode zur Anwendung bringen, haben wir das gesuchte Ziel auch schon erreicht, denn die Lösung bietet sich nun schon von selbst dar. Denn die Relationen sind untereinander verschieden, ohne dass diese Verschiedenheit auf logischem Wege irgendwie anfassbar wäre, so dass ihre alogische Seite geradezu in die Augen springt.

Es sei z. B. a und b sowohl zeitlich als räumlich voneinander entfernt. Dann gelten also für dieselben Relata zwei verschiedene Relationen: die zeitliche und die räumliche Entfernung. Worin aber der Unterschied zwischen diesen beiden Relationen besteht, lässt sich logisch nicht darlegen. Wohl lassen sich auch in ihren formal logischen Eigenschaften Verschiedenheiten aufweisen, wie z. B. die Umkehrbarkeit der einen, die der andern nicht zukommt; aber abgesehen davon, dass natürlich auch in der Umkehrbarkeit ein Alogisches steckt, erschöpfen diese Verschiedenheiten durchaus nicht den Unterschied zwischen den beiden Relationen, ja sie berühren gar nicht das eigentlich Wesentliche der Frage.

Nun könnte man vielleicht versuchen, die Lösung der Schwierigkeit darin zu suchen, dass die Verschiedenheit gar nicht zwischen der räumlichen und zeitlichen Relation, sondern zwischen ihren Relatis bestehe. Diese seien im einen Falle die räumlichen Stellen, im anderen die zeitlichen Stellen von a und b, die Relation sei aber beide Male nur Entfernung in der „reinen Ausdehnung". Wir wollen dieser Auffassung nicht allen Sinn absprechen; sie hat den Vorteil, dass sie das gemeinsame Prinzip in Raum, Zeit und Zahl hervorhebt. Es ist uns zwar nicht recht erklärlich, was denn jene Raumpunkte unabhängig von ihren Relationen, also den spezifischen Raumrelationen, wohl überhaupt bedeuten sollten, so dass also unserer Meinung nach trotz des gemeinsamen Prinzipes auch der

Unterschied in die Relation zu verlegen ist; aber wir haben durchaus keinen Grund zu bestreiten, dass manche Relationen auf gemeinsame Elemente zurückführbar sind. Und so lassen wir denn, wenn jemand gegen unser Beispiel etwas einzuwenden hat, dasselbe gerne fallen und suchen uns ein passenderes. Denn das wird doch niemand behaupten wollen, dass alle Relationen im Grunde genommen auf das gleiche herauskommen.

Wir könnten ebensowohl z. B. die zeitliche Folge mit der Kausalität vergleichen, oder aber geradezu die Beziehungen zwischen der Relation und ihren Relatis als Beispiel wählen. Dabei ist das Relatum erstens von seiner Relation verschieden, aber ausser dieser Verschiedenheit gehen die beiden doch sicherlich noch weitere Relationen ein: sie sind z. B. zweitens korrelativ, wobei wieder das Relatum in anderer Beziehung zur Relation steht, als diese zu ihm. Wer wollte sich wohl vermessen, den Unterschied zwischen diesen Relationen logisch zu entwickeln?

Kurzum, es bleibt dabei, die Relationen sind voneinander undefinierbar verschieden und die Verschiedenheit betrifft den Relationsinhalt.*) Dieser ist tatsächlich der Inhalt der Relation, im eigentlichen Sinne des Wortes, und doch gehört er zur Formung, er ist ihr notwendig, denn er bezeichnet eben die Art der Formung. In der Funktionsformel ist sein Platz im vor der Klammer stehenden Funktionszeichen, er ist es, der f (a, b) von φ (a, b) unterscheidet.

Durch diese Feststellung eines alogischen Relationsinhaltes schwindet jedoch nun die letzte Hoffnung, dem rein Logischen einen Herrschaftsbereich zu sichern. Denn sie führt das Alogische als konstitutives Element in die höchsten Sphären des logischen Denkens ein und schont selbst der Kategorie nicht. Denn auch die Kategorien sind ja Relationen, nur dass sie eben die höchsten sind im Relationssystem, eben jene letzten Relationen, die sich gewiss nicht mehr auf eine gemeinsame Basis

*) Der Ausdruck wurde schon in einem früheren Paragraphen eingeführt und dort vom schlechthinnigen Inhalt im Sinne des Geformten abgegrenzt Zwischen diesen beiden heterogenen inhaltlichen Momenten ist nunmehr doch auch ein gewisser Zusammenhang ersichtlich geworden. So grundverschieden ihre Rolle innerhalb ein und derselben Relation ist, so ist es doch gerade der Relationsinhalt, der für die nächsthöhere Relation den Individuationsgrund liefert, durch ihn wird die Relation fähig, als Relatum der höheren Relation zu fungieren.

zurückführen lassen, die, weil sie die letzten sind, undefinierbar sind und Alogisches enthalten m ü s s e n.

50. Von einem Kategoriensystem kann an diesem Orte gar keine Rede sein. Unsere Arbeit liefert zum Aufstellen eines solchen gar nicht die Voraussetzungen. Wir bewegen uns streng auf dem Gebiete der reinen Logik und haben dasselbe so eng abgegrenzt, dass jede eigentliche Erkenntnistheorie ausserhalb fällt. Wir untersuchen die Struktur des logischen Gegenstandes; dies gibt uns keine Handhabe zur Entscheidung dessen, was wohl die Voraussetzungen des Erkennens sein mögen. Das Erkennen muss uns insofern beschäftigen, als der logische Gegenstand selbst Erkenntnisgegenstand ist, wie aber das Erkennen zur Erkenntnis gelangt, ist ein Problem, das von unserem Standpunkte aus ausser Sicht ist. Ob z. B. Raum und Zeit als Kategorien zu gelten haben oder nicht, darüber lässt sich von unserer Position aus gar nicht streiten. Wir haben es mit ihnen nur insofern zu tun, als sie mit in die logischen Gegenstände eingehen und da sind sie denn für uns ebensolche Relationssysteme, wie die Verknüpfungen der Kausalität und alle übrigen.

Wir stossen hier hart an den Unterschied zwischen dem Standpunkt der Erkenntnistheorie und dem der Logik in unserem Sinne. Dass Zeit und Kausalität Voraussetzungen der „Welt" sind, ist sicher; dass ich ohne sie nur diffuses Jetzt-Erleben besitze, aber nicht die geordnete „Welt", kann nicht bestritten werden. Sie sind also Voraussetzungen der Welt, aber nicht der Logik. Als logische Kategorie haben wir die Relation kennen gelernt, alles Logische ist Relationsgebilde, die Relation ist Voraussetzung der Logik, wenn auch nicht allein, da sie noch überdies des Alogischen bedarf. Die Logik braucht Relationen, und zwar inhaltlich belastete Relationen, ohne sie ist kein logischer Gegenstand möglich, aber dass diese Relationen gerade zeitlich oder kausal seien, ist nicht notwendig.

Die erkenntnistheoretische Formung ist mit logischer Formung nicht identisch. Die Kategorien sind notwendige, letzte Erkenntnisformen, ohne aber dass sie in logischer Hinsicht reine Formen wären; relativ zu ihrem Stoffe sind sie Formen, halten aber der logischen Analyse doch nicht stand, denn diese weiss aus ihnen doch noch ein inhaltliches Moment herauszufinden. Wie wir nun schon wissen, m u s s ihnen sogar dieses alogische

Element zu eigen sein, damit sie selbständigen Sinn haben können.

Hier rechtfertigt sich denn auch, warum wir den Ausdruck alogisch für passend hielten und das Wort irrational für die erkenntnistheoretische Betrachtungsweise frei hielten. Der Materie des Erkennens stehen die denkmässigen, rationalen Erkenntnisformen gegenüber; dass diese von jeder Empirie unabhängigen Relationssysteme rational sind, kann ohne sprachliche Gewalttätigkeit schwer geleugnet werden. Trotzdem sind sie, wie wir erwiesen haben, durchaus nicht rein logisch, so dass die Meinung, alles Rationale sei rein logisch, besten- oder vielmehr schlimmstenfalls als Vorurteil zu gelten hat.

Selbst jene Relationen, auf denen sich die Wissenschaft der Logik selbst aufbaut, müssen natürlich Inhalt, alogischen Inhalt haben. Die Relation der Transitivität, die der Implikation oder der Aequivalenz sind genau auf dieselbe Weise alogisch belastet, wie alle anderen Relationen. Es wäre leicht erklärlich, wenn sich einer oder der andere vielleicht sträuben wollte, in den eigentlichen Grundlagen der Logik selbst Alogisches zu erblicken, aber es wäre wieder nur das Wort, das störend wirkte. Würden wir hier statt alogisch „überlogisch" sagen, so verschwände dieser Schein von Paradoxie. Man würde leicht begreifen, dass auch die Logik auf höchsten, ihr nicht mehr weiter zugänglichen Prinzipien ruhen müsse, dass also Logik ohne Ueberlogisches nicht möglich sei.

Nun hätten wir ja im Prinzip gegen diesen Ausdruck nichts einzuwenden, doch möchten wir ihn gerne für die Erörterungen des tatsächlich ü b e r der Logik stehenden Gebiets der Werte aufsparen, während das Alogische i n n e r h a l b des Untersuchungsbereiches der Logik fällt. Es wäre ein schwerer Irrtum, wenn wir es aus der Logik verbannen wollten. Alogisch bedeutet ja für uns nicht unlogisch, widerlogisch, die Bedeutung des Wortes ist vielmehr rein negativ und streng etymologisch: nicht-logisch, d. h. nicht unter dem logischen Prinzip stehend. Und so muss es denn gerade eine der vornehmsten Aufgaben der Logik sein, zu bestimmen, inwiefern das Logische selbst auf dieses Fremde, Alogische angewiesen ist, wo die Grenze des rein Logischen zu ziehen ist und was nicht zu ihm gehört, und was die Rolle des einen und des anderen ist in der Struktur des logischen Gegenstandes. Zu diesem Punkte sind wir nun

endlich angelangt, nun glauben wir die Verhältnisse innerhalb des Gegenstandes zur Genüge zu übersehen, so dass das nächste Kapitel sich an die endgültige Scheidung der logischen und alogischen Gegenstandsmomente heranwagen kann.

3. Kapitel.

Das rein Logische und das Alogische in der Gegenstandsstruktur.

51. Wir verstehen nunmehr, was es bedeuten sollte, wenn wir sagten, das rein Logische falle nicht mit dem Formenden zusammen, wir wissen nun, dass allem Formenden alogischer Inhalt beiwohnt, dass also, wenn wir das rein Logische erreichen wollen, auch dieser Inhalt eliminiert werden muss, bis wir dann zur reinen Form gelangen. Hier erst fällt, wie sich sogleich zeigen wird, Form und Logisches zusammen.

Die logische Form schlechthin ist die Relation, doch ist diese, wie wir wissen, noch keine reine Form, sondern inhaltlich bestimmt. Die Aequivalenz, die in $a = b$ ausgedrückt ist, ist eine Beziehung zwischen diesen beiden Gegenständen, diese Beziehung ist aber noch weiterhin determiniert, sie hat ihren Inhalt, der z. B. von dem Inhalt der Relationen $a < b$ oder $a + b$ verschieden ist. So sind wir dazu gekommen, einen „Inhalt der Form" festzusetzen und ihn als alogisch zu beurteilen.

Es bleibt uns dann als letztes, als *rein Logisches* das, was allen Relationen gemeinsam ist, was an ihnen nicht mehr Inhalt sein kann, das rein formale Moment an ihnen, die allen Inhalts bare Form. Während die Kategorien die Erkenntnis formen, während der Relation im allgemeinen die Formung des Gegenstandes obliegt, suchen wir nun das, was eigentlich die *Form dieser Formen* ist. Trotzdem dieser Ausdruck für unser Problem sehr bezeichnend ist und sich auch durch seine Symmetrie zum „Inhalt der Form" empfiehlt, so würden wir uns seiner doch nicht gerne bedienen, da er uns auf einer Aequivokation des Wortes Form zu beruhen scheint; wir werden lieber den unzweideutigen, präzisen Ausdruck „reine Form" anwenden. Demnach ist also das rein Logische nicht die Relation im allgemeinen, sondern die *reine Relationsform*.

Diese ist natürlich für sich unmöglich; wir haben schon zur Genüge dargetan, dass es keine rein logischen Gegenstände geben kann. Wohl aber ist von der reinen Relationsform durch Abstraktion zu sprechen;*) es lässt sich jenes Moment isolieren, das nicht nur relativ zu anderen Elementen Form ist, sondern am Ende der Reihe steht und reine Form ohne Inhalt ist.

52. Es ist uns blutwenig für das Gebiet der reinen Logik geblieben, und es könnte uns nachgerade der Gedanke kommen, dass wir vielleicht noch immer nicht zu dem letzten, wahrhaft rein Logischen angelangt sind, dass wir auch hier noch auf Alogisches stossen werden. Diese Besorgnis ist jedoch unbegründet, denn wir sind nun tatsächlich an unserem Ziele, die reine Relationsform ist rein logisch, in ihr haben wir nun wirklich die logische Kategorie erreicht.**) In ihr haben wir die formale Voraussetzung nicht dieses oder jenes Gegenstandes, sondern die formale Voraussetzung des logischen Gegenstandes überhaupt, in seiner Eigenschaft a l s logischer Gegenstand. Jeder Gegenstand hat an der Form der Relation teil und er muss an ihr teil haben, denn sie liegt schon in der ersten, abstraktesten, völlig leeren logischen Setzung, sie ist in dem blossen Faktum der logischen Setzung schon mit enthalten. Indem ich das Etwas setze, ist auch das μὴ ὄν, das natürlich nicht Nichts, sondern Anderes ist.***) Das Eine involviert das Andere, indem das Eine gesetzt ist, ist auch das Nicht-Eine, das Andere, und nicht fremd zu ihm, unüberbrückbar, sondern in ihm mitgesetzt, also mit ihm in Relation.

Auf frischen Wegen haben wir alte Wahrheit gefunden: das Wesen des rein Logischen liegt im ὄν und μὴ ὄν, im Einen

*) Selbst die allgemeinst gedachte Relation hat noch Inhalt. Der logische Gegenstand „Relation" ist ja selbst Relationsgegenstand und hat seinen inhaltlichen Sinn. Auch von diesem Inhalt muss natürlich abstrahiert werden.

**) Darin ist an sich noch nicht enthalten, dass die Relation auch die höchste Kategorie sein müsse, denn die übrigen Kategorien lassen sich aus ihr nicht ableiten. Sie ist nur die Kategorie der Logik, so wie die übrigen erkenntnistheoretische Kategorien sind. Von allem Logischen lässt sich gemeinsam aussagen, dass es Relation sei; dies ist die allgemeine „Aussage" für alles Logische, die κατηγορία.

***) Wir sprechen hier nicht vom Demokritischen μὴ ὄν, das ja übrigens auch nicht Nichts ist, sondern vom μὴ ὄν des platonischen Sophistes. (Vgl. insbesondere 258 DE.)

und Anderen, wobei jedoch der Sinn unseres Satzes dadurch, dass wir ihn in Worten aussprechen mussten, schon wieder verdunkelt wird. Denn „und" bedeutet schon eine bestimmte Relation und hier ist nur von Beziehung überhaupt die Rede; und „Eines" und „Anderes" haben auch schon einen stark alogischen Beigeschmack.

Die reine Relation ist ein x, nicht ein bestimmtes Etwas in unserem früheren Sinne, sondern ein x überhaupt, das in Beziehung*) zu einem Anderen, wieder nur zu einem Anderen überhaupt, zu einem „μὴ-x" steht.

Dass von diesen drei Elementen das logische πρῶτον, das eigentlich Gegenständliche, in der Beziehung liegt, ist uns schon früher deutlich geworden, doch dürfte eigentlich bei der reinen Relationsform gar nicht von unterschiedenen Elementen gesprochen werden, sondern nur von verschiedenartigen Momenten an einem unteilbaren Ganzen. Die drei sind nicht drei, sondern eine einzige Einheit. Und so ist auch die Relation nicht in dem Sinne πρῶτον, dass die andern zwei erst durch sie würden, sondern nur ihrer Dignität nach, weil sie die Grundlage aller Gegenständlichkeit ist, in ihr die Möglichkeit alles Sinnes liegt. Aber sie ist nicht vor ihren Relatis.

Und ebensowenig liegt in dem Einen der Grund für das Andere und für die Relation. Wir sagten zwar früher mit Recht, wo das Eine gesetzt sei, müsse es auch ein Anderes geben, aber nicht das Eine wird gesetzt und so entsteht erst das Andere, sondern die beiden entstehen in derselben Setzung und in derselben Setzung wird auch ihre Beziehung. Wohl ist das Andere nur durch das Eine, aber ebenso ist auch das Eine nur durch das Andere. Ja, diese ganze Auseinandersetzung durch die Worte Eines und Anderes verdunkelt sogar schon ein wenig die rein logische Position; es scheinen damit schon „Stellen" postuliert, und dies ist nicht mehr rein logisch. In Wahrheit gibt es nur die Relata in ihrer Relation; die Relata naturgemäss verschieden von einander, aber überhaupt nur in der und durch die Relation seiend, und ebenso die Relation nur in den und durch die Relata fundiert. Das Ganze bildet eine einheitliche Form, eine Dreieinigkeit.

*) Dies ist ein idem per idem, aber es ist unvermeidlich. Wir wissen, eine logische Erklärung ist nur mit Hilfe von Relationen möglich, und so lässt sich auch die Relation selbst nur mittels Relationen beschreiben.

Nachträglich scheint sich die Relation leicht von ihren Relatis ablösen zu lassen, und so wird man sich vielleicht geneigt fühlen, zweierlei Elementgruppen zu unterscheiden. Diese Darstellungsweise bietet uns auch den Vorteil, dass sie die Stützpunkte der uns bekannten verschiedenen alogischen Elemente, nämlich des Relationsinhalts und des Relat-Etwas gegeneinander abgrenzt. Aber der Vorteil ist nur methodischer Art und die Trennung ist logisch durchaus nicht zulässig. Erstens ist die Trennung und Verselbständigung zweier Momente, die nicht nur nie isoliert vorkommen, sondern sogar vollkommen ineinander gründen, sich gegenseitig konstituieren, schon an sich anfechtbar. Dann aber lässt sich leicht erkennen, dass diese Zweiteilung nicht nachher, zufällig der Einordnung des Alogischen förderlich ist, sondern dass umgekehrt der Trennungsgrund eben i n diesen alogischen Elementen liegt, dass bei der Abstraktion der einzelnen Momente das Alogische in sie hineingeschmuggelt wird. Nur indem wir in die Relationsform den Relationsinhalt und die Relatbestimmung einführen, wird es möglich, die Relation vom Relatum loszulösen. Ja, ich glaube sogar, dass wir auch dann nur einer Täuschung unterliegen: indem wir meinen, die f o r m a l e Relation von ihren Relatis zu isolieren, ist es eigentlich bloss der Relations i n h a l t, den wir aus ihr herausheben und den wir als besonderen „Relationsgegenstand" verselbständigen.

Die Unterscheidung zweier Arten von selbständigen logischen Formbestandteilen kann nur durch eine Verwischung des rein logischen Standpunktes entstehen. Die Trennung, die Zweiheit oder Dreiheit erfolgt nur durch Einführung des alogischen Elementes, die rein logische Form ist aber einheitlich und unteilbar. Und zwar gilt dies nicht nur in dem Sinne, in dem z. B. auch Form und Inhalt untrennbar sind. Letztere können nicht ohne einander vorkommen, sie setzen einander voraus, sind aber doch zwei Seiten, die einander mit vollem Recht logisch gegenübergestellt werden können, während in der r e i n e n Relationsform, wenn man sie richtig versteht, das Relatum der Relation gar nicht entgegengesetzt werden kann, sondern selbst zu ihr gehört. Dass wir die beiden Momente doch tatsächlich gesondert betrachten können, ist, wie gesagt, nur eine Folge dessen, dass wir im Denken sogleich auch das Alogische mitspielen lassen.

53. Nun muss ja allerdings auch dem Alogischen die ihm gebührende Stelle zugewiesen werden, wenn sich der Gegenstand konstituieren soll; nur durch die Vereinigung des Alogischen mit der logischen Form entsteht der Gegenstand. Wir sagten zwar richtig, alles müsse die rein logische Relationsform annehmen, sie sei dem logischen Gegenstand unentbehrlich, sie ist aber für den logischen Gegenstand nicht ausreichend. Reine Form ist noch kein Gegenstand, es muss Inhalt zur Form kommen. Und so ruht der Gegenstand sowohl auf logischen wie auf alogischen Voraussetzungen, nämlich einerseits auf der Relationsform, andererseits auf dem Relationsinhalt und der Relationsbestimmung als Individuationsgrundlage. Daher hat das Logische nichts vor dem Alogischen voraus und dieses nichts vor jenem. Sowohl das rein Logische als das blosse Alogische sind „Ideen", und jeder Gegenstand ist logisch geformtes Alogisches.

Hieraus erhellt nun, dass das rein Logische weder sich selbst genügt, wie wir dies vielleicht nach dem ersten Teile unserer Arbeit glauben mochten, noch aber auch gar so wenig bedeutet, wie es durch sein fortwährendes Zurückweichen in diesem zweiten Teil den Anschein hatte. Wenn die reine Relationsform selbst auch leer von Bedeutung ist, so ist sie doch allem, was Bedeutung haben will, unentbehrlich. In allem und jedem ist sie tätig, sie ist es, die den Gegenstand konstituiert, durch sie wird Ordnen und Verknüpfen möglich. Sowohl Verknüpfen, als auch Trennen, denn Trennen gibt es nicht ohne Verknüpfen, Trennen ist auch nur ein Verknüpfen. Das Urteil, der Schluss, der Begriff, die ganze Logik und durch sie mittelbar die ganze Erkenntnis ist auf der Relation aufgebaut. In ihr liegt das Prinzip, durch dessen Hilfe man von einer Erkenntnis zur anderen, von einem Gegenstand zum anderen fortschreiten kann. Denn wir wollen nicht vergessen, dass wir das Wesen der Relation im F o r t s c h r e i t e n, in der Bewegung kennen gelernt haben, das des Alogischen im Stillstand. Ist dies nun aber richtig, dann müsste doch gerade in der rein logischen Form der Relation das Prinzip der logischen Bewegung liegen.

Die Relation verbindet das Eine und das Andere. Aber nicht d i e s e s Eine und j e n e s Andere, denn dieses und jenes sind schon von der Art des besprochenen, bestimmten Etwas,

also schon alogisch belastet. Sie bleibt daher auch nicht bei diesem sogenannten Anderen stehen. Das Eine involviert das Andere, das Andere — nicht etwa das Dritte, denn ein Drittes, eine Stelle, gibt es im Gebiet des rein Logischen gar nicht; ebenso gab es nach dem Einen kein Zweites, sondern eben nur ein Anderes, (und selbst „Anderes" ist noch zu scharf determiniert,) ein μὴ ὄν. Daher führt auch die Relation vom Anderen wieder weiter zu einem — Anderen. Kein Anderes steht für sich, keines steht am Ende, jedes muss zu einem Anderen weiterführen.

Nicht etwa zurück zum „Einen". Die Frage des Zurück kann gar nicht aufgeworfen werden, denn zurück bedeutet Richtung und Richtung kann es im rein Logischen noch nicht geben. Und jenes Eine ist ja auch nicht ein bestimmtes Eines, es ist auch eigentlich wieder nur ein Anderes im Vergleich zum „Anderen". Ob die Relationsbewegung, wenn sie vom Anderen wieder zu einem Anderen fortschreitet, zum früheren Anderen geht, oder aber zu einem neuen, ist daher eine völlig sinnlose Frage, solange es sich um rein Logisches handelt. Denn hier kann kein Anderes ein bestimmtes Anderes sein, es kann also auch nicht von demselben oder einem neuen Anderen die Rede sein. Wir stehen auf rein formalem Boden, jede Bestimmung muss aber inhaltlich sein. Im rein Logischen gibt es nur überhaupt Eines und Anderes, das Andere ist ebensogut auch Eines und die Relation führt wieder weiter zum Anderen. So ist sie wirklich unendliche Bewegung, wie wir sie auch immer verstanden haben. Nur dass wir dies dazumal mittels einer Art von logischer Induktion, durch Untersuchung der tatsächlichen, unserer Erkenntnis dienenden Relationen festgestellt hatten, jetzt aber aus der Relationsform selbst rein theoretisch deduzierten.

54. Erst durch das Alogische kann die Relation zum Stillstand kommen, jetzt erst erhält sie festen Boden unter den Füssen. Nun kann wirklich von einem bestimmten Einen, von einem Anderen und von einem Dritten die Rede sein. Durch die Determination ist es nun sinnvoll, die Bewegung, die wieder zum Einen zurückführt, von jener, die zum Dritten führt, zu unterscheiden, und wir erhalten so die Richtung. Nun erst entstehen feste logische Gegenstände, die logische Reihe, das logische System.

Dabei wird das Alogische nicht jeder logischen Bewegung

verhängnisvoll. In ihm selbst liegt das Prinzip des logischen Fortschreitens zwar nicht, es kann jedoch noch neben ihm bestehen, wenn auch, je nach dem Grade der Alogizität im Gegenstande, in mehr oder weniger beschränkter Weise. Die inhaltlich bestimmte Relation schreitet noch vorwärts, solange ihre Relata nicht bestimmt werden, sondern reine Etwas bleiben. Solange ich z. B. die Plusrelation oder die Zahlrelation im allgemeinen betrachte, solange bleiben sie im Fortschreiten unbehindert, und ebenso gilt dies für jede andere Relation. Die Hemmung erstreckt sich hier nur so weit, dass die Relation an ihr bestimmtes Feld gebunden ist. Die Individuation gilt nur für den Relationsinhalt, es ist eigentlich die Relation des nächst höheren Grades, eventuell sogar die allgemeinste Relation überhaupt, die sich in einer ihrer Möglichkeiten, in einer ihrer Spezialisationen, z. B. als Plusrelation oder Zahlrelation individuiert.

Wenn aber dann weiter an Stelle des hier noch unangetasteten formalen Etwas das bestimmte Etwas tritt, dann erstarrt die logische Bewegung noch weiter. Es entsteht statt des Relationsgegenstandes der Dinggegenstand. Solange es sich nur im allgemeinen um ein Festhalten der Relation an irgendeinem Punkte ihres Feldes handelt, nämlich bei den Allgemeinbegriffen, solange bleibt auch noch ein guter Teil ihrer Beweglichkeit bestehen. Je mehr wir aber die Systemstelle determinieren, je mehr Alogisches eingeführt wird, desto starrer wird das logische Gebilde. Das Ende der Reihe bildet der extreme Individualgegenstand, wenn erforderlich, überdies in individueller Lage gedacht. Die denselben bestimmenden Relationen behalten ja natürlich an sich auch hier ihren logisch-beweglichen Charakter, aber der „Schnittpunkt" ist nunmehr wirklich ein eindeutiger „Punkt". Der Einzelgegenstand ist der extrem festgehaltene individuierte Gegenstand; in ihm liegt die ursprüngliche, p o t e n t i e l l e Variabilität, aber tatsächlich ist jedes Glied des Arguments vollständig bestimmt.*)

In diesem Schnittpunkt, aber auch schon in jenem verhältnismässig leeren Etwas des Allgemeinbegriffes sind wir zu

*) Während die Einzigkeit des Individualgegenstandes auf vollständiger Individuation, Bestimmtheit, beruht, ist die Einzigkeit des Begriffes eigentlich Eindeutigkeit der Funktion, durch Fehlen der Konstanten, die in das Argument einbezogen werden könnten.

jenem eminent alogischen Element zurückgekehrt, dessen Rolle wir im ersten Kapitel dieses Teiles schon kennen gelernt haben und über das wir uns jetzt nicht in Wiederholungen einlassen wollen. Doch muss hier, wo es sich nicht mehr bloss um die Bedeutung der einzelnen Momente am Gegenstand, sondern schon um die vollendete Struktur des Gegenstandes, also um das endgültige Zusammenwirken der verschiedenen Elemente handelt, noch besonders hervorgehoben werden, welch bedeutsame Rolle dieses Element insbesondere innerhalb des Dinggegenstandes spielt: wir haben es in ihm mit dem κατ' ἐξοχήν alogischen Element der Substanz zu tun. Wenn wir uns daher nun nochmals dem schon so viel erörterten alogischen „Etwas" zuwenden, so geschieht es jetzt, um seine Bedeutung als Substanz des Gegenstandes zu untersuchen und kennen zu lernen.

55. Jenes Etwas ist die Substanz des Gegenstandes, ihm verdankt er seine Festigkeit und Bestimmtheit, ihm die Fähigkeit, den übrigen Gegenständen entgegengesetzt zu werden, als eindeutiges, festes Gebilde, als besonderer, eigenartiger Gegenstand, zur besonderen Wesenheit „individuiert". Jenes Etwas ist die Substanz des Gegenstandes im richtigen, etymologischen Sinne des Wortes, indem es den Relationen als Unterlage dient, auf welcher sie ruhen. Selbst sinnlos und völlig alogisch, dient es dem logischen Sinn als Fundament. Es macht das Ding zum Ding, es verhilft aber auf gleiche Weise auch den Relationsgegenständen zu selbständigem Sein; darum sprachen wir auch schon früher davon, dass die Relationen in den Relationsgegenständen zu Eigenschaften, Tätigkeiten u. dgl. „substanzialisiert" werden.

Schon hieraus erhellt, welch bedeutsamer Faktor dieses Etwas gerade für die Gegenständlichkeit des Gegenstandes ist. Es stimmt dies mit unseren bisherigen Erörterungen genau überein. Wir betonten immer, dass der vollendete Gegenstand etwas Festes, für die Erkenntnis Ergreifbares sein müsse, im unaufhaltsamen Flusse der logischen Relationen ist es nun aber gerade nur jenes bestimmte Etwas, die alogische „Stelle", welche beharrt; darin lag doch die Bedeutung jener Stelle der fliessenden Relation gegenüber.

Als Substanz ist nun jenes Etwas auch der Träger des Gegenstandssinnes, mit anderen Worten: wenn vom Gegenstand

die Rede ist, so scheint es immer so, als ob eigentlich nur jenes Etwas in Frage stünde, obwohl dieses doch völlig leer ist und der Gegenstand nur von den sich an die Substanz anlehnenden Relationen seinen Sinn erhält. Nur so ist es verständlich, dass von einem Gegenstand auch ausgesagt werden kann, dass sich alle seine Beziehungen verändern. Was soll es denn bedeuten, dass ein Ding, an dem sich alles irgend Sinnvolle verändert hat, noch immer dasselbe Ding sei? Was beharrt denn in ihm? Einzig nur die Substanz. Jenes Etwas, das früher dort so war, ist jetzt hier anders, es soll aber dasselbe Etwas sein, obwohl ich diesem Etwas durchaus keinen eigenen Sinn abgewinnen kann. Es ist die blosse, beharrliche Substanz für die verschiedenartigen, sinnvollen Relationen, die nun als Erkenntnisobjekt, als Erkenntnis a u f g a b e fungiert, wie wir ja auch immer in der Erkenntnisaufgabe den Grund für die Substanz gefunden haben.

Die Verhältnisse, die wir soeben in dem Beispiel des veränderlichen Dinges hervorgehoben haben, sind jedoch nicht etwa neue Zusätze zu unseren früheren Erörterungen, wir haben dieselben schon mehrmals berührt. In unserer früheren Terminologie lautet die Darstellung des obigen Falles so, dass der betreffende Gegenstand der „Schnittpunkt" der ursprünglichen Relationen ist, mit den veränderten, neuen Relationen. Dass dieser Schnittpunkt alogisch ist und mit dem Substanz-Etwas zusammenfällt, ist uns schon bis zum Ueberdruss bekannt. Darin liegt jedoch auch für unsere jetzige Frage ein Fingerzeig, indem sich von hier aus das Verständnis dessen anbahnen lässt, wieso wohl der im Schnittpunkt liegenden Substanz so hohe Bedeutung für die Bildung des Gegenstandes zukommen kann. Die Substanz erweist sich hier nicht bloss als Grundlage, als sub-stantia der Gegenstandsrelationen, sondern zugleich als E i n h e i t s g r u n d , durch den die Relationen zu e i n e m Gebilde, d. h. eben zu einem Gegenstande zusammengefasst werden.

Dadurch ist jedoch die Sachlage nicht geklärt, sie scheint nun erst neuerdings zum Problem zu werden. Es soll ja doch den letzten Erwägungen gemäss durch das starre, leere Etwas eine Einheits r e l a t i o n zwischen den Gegenstandsbestimmungen statuiert werden. Dies scheint einen bedenklichen Widerspruch zu enthalten, denn, obwohl wir nach all unseren früheren Erörterungen darin nichts Auffälliges mehr sehen, dass dem

Alogischen für den logischen Gegenstand konstituierende Bedeutung zugesprochen werden muss, so scheint doch die Art dieser seiner Bedeutung, seine relationale Rolle als Einheitsmoment des Gegenstandes, mit dem, was wir über das Alogische schon wissen, im Widerspruch zu stehen.

Dieser Schwierigkeit liesse sich sehr leicht ausweichen. Ich müsste nur die Ineinssetzung aus dem Alogischen hinausweisen und sie als besondere Relation logischen Charakters zwischen die Substanz und die Gegenstandsrelationen interpolieren. Dann wäre die Substanz das einfache Relat-Etwas dieser Einheitsrelation, d. h. „jenes Etwas, in welchem sich die Gegenstandsrelationen zur Einheit verknüpfen". Diese Interpolation ist aber, wie sich sogleich noch deutlicher zeigen wird, gekünstelt und irreführend, sie verzerrt die Gegenstandsstruktur in unerlaubter Weise. Denn das Substanz-Etwas ist gar nicht etwas Fremdes, etwas um eine Stufe weiter Stehendes, das mit den Gegenstandsbeziehungen nur durch eine besondere Relation zusammenhängt, sondern es ist das gemeinsame, aber ursprüngliche Relatum dieser Beziehungen selbst.

An sich lässt sich ja gegen die Interpolation durchaus nichts einwenden: jedes Relatum steht zu seiner Relation in weiterer Beziehung, ähnlicherweise übrigens natürlich auch zu dieser nun interpolierten Beziehung usw. Aber all diese weiteren Beziehungen können keineswegs zur Beleuchtung der ursprünglichen Relation dienen; was durch sie determiniert wird, ist nichts weiter als die formale Stellung des Relatum innerhalb der Relation, sie behandeln daher das Relatum als besonderen Gegenstand, oder noch deutlicher gesagt: sie behandeln nicht das wirkliche Relatum der betreffenden Relation, sondern den logischen Gegenstand: „Relatum".

Und hierin liegt denn auch die Zurückweisung jener Scheinlösung, durch die wir den Widerspruch im Substanzbegriff umgehen wollten. Dass die Substanz jenes Etwas ist, „in welchem sich die Gegenstandsrelationen zur Einheit verknüpfen", ist völlig richtig; dies ist aber nur die Definition des Gegenstandes: „Substanz". In ihr wird natürlich die Substanz von ihrer Stelle herausgehoben und besonders betrachtet, sozusagen unter Anführungszeichen betrachtet. Doch wäre es natürlich falsch, diese Absonderung auch in dem Gegenstande selbst

zu vollziehen und diesen dadurch seiner inneren Einheit zu berauben.*)

Dass wir die Stellung der Substanz hier richtig beurteilt haben, wird der nächste Paragraph noch klarer zeigen. Und diese deutlichere Darstellung muss uns dann auch den Weg weisen zur Lösung jener Antinomie, die wir oben in der einheitsbildenden Funktion der Substanz zu finden meinten.

56. Wir wollen uns an einem Beispiele orientieren. Gegeben sei etwas, was mir gehört. Welche Bedeutung dabei dem Etwas in bezug auf die Relation zukommt, ist bekannt; das andere Relatum soll jetzt ganz ausser Acht gelassen werden. Nun sei aber dieses mein Eigentum weiterhin wertvoll, es handelt sich also wieder um ein Etwas, das Wert hat. Wie stehen die beiden Etwas zu einander? In ihnen, so hiess es früher, sind die Relationen miteinander verknüpft, denn es handelt sich doch um denselben Gegenstand. Aber es sind doch gar nicht die beiden Relationen im allgemeinen, die hier verknüpft werden können. Etwas, was Wert hat, ist nicht unbedingt zugleich etwas, was mir gehört, leider ist nicht alles Wertvolle mein Eigentum. Es sind also nicht die beiden Relationen, die zusammengehören, sondern ein bestimmtes, einzelnes Relatum der einen Relation gehört zu einem bestimmten, einzelnen Relatum der anderen.

Auch das ist noch falsch. Die beiden Relata gehören gar nicht zusammen, denn es gibt hier nicht zwei Relata, die zusammengehören könnten, es gibt hier nur eines, es ist d a s s e l b e Etwas, das mir gehört und wertvoll ist. Kann ich also dann noch zwischen die Individuationspunkte der beiden Relationen eine weitere Relation einschieben und den Gegenstand, wie wir dies früher einmal wollten, durch diese Relation gebildet denken? Diese Relation könnte dann höchstens die der Identität sein. Aber diese führt zu nichts. Man lasse sich nicht durch die gebräuchliche Schreibart der Identitätsrelation, nämlich durch $A \equiv A$ oder $A = A$ irreführen; es gibt nicht zwei A, die mit einander identisch wären, es gibt auch ein A nicht zweimal, ich kann das A höchstens zweimal denken, aber es gibt nur ein mit sich selbst identisches A. Und darum ist die Ein-

*) Dabei hat natürlich auch der Gegenstand „Substanz" wieder seine Substanz, für die sich das ganze Problem unverändert wiederholt.

führung der Identitätsrelation in unser Problem zu nichts nütze. Die Identität kann den Gegenstand nicht konstituieren, denn sie ändert überhaupt nichts an der Sachlage, sie ist immer und überall gleichmässig geltend. Wohl ist auch das Substanz-Etwas mit sich selbst identisch, dies ist jedoch eine blosse Trivialität, die für die Struktur des Gegenstandes ohne jede Bedeutung ist.

Wenn wir nun die derart herausgearbeiteten Strukturverhältnisse überblicken, so sehen wir auch, dass der Relationscharakter der Substanz grösstenteils nur Schein war. Die Relationen selbst sind durch die Substanz nicht verknüpft, denn jede hat ihre eigene, vom Individuationspunkte unabhängige Richtung. Die Relationspunkte werden auch nicht verknüpft, denn es sind nicht zwei Punkte; sollte es deren zwei geben, so ist nicht mehr von bloss einem Gegenstand die Rede, und die Relation, die die zwei Gegenstände verknüpfen würde, wäre eben eine Relation, und als solche vielleicht ein weiterer Gegenstand, nicht aber die blosse, alogische Substanz.

Diese selbst ist jedoch überhaupt keine Relation, sie ist nicht die Ineinssetzung zweier Etwas, sie ist n i c h t I n e i n s s e t z u n g, sondern E i n s s e i n. Nicht von logischer Verknüpfung ist die Rede, sondern von alogischer Einzigkeit, der Gegenstand ist nicht Vereinheitlichung der verschiedenen Relationen, sondern Einheitliches, alogisch Individuelles und dazu wird er durch jenes alogisch individuelle Etwas, das als Träger, als Substanz fungiert.

Hierin liegt die besondere Rolle der Substanz, der zufolge die Struktur des Gegenstandes ohne Einbeziehung des Substanzbegriffes unverständlich bliebe. Der Gegenstand ist kein Humesches „Bündel" von Relationen, in welchem dieselben die Kreuz und die Quer durcheinanderfliessen würden, sondern er ist ein eindeutiges, e i n h e i t l i c h e s Gebilde, und was ihn zur Einheit zusammenschweisst, ist das ihm zugrunde liegende Moment der Substanz. Um dieser Einheit willen muss denn auch die Substanz zu den allgemeinen Voraussetzungen des logischen Gegenstandes gerechnet werden.

Dann muss sich jedoch andererseits wieder die Frage aufwerfen, wieso sich denn dieser einheitliche Gegenstand trotzdem in mehrere Etwas spalten kann. Doch ist dies ja nur das schon längst erörterte Problem der quasisubjektiven Gegenstände, das nun von der entgegengesetzten Seite aus, aus dem

Innern der Struktur von neuem auftritt. Es ist denn auch nichts besonders mehr hinzuzufügen; wir wissen, dass hier keine Teilung des Gegenstandes stattfindet, sondern dass derselbe Gegenstand sich in verschiedenem Lichte besehen darbietet. Auch dies ist nunmehr, nachdem wir seitdem eine richtigere Auffassung über das Wesen der Gegenstände erlangt haben, schon klarer verständlich.

Wir haben nämlich in diesem Teile unserer Studie den starren Gegenstand als Erkenntnisgegenstand, noch besser: als Erkenntnisaufgabe erkannt, wir sahen in ihm jenen fixen Punkt, in dem die Erkenntnis einsetzen kann, der zwar alogisch ist und alogisch sein muss, aber eben darum auch für die logische Erkenntnis Aufgabe ist und bleibt. Indem nun die in Relationen fortschreitende logische Denkbewegung von hier ausgeht, folgt sie naturgemäss e i n e r Richtung, sie sieht den Gegenstand nicht in seiner ganzen reichen Fülle, sondern sie bestimmt ihn nur in einer Hinsicht, einem Gesichtspunkt nach, d. h. sie betrachtet ihn quasisubjektiv. — —

Der Gegenstand ist Erkenntnisgegenstand! Dies war der eigentliche Ausgangspunkt unseres zweiten Teiles und dies durfte auch weiterhin nicht ausser Acht gelassen werden. Die Festigkeit, die Ergreifbarkeit des Gegenstandes ist uns so zum Postulat geworden. Der alles verknüpfende, unbegrenzte Fortschritt im Relationsgewebe, den wir im ersten Teil darzustellen versuchten, ist von eminenter theoretischer Wichtigkeit, aber durch ihn allein wird kein Gegenstand. Damit etwas der Erkenntnis standhalte, ihr entgegenstehe, d. h. Gegenstand sei, muss es zum alogisch festen Gebilde erstarren.

So darf denn auch der allzu strenge, abstrakt theoretische Standpunkt nicht bis zu Ende beibehalten werden. Die Struktur des Gegenstandes ist von seiner Bedeutung als Erkenntnisgegenstand, als Erkenntnisaufgabe abhängig, und ein tieferes Verständnis der Gegenstandsstruktur ist daher auch nur dadurch zu erhoffen, dass wir ihn in der ihm zukommenden Funktion innerhalb der praktischen Erkenntnis untersuchen. Darum mussten wir es schon früher (in § 48 des vorigen Kapitels) in unseren Plan aufnehmen, unsere Ergebnisse an den tatsächlichen Erkenntnisgegenständen zu erproben und zurechtzufeilen, nachdem wir glauben, dem Standpunkt der streng theoretischen Logik schon in unseren früheren Ausführungen gerecht geworden zu

sein. Wir bleiben damit nur unserem in diesen Untersuchungen allenthalben befolgten Prinzip treu, das uns befahl, keine dogmatischen Dekretierungen zu machen, den Gegenständen keine Vorschriften aufzudrängen, sondern im Gegenteil an den tatsächlichen Gegenständen Orientierung zu suchen. Auch diese sind zwar nicht durch die psychologischen Fähigkeiten der Spezies Mensch bestimmt, aber es darf trotzdem nicht vergessen werden, dass es sich bei ihnen doch um Gegenstände der menschlichen Erkenntnis handelt.

So wollen wir denn nun im folgenden die logischen Gegenstände just von dieser Seite betrachten. Der erkenntnistheoretische Exkurs des nächsten Kapitels soll die Gegenstände in Beziehung auf das menschliche Erkennen erörtern, soll untersuchen, wie denn diese Gegenstände, deren Struktur wir aufgedeckt haben, für das menschliche Erkennen erfassbar sind. Diese Erörterung kann jedoch für uns keineswegs Selbstzweck sein; sie ist, wie gesagt, ein Exkurs, der den eigentlichen Zielen dieser Arbeit dienen soll, diese bleiben aber immer nur streng logischer Natur.

4. Kapitel.

Erkenntnistheoretischer Exkurs: Der Gegenstand als Erkenntnisaufgabe. Die Gestalten.

57. Indem wir aber nun den Gegenstand nicht nur als logisches Gebilde überhaupt, sondern ausdrücklich als Erkenntnisgegenstand betrachten müssen, entstehen für uns auch ganz neuartige Probleme. Bis jetzt durfte uns nur der logische Bau des Gegenstandes beschäftigen und die logische Beschaffenheit seiner einzelnen Bausteine. Ob er sich auf zwei Relationen aufbaut, oder aber deren einer unendlichen Menge bedarf, konnte uns dabei ganz gleich sein. Nun aber, da es sich darum handelt, wie die Erkenntnis den Gegenstand bewältigen könne, nun gewinnt die Einfachheit oder Kompliziertheit des Gegenstandes bedeutend an Gewicht. Nun werden wir uns fragen, wie es und ob es überhaupt möglich sei, einen Gegenstand zu erfassen, der eine Einheit von unzähligen Relationspunkten ist.

Die Frage ist um so schwerwiegender, da es doch ohne breite Erörterungen leicht ersichtlich ist, dass solche Gegenstände, die auf einer endlichen Zahl von Relationen aufgebaut sein könnten, recht selten sind. Nur solche einfache Begriffsgegenstände, die wir durch eine Art von Definition aus wenigen Relationen selbst konstituieren, könnten vielleicht den Vorzug dieser Einfachheit geniessen. Auch sie sind natürlich vollberechtigte Gegenstände, wie alle anderen. Aber schon im genus proximum selbst setzen sie weitere Bestimmungen voraus, deren Zahl wieder kaum erschöpfbar wäre, und indem sie ferner unserer jetzigen Problemstellung gemäss nicht bloss als Definitionsgegenstände, sondern eben als Gegenstände der Erkenntnis fungieren sollen, so muss auch noch über das genus proximum hinausgegangen werden. Was erkannt werden soll, sind ja doch ihre weiteren Relationen zu weiteren Gegenständen, die der Definitionsfreiheit gemäss willkürliche Definition an sich enthält noch durchaus nichts, was erkannt werden könnte. Zum Erkenntnisgegenstand wird der Gegenstand erst auf seinem Platze inmitten der ganzen unendlichen Mannigfaltigkeit der Gegenstände, und so würde auch für diese ganz einfachen Gegenstände die vollständige Erkenntnis das Erfassen einer Unendlichkeit von Beziehungen voraussetzen. Auch der Gegenstand, den bloss zwei Relationen bestimmen, ist durch das Fortschreiten dieser Relationen mit der ganzen Unendlichkeit des Gegenstandssystems in Beziehung gebracht und eigentlich auf das ganze Gegenstandssystem angewiesen, wie dies ja schon der erste Teil unserer Arbeit ausgeführt hatte.

Um wieviel mehr bestehen aber diese Schwierigkeiten für jene Gegenstände, die ihr Sein nicht der Willkür des Denkens verdanken, die dem ganzen Reichtum ihres Sinnes nach erkannt werden sollen, die nach allen möglichen Richtungen bestimmt sind, insbesondere für die extremen Individualgegenstände, deren Individualität eben durch ihre allseitige Bestimmtheit konstituiert wird.

Dass das tatsächliche Erfassen einer solchen Unendlichkeit von Relationen unmöglich ist, darüber bedarf es keiner weiteren Worte. In diesem Sinne verstanden kann also das explizite Erfassen des Gegenstandes für das Erkennen höchstens Aufgabe sein, aber eine *unendliche Aufgabe*, deren Lösung angestrebt, aber nicht einmal annähernd erreicht werden kann.

Demzufolge bleiben uns nur zwei Möglichkeiten offen: entweder die Erkenntnis des Gegenstandes ist immer nur Aufgabe, unendliche und unlösbare Aufgabe, oder aber es gibt eine Erkenntnis des Gegenstandes auch ohne explizites Erfassen aller seiner Bestimmungen.

Wir haben es schon einmal ausgesprochen: dass Erkenntnis möglich ist, ist unumgängliche Voraussetzung aller Logik, jeder Wissenschaft, ja sogar jeder einzelnen Behauptung überhaupt. Wir wollen hier nicht neuerdings erörtern, was Tausende vor uns schon besser klargelegt haben und was heute schon zur Selbstverständlichkeit geworden ist. Dass Wahrheiten erkannt werden, kann unser apodiktischer Ausgangspunkt sein.

Dann muss es aber irgendeine Möglichkeit zur Lösung der unendlichen Aufgabe geben, obwohl damit durchaus nicht gesagt ist, dass es nicht ausserdem auch unerkennbare Gegenstände geben könne, für die uns wirklich nur die Aufgabe gegeben ist, nicht aber die Lösung in Aussicht steht. Für die erkennbaren Gegenstände muss es aber einen Modus geben, durch den sich ihre Unendlichkeit in eine endliche Anzahl von Bestimmungen überführen lässt, denn nur einer solchen wissen wir gerecht zu werden.

58. Wir brauchen gar nicht lange über diese Möglichkeit nachzugrübeln, denn wir haben uns schon einmal ihrer bedient. Ein Gebilde, in welchem eine Unendlichkeit von Relationen in ganz wenigen Beziehungen integriert ist, haben wir schon im S y s t e m kennen gelernt.

Man kann als Beispiel an das Zahlensystem denken. Die unendliche Zahl der im Zahlensystem geltenden Relationen kann durch Hilfe von wenigen zusammenfassenden Gesetzen erfasst werden. Welche diese Grundgesetze sind und wieviel ihrer sind, ist Sache der Zahlentheorie, wobei aber auch jene Relationen nicht zu vergessen sind, welche das Ableiten der speziellen Fälle aus den Gesetzen ermöglichen. Inwiefern die einzelne Grundrelation der Erkenntnis zugänglich ist, insbesondere wie ihr alogischer Relationsinhalt erfassbar ist, dies soll uns erst späterhin beschäftigen.

Auch innerhalb dieser Systeme sind natürlich die einzelnen Gegenstände durch unzählige Relationen miteinander verknüpft und alle diese Relationen sind für sie charakteristisch; auch bei diesen Gegenständen ist es natürlich unmöglich, die ganze

Unendlichkeit der Beziehungen zu erfassen, dass wir aber von ihnen trotzdem vollständige Erkenntnis besitzen, ist dennoch nicht zu bestreiten. Jede einzelne, spezielle Beziehung kann ich zwar nicht aktuell erfassen, aber potentiell kenne ich sie alle, niemand kann mir etwas Unerwartetes, Neues über den Gegenstand sagen, denn alles ist schon in jenen wenigen Grundrelationen implizit enthalten. Vollständige, erschöpfende, explizite Kenntnis des Gegenstandes kann es also natürlich auch hier nicht geben, aber das implizite Erfassen des Gegenstandes durch die ihn beherrschenden Gesetze vertritt dieselbe ohne Fehler.

Wir hatten uns die Frage vorgelegt: wenn die Struktur der logischen Gegenstände von der Art ist, wie wir sie in den vorangegangenen Erörterungen dargestellt haben, ist dann eine Erkenntnis dieser Gegenstände möglich? Die Gegenstände müssen nach unseren Untersuchungen unendlich sein: kann es daher solche Gegenstände geben, oder sind sie nur Forderung, nur Aufgabe, deren Lösung nur jenem erkenntnistheoretischen Gotte möglich wäre? Auf diese Frage lautet die Antwort, dass die schon bewiesene Unendlichkeit der Gegenstände natürlicherweise feststeht und dass demnach von einem expliziten Erfassen dieser unendlichen Gegenstände nicht die Rede sein kann, dass aber ein implizites, potentielles Erkennen derselben durch das System wohl möglich wird. Insofern also ein Gegenstand in ein System einreihbar ist, ist von ihm Erkenntnis möglich, freilich nur in jener Hinsicht, in welcher das System ihn bestimmt, seine etwaigen aus dem System herausfallenden, kontingenten Bestimmungen bleiben dabei in Schwebe.

Dies Ergebnis kann uns nicht überraschen. Dass das System der Weg zum transzendenten Gegenstand ist, haben wir längst erkannt. Nun ist aber der transzendente Gegenstand nichts weiter, als der Träger des transzendenten Wahrheitswertes, Erkennen aber nur ein anderes Wort für das Anerkennen des Wahrheitswertes, so dass wir hier nur frühere Ergebnisse bestätigt fanden.

59. Aber wir vermögen doch nicht allen Gegenständen ihren Platz in einem System anzuweisen. Sind diese alle von unserer Erkenntnis ausgeschlossen? Oder gibt es vielleicht — denn auch dies wäre ja schliesslich nicht unmöglich — noch

eine weitere Methode der Gegenstandserkenntnis ausser dem System?

Wir haben zwar früher einmal für alle Gegenstände ein gemeinsames System anerkannt, aber dies hilft uns gar wenig. Wir haben auch vorausgesetzt, dass alles jenes, was jeder rationalen Systematisierung am entferntesten steht, nämlich die Gesamtheit des Existierenden, der Welt, ein einziges System bilde. Wir mussten dies voraussetzen, damit es eine Welt geben könne. Aber auch dies war eben nur ein Postulat und das System selbst ist uns nicht gegeben. Für den erkenntnistheoretischen Gott, der dieses System kennt, der die dem System zugrunde liegenden transzendenten Gegenstände erfasst, ist jedes einzelne existierende Ding Systemgegenstand und von jedem einzelnen Ding, ja von jedem seiner Zustände ist ihm völlige Erkenntnis geboten, für uns ist jedoch das System völlig unzugänglich, denn wir sind nicht nur ausserstande, seine herrschenden Grundgesetze zu erfassen, sondern wir sind auch für gewöhnlich selbst einer halbwegs genauen Determinierung der einzelnen Beziehungen nicht gewachsen.

Der existierende Gegenstand, so sagten wir, ist der nach allen Naturrelationen vollständig bestimmte Gegenstand, d. h. nach allen Relationen des postulierten Natursystems, welchem die Naturwissenschaften nach Möglichkeit nahe zu kommen streben. Dies bedeutet, dass alle Relationen vollständig individuiert sind, demnach also nicht nur die erstgradigen Relationen, sondern auch die Relationen der Relationen usw., nicht nur die Eigenschaften, sondern auch die Stärke der Eigenschaften u. dgl. Er ist daher der so weit als möglich alogisch belastete Gegenstand, er ist, sofern insbesondere nur einer seiner Augenblicke in Frage kommt, wirklich der extreme Individualgegenstand unter den Naturgegenständen. Diese Fülle von Relationen nun ist nicht bloss ihrer Unendlichkeit halber unfassbar, sondern es fehlen uns zumeist auch die Einheiten, nach denen wir die entsprechende Stelle in der Relationsreihe zu bestimmen vermöchten. Ich vermag nicht die Nüance des Grüns auf diesem Blatte festzustellen, noch die Intensität jenes Schmerzes.*)

*) Wir werden sehen, dass diese Zweiheit der unbewältigbaren Aufgaben dem Prinzipe nach schliesslich auf eins herauskommt, indem auch die unbestimmbaren Relationsinhalte eigentlich bloss als weitere Gegenstände des Existenzsystems anzusehen sind, deren logische Bewältigung „unendliche Aufgabe" wäre.

Die Erkenntnis des existierenden Gegenstandes ist also auf jeden Fall unmöglich. Trotzdem bin ich dessen gewiss, dass ich auch über ihn gar manche sichere Erkenntnis haben kann. Ich kann zwar die Intensität des Schmerzes nicht logisch klar erkennen, aber ich weiss z. B. genau, dass dieser Schmerz intensiver ist als jener früher empfundene, und dies ist doch auch schon Intensitätsbestimmung. Vor allem aber weiss ich an den mir begegnenden existierenden Gegenständen zum mindesten das zu erkennen, d a s s sie existieren.

Dies ist ja sicherlich keine völlige Erkenntnis des betreffenden Gegenstandes, aber es ist an sich dennoch in hohem Grade bemerkenswert, da es doch eine Erkenntnis ist, die auch unendlich viele Bestimmungen enthält. Ich habe doch in gewissem Sinne auch damit eine unendliche Anzahl von Bestimmungen erfasst, wenn ich von allen unendlich vielen Relationen erkannt habe, d a s s sie völlig determiniert sind, mag es auch dabei unbestimmt bleiben, w i e sie determiniert sind.*) Wenn es also wahr ist, dass eine derartige Erkenntnis möglich ist, dann ist damit auch eine Möglichkeit gegeben, ohne adäquate Kenntnis des Systems eine unendliche Anzahl von Bestimmungen zu kennen.

60. Wir stehen in diesen ganzen letzten Seiten, seit wir von der Erkenntnismöglichkeit sprechen, nicht mehr auf dem Boden der abstrakten Logik; deshalb müssen wir auch jetzt auf eine doppelte Bedeutung des existierenden Gegenstandes hinweisen, die vom Standpunkte der abstrakten Logik nicht recht in Frage kommen konnte: nämlich auf den als existierend g e d a c h t e n Gegenstand und auf den als existierend e r k a n n t e n. In unseren theoretischen Ausführungen entsprach dieser Zweiheit der Begriffsgegenstand als freie Hypothesis und der transzendente Gegenstand, nun aber wird durch unsere jetzige abweichende Betrachtungsweise auch diese Frage ganz anders gewendet.

Im ersten Falle, bei dem als existierend gedachten Gegenstande, besteht für unser Unendlichkeitsproblem keine besondere Schwierigkeit, der Gegenstand erhält zu seinen übrigen Bestim-

*) Eben in diesem Wie tritt dann in all diesen Fällen die weitere Aufgabe an uns heran. Derselben kann freilich bestenfalls zu einem sehr geringen Teil genüge geleistet werden und hierin liegt gerade die eigentümliche Rolle dieser Gegenstände für den Prozess des Erkennens.

mungen auch noch die, dass er existiert, d. h. innerhalb des Existenzsystems in jeder Hinsicht determiniert ist. Dies ist eine Bestimmung wie jede andere; die Unendlichkeit der Beziehungen ist hier wirklich in keiner Weise aktuell. Sie wäre es nur, wenn es sich um tatsächliche, d. h. eben aktuelle Determination der Beziehungen handeln würde, dann wäre also auch der vollständig adäquat gedachte, existierende Gegenstand unendliche Aufgabe. Aber ich behaupte doch nur im allgemeinen, d a s s alle Beziehungen determiniert sind und dies verlangt ebensowenig ein Erfassen der unendlich vielen Relationen, wie z. B. der Gesetzgeber nicht jeden einzelnen Bürger kennen muss, für welchen das Gesetz gilt.

Ein anderes ist es aber bei dem als existierend erkannten Gegenstand. Hier handelt es sich um das Erkennen einer Wahrheit. Hier gilt nicht mehr die unbeschränkte Autonomie des Denkens, der es freisteht, ihre Gegenstandsbeziehungen zu bestimmen. Die Wahrheit ist dem Denken transzendent und wir rühren mit der Erkenntnis der Existenz schon an die Schicht unserer transzendenten Gegenstände.

Wir behaupten von einem Gegenstand, dass alle seine Relationen bestimmt sind. Inwiefern? Indem ich sie willkürlich bestimme? Dies ist gewiss nicht der Sinn der Erkenntnis. Wenn ich x willkürlich als durch 3 teilbar bestimme, so ist dies keine Erkenntnis, wenn ich aber erkenne, dass 9 durch 3 teilbar ist, so anerkenne ich eine Wahrheit, die über mir steht und die wir deshalb im transzendenten Gegenstand realisiert dachten. Wenn ich daher den Gegenstand als existierend erkenne, so anerkenne ich den bezüglichen transzendenten Gegenstand, nach welchem ich alle Relationen als determiniert a n e r k e n n e n s o l l.

Woher weiss ich aber, dass wirklich alle unendlich vielen Relationen bestimmt sind, dass nicht eine oder die andere in Schwebe bleibt, wenn ich nicht entweder die ganze Unendlichkeit aktuell durchgegangen bin, was unmöglich ist, oder aber ein Gesetz kenne, nach welchem aus einer endlichen Anzahl von Relationen auf die übrigen zu schliessen ist? Und zwar ein Gesetz ausser dem Gesetz des Systemes, denn dieses ist mir in diesem Falle nicht zugänglich.

Nun, es ist wirklich so: ich kenne ein Gesetz, demzufolge eine Relation, oder besser eine Gruppe von Relationen uns das

Recht gibt, auf die übrigen Relationen zu schliessen. Es ist dies das Gesetz der Erfahrung, oder wie wir es lieber und unzweideutiger nennen wollen, das Gesetz des Erlebnisses. Wo ich einen Gegenstand erlebe, z. B. als mit mir in gegenseitiger Wirkungsbeziehung stehend erlebe, da kann ich auch auf seine weiteren, logischen Bestimmungen schliessen. Die wichtigste Folgerung ist die auf die Existenz des Gegenstandes, und die entsprechende Art des Gegenstandserlebnisses nennen wir Wahrnehmung, wir werden jedoch weiterhin auch noch andere Erkenntnisse aus dem Erleben herleiten können.

61. Wir haben schon im ersten Teil berührt, dass wir in der Erfahrung einen Hinweis auf die transzendenten Gegenstände sehen müssen. Dies klingt nur solange befremdlich, als man vergisst, dass die Transzendenz des Gegenstandes für uns kein Gegensatz zur Bewusstseinsimmanenz ist, sondern nur zur Abhängigkeit vom Bewusstsein. Insofern der transzendente Gegenstand nur als Träger des transzendenten Wahrheitswertes verstanden wird, insofern die Welt samt und sonders als bewusstseinsimmanent anerkannt wird, liegt in unserer Auffassung des Erlebnisses durchaus keine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Unsere These ist keine metaphysische Behauptung. Sie enthält nichts weiter als die Zuerkennung eines Wertes zugunsten des Erlebnisses und hat sich deshalb auch nur als logische Voraussetzung zu rechtfertigen.

Diese Rechtfertigung wurzelt aber gerade in der Bewusstseinsimmanenz der Welt, denn der Wahrheitswert des Erlebens ist geradezu Voraussetzung für die immanente Welt. Soll es eine wahre, bewusstseinsimmanente Welt geben, so kann es nur die erlebte sein. Eine willkürlich konstruierte Welt (sofern diese Konstruktion ohne Erlebnis überhaupt möglich wäre,) wäre keine Welt, keine wahre Welt, die Anerkennung fordert. Die wahre, unabhängige Welt erfassen, heisst sie erleben.

Nur darf man dieses Erleben nicht mit jenem in neuester Zeit so arg missbrauchten „unmittelbaren Erleben“ zusammenwerfen, sofern letzteres nämlich völlig unreflektiertes, ungeordnetes Erleben bedeuten soll; ein solches kann vielleicht als eine abstrahierte Seite des Gegenstandserlebens gelten, aber logisch Ungeformtes ist eben, wie wir schon betont haben, noch kein Gegenstand und wir sprechen doch hier von Gegenstandser-

kenntnis.*) Auch nichts Mystisch-Pantheistisches braucht man in dieses Erleben hineinzutragen; Erleben bedeutet nichts weiter, als Erfassen des vom Bewusstsein unabhängigen, transzendent Wertvollen, das aber nicht bewusstseinsfremd ist, d. h. das bewusstseinsimmanent ist.

Dass ich die Existenz der Welt erlebe, ist der Ausdruck dafür, dass ich sie anerkennen muss, nicht im Sinne eines physischen Zwanges, denn formell könnte ich sie ja schliesslich skeptisch leugnen, aber auch nicht als ethisches Gebot, sondern im Sinne einer unausweichlichen Forderung, wie sie in jeder erkannten Wahrheit an mich herantritt. Das Anerkennen dieser Forderung und nur dies Anerkennen ist der eigentliche logische Sinn des Erlebens. Die Existenz der Marsbewohner kann ich behaupten oder leugnen: es steht mir frei, denn die der Wahrheit gemässe Forderung teilt sich mir hier auf keine Weise mit, dass ich aber jetzt schreibe, kann ich zwar in Worten leugnen, doch kann und darf ich dieser e r l e b t e n Wahrheit die Anerkennung nicht verweigern, obwohl ich kein transzendentes Gesetz kenne, aus dem sie folgt. Dabei sagt jedoch natürlich der Satz: „ich schreibe", nichts über meine metaphysische Existenz aus, denn diese konnte auch nicht erlebt werden.

So wie beinahe allen Ausdrücken der Theorie des Erkennens, ist aber auch dem „Erleben" eine Zweideutigkeit eigen, derzufolge es Gefahr läuft, psychologisch verstanden zu werden. Man wird sagen, es könne doch immer nur das einzelne psychophysische Subjekt sein, welches erlebt. Gewiss ist dem so; so wie ja auch immer nur das psychophysische Individuum denkt.

---

*) Trotz der Gefahr dieser Verwechslung mit den ungegenständlichen, diffus vitalen Erlebnissen halte ich an dem Ausdruck „Erleben" fest und benütze nicht den an dieser Stelle leichter verständlichen Terminus „Anschauung". Derselbe wirkt eben durch seine Verständlichkeit leicht missverständlich, indem er zu sinnlicher Deutung Anlass gibt. Der Sinn des Erlebens ist viel weiter, und er soll der denkbar weiteste sein, um alles Hierhergehörige zu umfassen. — Unser Ausdruck geniesst auch den Vorzug, dass er in vorteilhafter Weise auf das Erfassen historischer Gegenstände hinweist. Trotzdem stehen wir insoferne im Gegensatz zu Dilthey, indem dieser im Erlebnis ein Letztes sieht, während wir, wie sich später zeigen wird, das Erlebnis, die „Sinngestalt", als Aufgabe ansehen, die durch Aufweisung der Relationen erst noch zu lösen wäre. Freilich müssen dann auch die Relationen im weitesten Sinne des Wortes verstanden werden, so dass dabei auch Wertzusammenhänge in Frage kommen.

Aber die Art und Weise dieses Denkens geht die Erkenntnistheorie ebensowenig an, wie die psychologische Bedeutung des Erlebens. Durch welche psychischen Prozesse der pythagoräische Lehrsatz verstanden wird und was für „Bewusstseinslagen" am Erleben teil haben, ob dem logischen Sollen „Evidenzgefühle" entsprechen oder nicht, all dies fällt für unsere Betrachtungsweise gleicherweise ausserhalb des Gesichtskreises. Nicht das individuelle Erlebnis ist unser Problem, sondern das Erlebnis überhaupt als besondere Erkenntnisfunktion im allgemeinen.*) Darum dürfen auch unsere letzten Ausführungen keineswegs so aufgefasst werden, als sei das individuelle Erleben eine Bürgschaft der Wahrheit, da Erleben doch Anerkennen des transzendenten Wahrheitswertes sei. Auch vom Urteil müssen wir sagen, dass es einen Wahrheitswert anerkenne, aber die einzelnen psychologischen Urteile sind darum gar oft irrig und ebenso ist auch das Erlebnis nicht über allem Zweifel erhaben.

Nicht dass ich so urteile, ist logisch wichtig, sondern dass ich so urteilen s o l l. Durch dieses Soll wird das Ich als Faktor ganz ausgeschaltet und eben damit gelangen wir in die überindividuelle Sphäre der Logik. Dasselbe gilt auch für das Erleben. Das Erleben ist eine Beziehung des Gegenstandes zum erkennenden Subjekt, eine Beziehung, die mit den übrigen Gegenstandsbeziehungen streng zusammenhängt. Aus dem Wahrgenommenwerden des Gegenstandes kann ich auf seine Existenz schliessen, aber dies kann ich nur darum tun, weil diese Verhältnisse unbedingt Hand in Hand gehen, weil jeder existierende Gegenstand durch die erkennenden Subjekte wahrgenommen werden soll. Die richtige Formulierung ist nicht, dass er wahrgenommen werden k a n n, obwohl man die Existenz gar oft mit Wahrnehmungsmöglichkeit umschrieben hat, sondern dass er wahrgenommen werden s o l l. Die Befremdlichkeit dieser Formulierung stammt nur daher, dass man in das Sollen wieder irgendeinen Zwang, wenn auch vielleicht nur einen psychologischen, hineinverlegen will. Aber ebenso wie das wahre Urteil

*) Das Erlebnis, d. h. speziell die Wahrnehmung des psychologischen Subjektes habe ich als besondere, vom Urteil verschiedene Erkenntnisfunktion in meinen „Gegenstandstheoretischen Betrachtungen" (Zeitschr. f. Psychologie. Bd. 67. Heft 3—4.) sowohl vom psychologischen als auch vom logischen Standpunkt dargelegt.

nicht geurteilt werden muss, aber auch nicht bloss geurteilt werden kann, sondern geurteilt werden soll, ebenso stellt auch der existierende Gegenstand die logische Forderung, wahrgenommen zu werden. Damit ist auch die Wahrnehmung und auf gleiche Weise das Erlebnis im allgemeinen aus der individuellen Sphäre herausgehoben und auf das „Bewusstsein überhaupt" bezogen, was jedoch natürlich nur dann richtigen Sinn hat, wenn dem Erlebnis seine streng logische Bedeutung gewahrt wird und nicht an irgendeinen psychischen oder gar psychophysischen Prozess gedacht wird.

62. Wenn wir nun aber das Erleben als unmittelbares Anerkennen des transzendenten Wertes verstanden haben, so sehen wir auch, dass es durchaus nicht auf die Erkenntnis der Welt beschränkt ist. Dies war nur der extremste und darum interessanteste Fall. Ueberall, wo ein Wahrheitswert nicht aus anderen abzuleiten ist, müssen wir diesen Wert, sofern wir ihn überhaupt erkennen, im Erlebnis anerkennen. Da aber letzter Linie in jeder Wahrheit ein Kern steckt, der nicht mehr weiterhin abzuleiten ist, so ist auch der erlebte Wahrheitswert schliesslich überall tätig. Und wir können nun, glaube ich, getrost den Satz aufstellen, dass der Anteil des Erlebens in der Anerkennung eines Gegenstandes mit dem alogischen Gehalt desselben proportional ist. Darum ist seine Rolle die grösste auf dem Gebiet des Existierenden und die kleinste in den möglichst rein rational aufgebauten Systemen, in denen es nur eines Anerkennens der leitenden Grundsätze bedarf. Wenn wir mit Verstehen das Erfassen der logischen Relationsresultate bezeichnen, so bedeutet Erleben andererseits das Erfassen des logisch nicht weiter Begründbaren, es ist das Erfassen des Alogischen.

Es ist das Erfassen des Alogischen, es ist aber nicht das Erkennen desselben. So gross auch die Bedeutung des Erlebnisses für unser Erkennen ist, so sehr dieses geradezu auf die Hilfe des Erlebens angewiesen ist, als wirkliche Erkenntnis im strengsten Sinne des Wortes kann das Erlebnis niemals gelten. Wirkliche Erkenntnis ist die genaue Bestimmung des Gegenstandes, seines Platzes inmitten all der übrigen logischen Gegenstände. Was aber bloss erlebt würde, stünde damit in keiner Verknüpfung mit den anderen Gegenständen, isoliert da. Nun ist ja ein solches ganz reines Gegenstandserleben wohl unmög-

lich, jeder Gegenstand steht schon ab ovo in Relationen; mit anderen Worten: es gibt kein völlig Alogisches, alles Gegenständliche ist schon logisch geformt und damit ist auch die völlige Isoliertheit des Erlebnisses nur Idee. Aber dies ändert an dem erkenntnistheoretischen Werte des Erlebnisses nichts. Insofern das Alogische in die Gegenstandsformung eintritt, erhält es auch an den entsprechenden Relationen Anteil, aber das Alogische selbst, i m Gegenstande bleibt damit noch immer unbestimmt und unverstanden.

Man könnte sagen: der erlebte alogische Gehalt des Gegenstandes ist in demselben u m formt, sobald wir aber von dieser Form absehen und zu dem Alogischen selbst vordringen, zeigt dasselbe sich noch immer logisch ungeformt, so dass, wenn wir diesen alogischen Gehalt auch selbst verstehen wollen, wir weiterhin seine logische Formung fordern müssen. Diese ist uns durch das Erlebnis nicht gegeben und daher ist das Erlebnis nicht Lösung der Erkenntnisaufgabe, im Gegenteil: es wird im Erlebnis der Erkenntnis eine neue Aufgabe g e s t e l l t, denn eben im Erlebnis ist uns nun das gegeben, was unsere Erkenntnis logisch durchdringen sollte.

Was am Gegenstand logisch bezogen ist, lässt sich weiter verwerten, weiter verknüpfen, was an ihm bloss erlebt wurde, ist damit noch unklar, amorph geblieben und es ist eine weitere Aufgabe, nun auch dieses alogisch gebliebene Element des Gegenstandes weiter zu bestimmen, d. h. es als selbständigen Gegenstand zu betrachten und so seine Stelle innerhalb des Gegenstandssystems nach Möglichkeit festzustellen. Wir wissen dies schon aus den vorigen Kapiteln: das Alogische muss logische Aufgabe sein. Sowohl der einzelne individuierte Gegenstand birgt die Erkenntnisaufgabe, als auch weiterhin der an der Lösung derselben beteiligte Relationsinhalt; auch dieser fordert, seinerseits als besonderer Relationsgegensand individuiert, substanzialisiert zu werden, um dann seine weitere Determination erlangen zu können. Indem ich meinen Schreibtisch klar zu erfassen strebe, wird er mir als besonderer Gegenstand zur Aufgabe, aber wenn ich ihn weiterhin als mir gehörig bestimme, wirft sich die weitere Frage auf, was denn der vorerst nur intuitiv erfasste Inhalt der Relation „jemandem gehörig" bedeute, und darin liegt nun eine fernere Aufgabe für unsere Erkenntnis.

All dies soll sogleich noch deutlicher werden; bevor wir

jedoch weiter vordringen, wollen wir vorerst noch eine Schwierigkeit klären, die aus dem Gegensatz der durchgängigen Alogizität der Gegenstände einerseits und des Postulats der Erkenntnismöglichkeit andererseits entspringt. Wir sagten, das Alogische lasse sich nicht im eigentlichen Sinne des Wortes erkennen; da aber jeder Gegenstand mehr oder minder alogisch belastet ist, so ist damit gesagt, dass kein Gegenstand wirklich vollständig erkannt werden könne. Dies widerspricht jedoch unserer Forderung, dass es Erkenntnis geben müsse.

Es ist leicht einzusehen, dass wir hier das Wort „erkennen" in doppelter Bedeutung verwendet haben. Es ist unbedingte Forderung und Voraussetzung der Logik und der Wissenschaft im allgemeinen, dass irgendwelche Wahrheiten erkannt werden, irgendwelche Wahrheitswerte erfasst und anerkannt werden. Dagegen kann es nicht als unumgängliche Forderung angesehen werden, dass der Gehalt dieser Wahrheiten restlos durchdrungen werde, dass die Gegenstände derart adäquat erfasst und erkannt werden, dass keine Gelegenheit mehr bleibt, weitere Fragen zu stellen. Im ersteren Sinne des Erkennens nun gehört das Erleben mit dazu, ist es doch Anerkennung einer Wahrheit. Und dieses Mitwirken letzter unbegründeter Wahrheiten ist nicht ein Riss im Gange der Erkenntnis, der leider zufälligerweise besteht, sondern er ist unvermeidlich, indem doch die Erkenntnis irgendwo anfangen, bzw. aufhören muss. Das Gewebe der abstrakten, zeitlosen Wahrheiten muss nicht und kann nicht irgendwo anfangen und aufhören, dies haben wir im ersten Teil gesehen; wo es sich aber um tatsächliche Erkenntnis handelt, dort ist das Allumfassen der Unendlichkeit ausgeschlossen.

Sofern wir daher das Erkennen in jenem allerstrengsten Sinne verstehen, so kann der Gegenstand tatsächlich immer nur Aufgabe der Erkenntnis sein, oder gelinder ausgedrückt: er muss immer noch eine weitere Aufgabe enthalten. So sehr ich auch in der Erkenntnis fortschreite, ich gelange immer wieder zu einem neuen Punkt, welcher der Bestimmung bedürftig ist. So ist der Gegenstand, wie wir dies schon früher anmerkten, in doppelter Hinsicht unendliche Aufgabe: nach unzähligen Richtungen hin sollte er bestimmt werden und in jeder einzelnen wären wieder unendlich viele Schritte nötig, wobei sich dann selbstverständlich bei jedem Schritt eine neue, wiederum zwiefach unendliche Aufgabe einschaltet.

63. Aber auch das Wort Aufgabe wird in zwei Bedeutungen verwendet, die einander in der Praxis nicht stören, logisch aber verdienen, auseinandergehalten zu werden. Im Uebungsbuch des Schülers sind die verschiedenen Rechenaufgaben verzeichnet, die er zu lösen hat; Aufgabe ist aber andererseits nicht nur dies der Lösung Harrende, sondern eben die Lösung selbst, eigentlich ist sie dem Schüler aufgegeben. Ebenso ist beim Gegenstand zu unterscheiden die Erkenntnisaufgabe als Ziel der Erkenntnis und die Aufgabe als Vorwurf, als Problema der Erkenntnis. Beiden Bedeutungen gemäss is der Gegenstand Aufgabe der Erkenntnis. Das — wenn auch unerreichbare — Ziel der Erkenntnis ist der Gegenstand in seiner logischen Vollkommenheit, das explizite Erfassen auch der letzten und kleinsten Bestimmung muss immer das Ideal der Erkenntnis bleiben, dem sie zustrebt und zu dessen möglichster Annäherung sie die Wissenschaft geschaffen hat. In jedem Gegenstand, der sich uns darbietet, in jedem wie immer individuierten Gegenstand ist uns aber der Vorwurf zu dieser Aufgabe gegeben.

Der Weg zur Lösung dieser Aufgabe ist der des unendlichen logischen Fortschreitens. Wo aber die Erkenntnis auf diesem Wege ermüdet, dort begnügt sie sich mit jenem vorläufigen Resultat, jenem oberflächlichen Erfassen des Gegenstandes, in welchem die meisten Beziehungen desselben noch keineswegs expliziert sind, mit dem blossen Erlebnis. In diesem ist aber natürlich immer wieder ein neuer Vorwurf zu weiteren Aufgaben enthalten, was logisch soviel bedeutet, als dass in ihm die weiteren Relationen i m p l i z i t vorliegen. Statt der vollständigen Explizierung der Gegenstandsbestimmungen begnügen wir uns mit diesem impliziten Erfassen und umgehen so eigentlich eher unsere Erkenntnisaufgabe, statt sie zu lösen.

Denn das Erleben der Existenz z. B., oder, um ein demnächst zu besprechendes, charakteristischeres Beispiel zu erwähnen, das Erfassen einer Gestalt ist doch nur als Umgehen der eigentlichen Aufgabe anzusehen. Wir begnügen uns damit, d a s s die Relationen des Gegenstandes auf ganz bestimmte Weise determiniert sind, wir gehen auch sogar so weit, dass wir die Gestalt in gewissem Sinne „erkennen", indem wir sie doch von anderen Gestalten zu unterscheiden vermögen. Diese Erkenntnis geht jedoch im gewöhnlichen Leben nur so weit, als sie uns erkenntnispraktisch förderlich sein kann; in der

Wissenschaft dringt sie zwar erheblich weiter vor, doch müssen wir selbst hier die uns gestellte unendliche Aufgabe schliesslich durch irgendein implizites Erfassen des logisch unbewältigten Restes umgehen. Dieses Umgehen ist zwar für uns von eminent hohem Wert, da die Erkenntnis der Welt uns nur auf diese Weise möglich wird, es wurzelt aber doch nur in der Begrenztheit, in der Endlichkeit unserer Erkenntnis und müsste daher, trotz all seines Wertes für uns, dem unendlichen Geiste des erkenntnistheoretischen Gottes als überflüssig und wertlos erscheinen.

64. Wir dürfen nicht vergessen: unsere erkenntnistheoretischen Erörterungen sind nur ein Exkurs von unserem eigentlichen Problem und ihre Resultate sind nicht ihretwegen selbst entwickelt worden, sondern müssen für unseren speziellen Zweck verwertet werden. Wenn wir also unser eigentliches Thema, die Struktur des logischen Gegenstandes wieder ins Auge fassen, so stellt sich uns die Frage, inwiefern die ausgeführten Verhältnisse auf diese Struktur von Einfluss sind. Denn obwohl die eigentliche logische Struktur in der vollen Gegenstandsbestimmtheit zu suchen sein muss, so ist die Implikation so vieler Relationen in einer einzigen Bestimmtheit doch wiederum eine Relation innerhalb des Gegenstandes, und diese hat doch auch ein Anrecht, in die Struktur aufgenommen zu werden. Dieser Forderung gilt es nun gerecht zu werden.

Wenn Erleben soviel ist wie: einen Wahrheitswert unmittelbar anerkennen, so gehört es nicht in die Struktur des Gegenstandes hinein, denn das Anerkennen des Gegenstandes gehört nicht mehr zu ihm selbst. Für den abstrakt logischen Standpunkt, dem wir nunmehr wieder zustreben, muss es ganz gleich sein, ob eine Bestimmung erlebt oder gedacht wird, denn beides fällt ausserhalb unseres Gebietes. Ob der Gegenstand durch das einzelne erkennende Subjekt je erkannt wird oder ob er ihm für immer unerkennbar bleiben muss, ändert nichts am Wesen des Gegenstandes selbst. Und doch ist das Erleben auch für die Struktur des Gegenstandes von Bedeutung; freilich nicht, dass der Gegenstand tatsächlich erlebt wird, wohl aber, dass er erlebt werden kann, dass er auf ganz genau bestimmte Weise erlebt werden soll. Die erlebbare Bestimmtheit des Gegenstandes ist eben auch eine Bestimmtheit, sie ist dem Gegenstande eigen wie alle seine übrigen Merkmale; dadurch, dass eine Relation andere Relationen im-

pliziert, geht sie ihres eigenen Daseinsrechtes auf keine Weise verlustig.

Der zum Existenzsystem gehörige Gegenstand hat seine spezifische Beschaffenheit, derzufolge er wenigstens im Prinzip wahrgenommen werden kann.*) Ja, man denkt für gewöhnlich bei der Existenz in erster Linie an diese Wahrnehmungsmöglichkeit. Man möge nicht glauben, dass dies eine psychologische Tatsache ohne logische Bedeutung sei; das Wahrgenommenwerden gilt mit Recht als Vertreter, als Symptom der übrigen Existenzbestimmtheiten, indem es doch, wie wir schon früher ausgeführt hatten, mit ein Merkmal der existierenden Gegenstände ist und somit die Existenz impliziert.

65. Eine interessante und der Untersuchung leichter zugängliche Implikation vieler Relationen in einer relativ einfachen Bestimmung findet sich bei der Gestalt vor. Die hier geltenden Verhältnisse können für unser Problem als typisch angesehen werden. Wenn wir uns vorerst an die räumliche Gestalt halten wollen, so finden wir in ihr eine Bestimmung des Gegenstandes, die wir erfassen, ohne darum den Gegenstand logisch explizit verstehen zu können. Wir haben hier eine einfache grobe Beziehung, welche Funktion von unendlich vielen anderen Relationen ist, die zu bestimmen Aufgabe ist, und zwar natürlich prinzipiell lösbare Aufgabe, aber der Unzulänglichkeit unseres Erkennens zufolge dessen Kräfte übersteigend. Die Aufgabe wäre zu lösen, denn alle diese Beziehungen und mit ihnen auch die Gestalt stehen in notwendigem, gesetzmässigem Zusammenhang; aber im Gegensatze zu den Gegenständen der rationalen Systeme, bei denen die potentiell gegebenen Relationen nach Belieben entwickelt werden können, ist hier die Potentialität bloss logisch zu verstehen, und es fehlen uns die Brücken, die von der Gestalt zu den übrigen Beziehungen hinüberführen. Auch wo sich bei einfachen und regelmässigen Figuren ein Gesetz finden lässt, das der Gestalt „zugrunde liegt", wie z. B. bei der Ellipse, auch da muss uns die notwendige Verknüpfung zwischen diesem Gesetz und der spezifischen „Gestaltqualität" unverständlich bleiben und die Kenntnis der Gestaltbeziehung

*) Logisch richtiger: derzufolge er wahrgenommen werden soll. (S oben.) Doch ist in dem Sollen die logische Möglichkeit schon enthalten und auf diese kommt es uns hier besonders an.

selbst wird durch das Gesetz nicht überflüssig. Wohl ist die Figur Funktion dieses Gesetzes, sie ist aber mit ihm nicht identisch, und wer das Gesetz kennt, kennt die Gestalt noch nicht, letztere ist etwas Selbständiges, Hinzukommendes, wenn auch notwendig Hinzugehöriges. Es ist ein ganz anderer Standpunkt, ein anderer Bezugspunkt, ein anderer gegenstandsbildender Erkenntniswert (würden wir später, im dritten Teile sagen), der hier und dort mitspielt, und es liegt ein ähnliches Verhältnis vor, wie wenn auf rationalem Gebiet der Gegenstand durch zwei abweichende Systeme bestimmt wird. Welches das logische πρῶτον ist, kann hier nicht gefragt werden.

All dies gilt dann auch für die nichträumlichen „Gestalten", für Melodie, Bewegung, für die „Sinngestalten", kurz, für alles, was man seit Ehrenfels mit dem Wort „Gestalt" verbindet. In allen diesen Fällen ist uns bloss eine grobe Bestimmung des Gegenstandes zugänglich, aber indem in dieser die übrigen Relationen des Gegenstandes implizit enthalten sind, erfassen wir den Gegenstand durch sie eigentlich in gewissem Sinne ganz genau und minutiös. Wenn wir die Bestimmung grob nannten, so geschah dies eigentlich nur in Anbetracht ihrer logischen Undurchdrungenheit, ihrer blossen Erlebtheit. Rein theoretisch betrachtet ist sie im Gegenteil eine komplizierte Implikation gar vieler Relationen. Rein theoretisch betrachtet ist die Gestaltbeziehung überhaupt nichts derart Fremdes und Unvermitteltes, wie wir, die wir sie bloss erleben können, zu meinen geneigt sind. Sie ist eine Relation wie alle anderen, sie „fliesst", wie die übrigen, denn die gestaltete Materie und Grösse der Raumgestalt, die Tonlage der Melodie ist für sie irrelevant. Sie hat als Relation ihren genau bestimmten Platz innerhalb des allgemeinen logischen Relationssystems, und nur uns, die wir dasselbe nicht zur Genüge beherrschen, erscheint sie isoliert und unverständlich.

Für uns gelten alle diese einzelnen Gestalten, z. B. alle Melodien als ganz einzigartige Gebilde, so dass wir sie nicht in wahrhaft determinierte Beziehung zu bringen vermögen. Aber auch wir wissen gewisse vage Aehnlichkeitsreihen zwischen ihnen aufzustellen und schliesslich wäre natürlich gemäss dem Postulat des allgemeinen Gegenstandssystems auch die völlige Determination der Melodien und ihrer gegenseitigen Beziehungen im Prinzip durchführbar, und zwar wäre dies nicht nur

für die sie begleitenden verschiedenartigen Tonrelationen möglich, sondern für die Bestimmungen, für die „Gestalten" der Melodien selbst. Dies bleibt aber eben für uns nur A u f g a b e, der wir uns selbst auf dem genannten Umwege der Intervalle, Rhythmen und dergleichen kaum zu nähern vermögen.

66. So ist der Gestaltgegenstand nach oben hin selbst der Bestimmung bedürftig, selbst Aufgabe, nach unten hin, für das Gestaltete, ist er selbst Bestimmung, selbst Relation. Er zeigt sich hier als echter Relationsgegenstand, wie dieser von uns immer verstanden wurde: einesteils formend und verknüpfend wird er selbst substantialisiert zum Relatum weiterer Relationen, deren Entwicklung unsere Aufgabe ist. Das, was aber dabei der Bestimmung harrt, haben wir immer in dem Relations- i n h a l t gesucht und gefunden. Auch bei der Gestalt ist das Eigenartige, logisch Unbewältigte der spezielle Inhalt der betreffenden Gestaltrelation. Was uns jedoch bedeutend wichtiger sein muss, ist die Umkehrung dieses Verhältnisses, nämlich, dass der Relationsinhalt immer eine Gestalt ist. Er ist jenes Alogische, logisch Unbearbeitete, das fürs erste nur erlebt wird und erst in weiteren Schritten logisch determiniert werden kann.

Damit wird uns auch der in der sinnlichen Eigenschaft, wie z. B. Farbe, liegende Relationscharakter nun verständlicher wie bisher. Derselbe liegt durchaus nicht bloss in der Beziehung auf den Sehapparat, wenn diese auch keinesfalls völlig ausgeschaltet werden darf. Auch die wahrhaftige Gestalt ist schliesslich auch mit auf die Sinnesapparate bezogen, aber dadurch wird ihr Sinn keineswegs erschöpft. So ist auch die relativ einfachere Empfindungsrelation ausserdem noch als Implikation von gewiss sehr mannigfachen und für uns zum Teil gar nicht begreifbaren Beziehungen zu verstehen. Auch hier ist das weitere Herausarbeiten dieser Relationen Aufgabe; ob sich die Wissenschaft zur Lösung dieser Aufgabe geschickt anstellt, gehört auf ein anderes Blatt.

Der gebräuchliche und an seiner Stelle oft stichhaltige Einwurf, die weiteren Bestimmungen der Physik verringerten nicht die Unerklärbarkeit des Farbeindrucks, also des Farbgegenstandes selbst, trifft uns hier nur in sehr beschränktem Masse; wir haben ihm gegenüber unsere Position schon oben festgelegt, als wir betonten, dass auch die Gestalt noch ausser den in ihr

implizierten Relationen ihr besonderes Daseinsrecht habe. Den Relationsinhalt determinieren heisst denn auch nicht soviel, wie denselben eliminieren, sondern es bedeutet die Feststellung seiner Stelle innerhalb des Gegenstandssystems. Doch räumen wir andererseits gerne ein, dass die Explizierung der Farbe nicht bloss von den streng naturwissenschaftlichen Methoden geleistet werden könne, dass in ihr auch die noch schwerer lösbare Aufgabe liegt, die betreffende Farbe selbst als Farbe näher zu bestimmen.

Einen bescheidenen Ansatz hierzu bietet uns auch die Wissenschaft in der gegenstandstheoretischen Wesenserforschung der Farben und in der darauf beruhenden sog. Farbengeometrie. Aber auch die alltägliche Erkenntnisarbeit muss dieser unumgänglichen Forderung auf Lösung der Aufgabe wenigstens in beschränktem Masse gerecht zu werden versuchen, indem sie den erlebten Farbeneindruck durch Vergleichung mit anderen Farben zu bestimmen versucht (lichtrot) oder aber z. B. durch Beziehung auf die mit der Farbe oft verknüpften Verhältnisse und Gegenstände (himmelblau). Wir hatten schon früher einmal Gelegenheit, darauf hinzuweisen, dass uns in der Bestimmung der den Sinnesqualitäten eigenen Nüancen, Intensitäten usw. eine Aufgabe gegeben ist, und wir sehen leicht ein, dass diese Aufgabe prinzipiell ganz von derselben Art ist, wie bei den übrigen „Gestalten". Auch der sinnliche Gegenstand kann nicht als absolut unlösbar, unbestimmbar angesehen werden, schlimmstenfalls könnte unsere Erkenntnis an ihm eine Schranke finden, was aber seine logische Bedeutung nicht berühren würde.

Dass auch alle übrigen Relationsinhalte gestaltartiger Natur sind, braucht nach alledem nicht besonders breit ausgeführt zu werden. Auch hier wird von der Wissenschaft oft ein Ansatz zur Lösung der Aufgabe geliefert, man versucht z. B. die Aehnlichkeit durch partielle Gleichheit zu bestimmen, ja selbst die allerabstraktesten Relationen, wie z. B. sogar die der Zahlrelation, werden durch die Theorien in Angriff genommen. Früher oder später jedoch, im praktischen Leben sogar bald, muss die Erkenntnis in ihrem Vordringen innehalten und sie begnügt sich dann mit dem bloss als Gestalt erlebten Relationsinhalt. Wir erwähnten schon mehrmals, und zuletzt gerade als Beispiel des Erlebnisses, die Relation des Eigentums. Indem ich meinen Schreibtisch als mir gehörig determiniere, so ist

mir in dem Inhalt dieser Relation eine neue Aufgabe gestellt, auf deren Lösung ich jedoch zumeist verzichte, d. h. ich sehe von jedweder rechtsphilosophischen Spekulation ab und begnüge mich damit, dass ich den Sinn der Relation erlebt habe.

67. Auf dieses Erleben des dem Gegenstande anhaftenden Sinnes wollten wir denn auch mit unseren schon benützten Ausdrucke: „Sinngestalt" hinweisen. Die Autoren, die sich in den letzten Jahren dem Problem der „Gestaltqualitäten" oder „fundierten Gegenstände" zuwendeten, haben alle auch jene unanschaulichen Gestalten mit einbezogen, welche beim Erfassen der inneren Bedeutung von Handlungen, Ereignissen, Beziehungen entstehen, die wir zu verstehen meinen, obwohl wir sie durchaus nicht zu erklären vermöchten. Die erkenntnispsychologische Seite dieser Frage geht uns hier nichts an, mit ihr hängt es zusammen, dass die Bedeutung eines Wortes für den Einen eine blosse Sinngestalt sein mag, während sie dem Kundigen klar verständlich ist. Aber es kann doch auch für den Kundigen trotz seiner Kenntnis der einzelnen Relationen die Sinngestalt ihre Bedeutung nicht ganz verlieren; wir wissen, dass die Gestalt in ihren Relationen nicht vollständig aufgeht, und diese selbständige logische Rolle der Sinngestalten verleiht ihnen für uns ihre Bedeutsamkeit, wenn wir auch ihrer schweren Zugänglichkeit halber uns mit einem kurzen Hinweis auf sie begnügen müssen.

Unter den Wissenschaften sind es besonders die Geschichte, d. h. im allgemeinen die Kulturwissenschaften, die von den Sinngestalten besonders ausgiebigen Gebrauch machen. Staat, Krieg, Interesse, Kultur sind nur wenige Beispiele solcher Gegenstände, die hier ohne weitere Erörterung verwendet werden, obwohl sie doch noch gewaltige Aufgaben enthalten. Aber auch die exakten Wissenschaften könnten nicht einmal den Versuch machen, ohne Sinngestalten auszukommen. Steckt doch in jeder einzelnen Definition schon mehr als eine Sinngestalt. Nicht nur der Inhalt der definierenden Relation muss als solche Sinngestalt angesehen werden, sondern auch das genus proximum ist auf der Stufe der Definition selbst bloss Sinngestalt, welche höchstens in weiteren Schritten expliziert werden kann. Auch jene Gegenstände, die die einzelnen Wissenschaften den allgemeineren Wissenschaften entlehnen und die daher eigentlich ausserhalb ihres eigenen Gebietes zu liegen kommen, werden

von ihnen als nicht weiter zu erklärende Sinngestalten behandelt; so verfährt z. B. die Chemie mit der Masse.

Je mehr wir uns von der exakten wissenschaftlichen Arbeit wegwenden, desto wichtiger wird die Rolle, die die Gestalt für die Erkenntnis spielt. Das alltägliche Denken beruhigt sich auf Schritt und Tritt mit dem blossen Erleben der Gegenstandsbeschaffenheit und fühlt die darin ungelöste Aufgabe nicht als störende Lücke. Die Wissenschaft ist sich dieser Aufgabe wohl bewusst und sie strebt auch meist, sich ihrer Lösung zu nähern, aber auch das wissenschaftliche Denken bedarf der Gestalten. Denn dies hatten wir schon längst erkannt: in jedem Denken muss die logische Bewegung zum Stillstand kommen und dieser Stillstand liegt im Alogischen, dieses Alogische aber muss erlebt werden und seine Bedeutung ist die der Gestalt, deren Explizierung weiterhin Aufgabe bleiben muss. Ohne die Gestalt müsste die der Determination dienende Kette der Relation ohne Ende weiterführen. Wenn wir also nun festsetzen, dass der Kern j e d e s Erkenntnisgegenstandes eine Gestalt ist, so sind dies nur dem veränderten Gesichtspunkt entsprechende andere Worte dafür, was wir früher so ausdrückten, dass der Erkenntnisgegenstand Stillstand fordere und dass im Erkenntnisgegenstand eigentlich die Erkenntnisaufgabe liege.

Diese Erkenntnisaufgabe, diesen Stillstand fanden wir aber vor allem im Individuationspunkt verkörpert. Damit verrät sich, dass jeder Gegenstand ausser den in ihm versteckten ungelösten Aufgaben noch selbst a l s Gegenstand zur Gestalt wird. Als Ausgangspunkt der Erkenntnis ist er selbst Aufgabe, die eben in der Erkenntnis gelöst werden soll. Ist er doch nicht mit seinen Relationen identisch, nicht die Summe dieser Relationen, sondern eben jenes spezifische Etwas, das durch die Relationen determiniert wird. Wir sehen, wir sind wieder auf das Moment der Substanz gestossen und wir werden nun durch diese Erörterungen jenem auf der Substanz beruhenden und als alogisch erkannten Einssein des Gegenstandes gerecht. So wie auch die Raumgestalt noch etwas ausser ihren Relationen ist: eine besondere Einheit, so ist auch der Gegenstand im allgemeinen eine selbständige, sinnvolle Einheit über seine determinierenden Beziehungen hinaus.

Darum sind auch „Gestaltsgegenstand“ und „Begriff“ nur entgegengesetzte Endpunkte derselben Reihe, die nach dem

Grade der logischen Gelöstheit geordnet ist. Auch in der expliziten Relationseinheit der abstraktesten Begriffe liegt eben in dem Einheitsmoment der Substanz ein alogisches Gestaltartiges, ohne welches von einheitlichem Sinn, d. h. von einem eigentlichen Gegenstand keine Rede sein könnte.

68. Ein Minimum von Alogizität muss auch der abstrakteste Gegenstand in seiner Substanz enthalten, sowie ja auch jeder Gegenstand einen Rest von ungelöstem Relationsinhalt besitzen muss. So weit wir auch die Relationen weiter verfolgen, so weit wir sie auch durch neue Relationen determinieren mögen und diese durch wieder höher stehende: auch die letzte Relation muss ihren alogischen Inhalt haben, der selbst wieder Aufgabe sein müsste. So sehr auch das Alogische immer Aufgabe ist, ein wirklich rein Logisches mit blossen Relatis überhaupt und Inhalt überhaupt kann immer nur „Idee" sein. Als solche hat sie ihren hohen r e g u l a t i v e n Wert für die Erkenntnis, sie zeigt ihr den Weg, auf dem sie vorzudringen hat, ihr vollständiges Erreichen ist jedoch nicht einmal dem Prinzipe nach auszudenken und es ist auch gar nicht erstrebenswert.

Wenn wir die völlige logische Auflösung des Gegenstandes früher als Ideal der Erkenntnis bezeichneten, so ist dieses Ideal eben als regulative Idee zu verstehen, nicht aber etwa als allervollkommenste Erkenntnis. Denn eine Erkenntnis ohne Inhalt wäre überhaupt keine Erkenntnis mehr, einer Relation ohne Relata und ohne Inhalt käme überhaupt kein Wahrheitswert mehr zu. Rein Logisches ohne Alogisches ist blosse Idee, es wäre leer und ohne eigenen Sinn, es könnte kein Gegenstand sein. Logisch - alogisch ist kein absoluter Wertgegensatz. Freilich vom Standpunkte des rein Logischen ist das ihm entgegengesetzte Alogische als minderwertig zu betrachten. Wenn wir aber die wahre G e g e n s t ä n d l i c h k e i t im Auge behalten, so tut das eine ebenso not wie das andere.

Wenn wir das Alogische im Gegenstand als weitere Aufgabe behandeln, so ist dabei das Wort Aufgabe richtig zu verstehen. Es ist gleichbedeutend mit der Forderung, den Gegenstand möglichst genau zu determinieren, d. h. seine Relationen im allgemeinen Gegenstandssystem in möglichst grosser Anzahl klarzustellen. Niemals ist es aber unsere Aufgabe, das Alogische im Gegenstand geradewegs zu eliminieren, denn damit würden

wir den Gegenstand selbst zunichte machen. Haben doch die weiteren, determinierenden Relationen selbst wieder ihren Inhalt, der zwar seinerseits neuerdings durch die kreuz und quer laufenden Beziehungen bestimmt werden kann, dadurch aber an seinem eigenen Sinn und Sein keinen Abbruch erleidet.

Alogisches und logische Form sind dem Gegenstande gleich unentbehrlich. Wo immer wir uns im Reiche der Gegenständlichkeit umsehen, finden wir beide gegenwärtig, miteinander eng und unzertrennlich verwachsen, jedes hat seine besondere Rolle in der Struktur des Gegenstandes. Und da die Struktur des Gegenstandes, wie wir sahen, kompliziert und vielverzweigt ist, so sind auch die verschiedenartigen Aufgaben, die das Logische und das Alogische im Gegenstand zu erfüllen haben, durchaus nicht eindeutig und deutlich abgeschieden; sie werden nur den Zwecken der logischen Behandlung gemäss künstlich abgesondert.

5. Kapitel.

Zusammenfassende Uebersicht über die strukturellen Momente des Gegenstandes.

69. Die herausgearbeiteten alogischen Momente, die dem Gegenstand zugrunde liegen, lassen sich, wenn man will, recht einfach ordnen, aber diese einfache Ordnung verdeckt dann die in ihnen liegenden Schwierigkeiten und trennt die sich eng durchschlingenden alogischen Funktionen. Wie jede Systematisierung, so hat auch diese den Fehler, zu trennen, was eigentlich nicht getrennt werden kann, nicht getrennt werden dürfte, aber sie dient der Uebersichtlichkeit und hat daher ihren guten Nutzen; nur dürfen ihre Scheidungen nicht gar zu wörtlich genommen werden und die schon erkannte Verwobenheit nicht wieder vergessen lassen.

Wir finden im logischen Gegenstand das Alogische an drei Stellen wirksam und diesen drei Stellen gehen drei Momente an

der rein logischen Form parallel. Zu unterst stehen die leeren, alogischen Relationsstützpunkte, die einfachen Stellen, die, insofern sie verschiedene Stellen sind, alogischer Natur sind, im übrigen aber ihren Sinn erst durch die Relation selbst erhalten und demnach eigentlich als Atome des logischen Systems gelten können. Dieses Wort ist recht gut geeignet, um damit zu betonen, dass diese Stützpunkte bei Fehlen jedes Eigen-Sinnes alle qualitativ völlig gleich sind und doch jedes ein anderes ist als alle übrigen.*)

Damit diese Atome aber tatsächlich von einander verschieden sein können, damit sie in sinnvolle Gebilde eintreten können, müssen ihre Relationen wirksam werden, aber nicht Relationen überhaupt, sondern bestimmte, spezifische Relationen, sinnvolle Relationen, d. h. Relationen mit bestimmtem Relationsinhalt.

Und endlich müssen diese Relationen in eins gefasst werden, es muss der einheitliche Gegenstand entstehen. Dies geschieht zwar, wie wir wissen, wieder im Substanzpunkt, aber dieser gilt nun nicht als Basis für die Relationen, sondern bildet sozusagen die Spitze des Gegenstandes, durch die es möglich wird, dass der nach unzähligen Richtungen bestimmte Gegenstand doch eine bestimmte Stelle im Gegenstandssystem einnimmt. Eben durch das Gegenstandssystem, d. h. dadurch, dass die „Atome" zugleich Stellen im Gegenstandssystem sein sollen, ist der Zusammenhang zwischen diesen sonst so heterogenen Rollen verständlich, nämlich zwischen der des Relat-Etwas und der des Einheitspunktes. Wie dieselben im Substanzmoment zusammenfliessen, wurde an seiner Stelle schon genugsam besprochen.

Diese Dreiheit von alogischen Momenten ist daran beteiligt, dass der Gegenstand seinen Sinn erhält. Die Führung kommt freilich dem Relationsinhalt zu. Denn obwohl keines der drei Momente entbehrt werden kann, obwohl besonders der Gegenstand erst im speziellen Einheitspunkt zum Gegenstand wird, so ist doch nicht zu leugnen, dass der Relationsinhalt das

*) Hier zeigt sich wieder einmal der prinzipielle Gegensatz zwischen unserem logischen „Atom" und der „Materie" der Erkenntnis. Jenes ist ein ganz unbestimmtes „Etwas", während Materie an sich schon logisch sehr bestimmt und relationshältig ist, nur eben noch von der Erkenntnis unbearbeitet.

eigentlich sinnverleihende Element ist. Dies ist schon daraus ersichtlich, dass die anderen Momente zuzeiten sehr in den Hintergrund treten können. Für das Atom trifft dies besonders in den eigentlichen Relationsgegenständen zu, während die Einheitsfunktion in jenen einfachsten Gegenständen ganz zurücktritt, die auf einer einzigen Relation aufgebaut sind. Sie verliert jedoch auch bei diesen nicht völlig ihren Sinn, dem Prinzipe nach ist sie auch hier wirksam, nur dass wir es eben nun mit dem äussersten Grenzfall zu tun haben. Demgegenüber steht der Relationsinhalt immer im Mittelpunkt des Problems, er ist gleichsam die Brücke, auf der man vom leeren Atom zum sinnvollen Gegenstand gelangt.

70. Oder eigentlich ist er nicht einmal die Brücke, er vertritt vielmehr nur — um im Bilde zu bleiben — die Brückensteine oder die eisernen Brückenteile: damit diese zur Brücke werden, müssen sie erst in die notwendige Form gefügt werden. Das bedeutet für uns, dass diese alogischen Elemente a n s i c h überhaupt nichts sind, sie müssen in der logischen Form der Relation auftreten und dabei lassen sich nun ihrer Dreiheit wieder drei formale Momente an die Seite stellen.

Den alogischen Atomen entspricht auf formalem Gebiete das formale Element des Relatum überhaupt, das notwendig zur Relationsform gehörig ist, dem Relationsinhalt die Form der Relation selbst im engsten Sinne des Wortes. Schliesslich wäre dem Einheitspunkt das formale Prinzip der Einheit überhaupt, das Prinzip der logischen Verknüpfung zur Seite zu setzen, welches selbst auch zur innersten Wesenheit der Relationsform gehört. Es ist dasselbe Prinzip, derzufolge das Eine und das Andere in der Relationsform eins wird, aber nicht der Zahl nach eins, sondern dem Prinzip der Synthese nach. Auch in jenem formalen Einheitsprinzip des Gegenstandes ist nichts weiter ausgedrückt, als dieses Prinzip der logischen Synthese, das in der logischen Bewegung tätig ist und daher streng genommen eigentlich nur in der Systemvollendung zum Abschluss kommen kann.

Deshalb darf auch hier die Parallele zwischen alogischem Einheitspunkt und logischem Prinzip der Synthese nicht allzu wörtlich genommen werden. Letzteres ist zwar als formales Prinzip des Relationszusammenhanges auch im alogischen

Punkte selbst wirksam, dieser bedeutet jedoch S t i l l s t a n d, Gegenstandvollend e t h e i t, während das Logische immer Fortschreiten, Gegenstandsvollend u n g ist.

Im allgemeinen ist jedoch zwischen dem komplizierten Verhältnis der alogischen Elemente einerseits und andererseits dem der logischen Seiten an der einheitlichen Relationsform, eine feine Uebereinstimmung offenkundig, eine Uebereinstimmung, die in der zentralen Stellung der eigentlichen Relationsform in engerem Sinne,*) bzw. des Relationsinhaltes wurzelt. Wie dann das Alogische und logisch Formale im Gegenstande ineinandergreifen, bedarf an dieser Stelle keiner weiteren Ausführung mehr, war dies doch der Hauptgegenstand des ganzen zweiten Teiles dieser Arbeit, da die Scheidung der beiden Schichten zugleich zum Studium ihres Zusammenhanges führen musste.

71. Höchstens das könnte zu befürchten sein, dass die langwierige Beschäftigung mit dem Alogischen vielleicht nun die Bedeutung des rein Logischen vorübergehend in den Schatten gestellt habe. Und doch ist in diesem die Möglichkeit alles Denkens, die Möglichkeit jedes Gegenstandes gelegen. Während das einzelne alogische Element, z. B. dieser oder jener Relationsinhalt die Voraussetzung dieses oder jenes speziellen Gegenstandes ist, ist die Relationsform Voraussetzung des Gegenstandes überhaupt und Voraussetzung alles Denkens, aller Erkenntnis überhaupt. Denn damit, dass das rein Logische die Relation ist, ist nicht nur das in ihm liegende Moment der Synthesis betont, welches selbstverständlich ist, sondern auch auf das logische Prinzip der Bewegung, des Fortschrittes hingewiesen.

Das Logische schöpft seinen Ausgangspunkt und Inhalt aus dem Alogischen, aber nur durch das Logische selbst ist ein Fortschreiten, ein Vorwärtskommen möglich. Das Rein-Logische ist das Urprinzip dieser Bewegung, und es wird erst im alogischen Einheitspunkt wieder zum Stillstand gebracht. So ist dann die vollkommene Relation wahrhaftig die Brücke zwischen der sinnlosen Stelle und dem vollständigen Gegenstand.

Eine Brücke, die nicht auf Ufern ruht, ist unnütz. Und die Relation, die nicht festgehalten würde, ist als unendlich fort-

*) Nämlich im Gegensatz zu den ebenfalls noch zur Relationsform gehörigen Relatis überhaupt.

schreitende Bewegung zwar logisch wohlverständlich, wäre aber nur das reine logische Prinzip, ohne ihre Rolle durchzuführen, ihren Zweck zu erfüllen. Den Gegenstand schafft sie erst im Verein mit den alogischen Endpunkten. Aber diese allein wären gleichfalls zu nichts nütze, ja sie sind noch viel mehr auf die Relation angewiesen, denn ohne diese sind sie völlig sinnlos, sind sie überhaupt nichts. Ein Etwas ohne Endpunkte hat noch guten Sinn, aber die Endpunkte eines Nichts sind auch selbst nichts.

Der Relationsinhalt selbst nimmt aber an der logischen Bewegung, am Fortschreiten teil; an sich amorph und alogisch, fügt er sich der Relationsbewegung ein und ist in ihr wirksam, auch bevor sie zum endgültigen Stillstand gekommen ist. Daher ist auch der Relationsinhalt am engsten mit dem wahrhaft Logischen verbunden, und man hat ihn wohl meist auch hierher gerechnet. Wir selbst haben gegen eine solche Auffassung im Prinzip nichts Besonderes einzuwenden, sofern man nur dann das rein Logische anders definiert, als wir dies getan haben.*) Schliesslich mag man den Relationsinhalt nennen, wie man will, wichtig ist nur, seine wahre Natur, seinen nicht-formalen Charakter zu erkennen. Und da wir das rein Logische bloss in

---

*) Besonders mögen manche bestrebt sein, jenen Relationen ihren rein logischen Charakter zu wahren, die den logischen Gegenständen a l s logischen Gegenständen eigentümlich sind und die man denn auch als Grundsätze der Logik kennt, wie z. B. denen des Grundes oder des Widerspruches. Aber auch dies sind inhaltlich bestimmte Relationen, wie alle andern und gehören ihrer Bedeutung nach in jene Gruppe von Relationen, die wir als logische Grundsätze schon früher (in § 50) besprochen haben. Ohne sie ist wohl Logik nicht möglich, sie sind aber Gesetze des logischen Systems, wie es Gesetze, Axiome des mathematischen Systems gibt. Man könnte vielleicht sagen, sie seien Voraussetzungen der Logik, nicht aber Voraussetzungen des Logischen. Sie spielen auch, wenn man es recht bedenkt, in der S t r u k t u r des logischen Gegenstandes, auf die es uns ja hier allein ankommt, keine die übrigen Relationen wesentlich überragende Rolle. Sie bezeichnen jene Relationen, durch die das logische Denken vor allem vorwärtsschreitet, aber dem Prinzip nach ist sowohl ihr eigener Aufbau als auch ihre Stellung innerhalb der Struktur des Gegenstandes dem der andern Relationen gleich. Ihre hervorragende Rolle darf also nicht geleugnet werden, sie ist aber von einem andern Standpunkte aus bedeutsam, als es der unsere ist; wir untersuchen die Relationen nicht auf ihre Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit hin, sondern in bezug auf ihre Struktur und auf die des Gegenstandes.

dem rein Formalen aufzufinden vermochten, so ist in unserer Terminologie die Bezeichnung des Relationsinhaltes als alogisch vollständig berechtigt.

Dadurch ist er ja natürlich nur aus dem Bereich des rein Logischen und keineswegs aus dem des Logischen überhaupt verwiesen. Wir haben nie behauptet, dass der logische Gegenstand des Alogischen entbehren könne, im Gegenteil, wir betonten fortwährend, dass Alogisches zu allem notwendig sei, und dass der logische Gegenstand sowohl logische als auch alogische Voraussetzungen habe.

Dass Alogisches überhaupt notwendig sei, also Atome, Einheitspunkte und natürlich auch Relationsinhalte überhaupt, das allein ist eine noch völlig formale Forderung, dies ist ein Moment an der Relation selbst, sie bedarf inhaltlicher Momente, um Form sein zu können. Die einzelnen Inhalte jedoch sind nicht mehr formal, sie sind auch nicht mehr allgemein logische Voraussetzung, sondern sind nur jenem jeweiligen Gegenstande unentbehrlich, dessen Inhalt sie eben bilden.

Was allem Logischen gleicherweise zur Voraussetzung dient, die Grundform, durch die es erst zum logischen Gegenstande wurde, das ist die reine Form der Relation.

Dritter Teil:

Das Wertmoment im logischen Gegenstand.

1. Kapitel.

Werttheoretische Grundlegung.

72. Die Aufgabe, die wir uns für diese Arbeit gestellt haben, hätten wir nun im grossen ganzen gelöst, die Struktur des logischen Gegenstandes lässt sich nun überblicken. Wir sind zwar auf manches Problem gestossen, dessen Lösung wir nicht völlig zu liefern vermochten, diese Probleme betreffen jedoch grösstenteils entweder die weiteren, spezielleren Ausführungen und Anwendungen unserer Ergebnisse und gehören nicht mehr in diese erste prinzipielle Untersuchung, oder aber sie beziehen sich auf Fragestellungen, die sich nicht von der abstrakt logischen Einstellung aus darbieten. Dabei soll jedoch keineswegs geleugnet werden, dass unsere Untersuchungen, auch was unser eigentliches Problem betrifft, noch manches zu wünschen übrig lassen. Eine wahrhaft vollkommene Darstellung der Gegenstandsstruktur zu liefern, erachten wir überhaupt für unmöglich, und wenn wir hierin auch irren sollten, so müssten wir eben eingestehen, dass sie unsere Kräfte weit übersteigt. Nicht in dieser Richtung ist es daher unsere Absicht, die bisherigen Erörterungen zu erweitern und zu ergänzen.

Was unserer Meinung nach unbedingt noch besonders zu entwickeln ist, sind jene Wertmomente, die für den logischen Gegenstand von hervorragender Bedeutung sind, und die wir zwar schon mehr oder weniger gestreift haben, die wir aber jedenfalls noch klarer herausarbeiten müssen. Es ist insbesondere der höchste theoretische Wert, der Wert der Wahrheit, dessen Beziehung zum logischen Gegenstand klargestellt werden muss, nachdem wir schon im Erleben das Anerkennen des Wahrheitswertes als Sinn anerkannt haben, vor allem aber den

transzendenten Gegenstand als eigentlichen Träger des Wahrheitswertes verstanden haben.

Man wird zwar einwenden, der Wert des Gegenstandes gehöre nicht mehr zu dessen eigentlicher Struktur, und wird sich vielleicht auch wundern, wie dem einzelnen logischen Gegenstande schon an sich Wahrheitswert zukommen kann. Letzteres wird in den weiteren Ausführungen verständlich werden. Was aber den ersten Einwand anbelangt, so geben wir ja gerne zu, es nun nicht mehr mit der Struktur des Gegenstandes im striktesten Sinne des Wortes zu tun zu haben, diese sollte ja durch die zwei früheren Teile dieser Arbeit schon klargelegt sein; aber viele Resultate unserer Untersuchungen werden erst vom Wertmoment her ihr rechtes Licht erhalten, und so ist zum richtigen Verständnis der Gegenstandsstruktur auch die Miteinbeziehung der Wertbetrachtung notwendig. Ueberdies entspringt aber die gar so apodiktische Verweisung des Wertes aus der Struktur des Gegenstandes meines Erachtens einer irrigen Auffassung vom Wesen des Wertes, einer Auffassung, nach welcher der Wert ein dem Gegenstand fremdes, von aussen hinzukommendes Element sein müsse; so dass, wenn wir uns auch in dieser Hinsicht Klarheit verschafft haben werden, es gar nicht mehr befremden wird, dass wir auch den Wert mit in die Struktur des logischen Gegenstandes einbeziehen. Freilich steht er dort nicht als ein besonderes Glied dieser Struktur, wohl aber als über dem Ganzen schwebendes, bestimmendes Prinzip.

Bevor wir uns an all diese Erörterungen heranwagen können, müssen wir vorerst versuchen, über Wesen und Bedeutung des Wertes im allgemeinen unseren Standpunkt darzulegen. Einer solchen prinzipiellen Auseinandersetzung bedürfen auch wir selbst als Basis für unsere Darstellung der logisch bedeutsamen Wertmomente,wir können sie aber auch im Interesse der Verständigung mit unsern Lesern nicht umgehen. Doch haben wir schon in der Einleitung unserer Arbeit (§ 5) erklärt, dass wir uns auch hier damit bescheiden müssen, in wenigen Worten das Nötigste zu sagen, da die genauere Entwicklung unserer Wertlehre den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Ohne überflüssige Polemik und Apologetik sollen die unserer Ansicht nach unzutreffenden Auffassungen nur kurz zurückgewiesen und die reine Geltung des Wertes proklamiert werden. Auch von den positiven Ausführungen der Wertlehre soll nur

das erwähnt werden, was uns für das Verständnis der theoretischen Werte, insbesondere ihrer Bedeutung in bezug auf die Struktur des Gegenstandes geradezu unentbehrlich erscheint.

73. Jenes Missverstehen des Wertes, auf das wir früher angespielt hatten, entsteht durch das so sehr verbreitete Zusammenwerfen von Wert und Wertung. Und zwar geschieht dies von recht verschiedenen Seiten aus. Da sind vor allem die Psychologisten. So mühselig der Psychologismus heute schon auf dem Gebiete der eigentlichen Logik sein Leben fristet, in der Werttheorie befiehlt er noch einem ganz ansehnlichen Heere. Wert ist nach dieser Ansicht überhaupt nur der Ausdruck für die Stellungnahme eines individuellen Subjekts einem Objekt gegenüber, was dem einen schön sei, sei dem andern hässlich u. dgl. Alles, was für die Psychologie der Wertgefühle oder ev. Strebungen zutreffend ist, wird in die Werttheorie hinübergespielt, sittlicher Wert auf subjektive Billigung, Schönheit auf Gefallen zurückgeführt.

Von diesen Psychologisten haben wir nichts besonderes zu befürchten. Denn in ihrem Lager sind nur zwei Parteien möglich. Entweder sie sehen in der Wahrheit keinen Wert, sondern erkennen sie als absolut an: dann stehen sie für unser heutiges Problem auf unserer Seite und kämpfen mit uns, wenn wir in ihnen auch in bezug auf die allgemeine Werttheorie Gegner sehen müssen. Oder aber auch die Wahrheit ist ein Wert wie jeder andere: dann haben wir es mit extremen Relativisten und Skeptikern zu tun; und wenn auch der Skeptiker nicht so leicht in der eigenen Schlinge zu fassen ist, wie seit Platon gar viele glauben, so ist er doch ein völlig ungefährlicher Gegner. Er sitzt nach einem geistreichen Wort Schopenhauers in einer Festung ohne Tore, man kann nicht zu ihm hinein, es ist aber auch kein Ausfall von ihm zu befürchten, und der feindliche Feldherr mag deshalb getrost weiterziehen und die Festung unbelagert im Rücken lassen.

Von anderer Seite wird ohne jede psychologistische Tendenz bei der Untersuchung des objektiven Wertes das Ausgehen von der Wertung gefordert. Mag auch diese Methode für den Anfang manchen Vorteil bieten, und mag man auch beim Befolgen derselben der ihr anhaftenden Gefahr des psychologistischen Entgleisens entgehen, so bleibt ihr doch der bedeutende

Fehler, dass sie die logische Dignität des Wertes und der Wertung vertauscht. Es ist zwar jetzt nicht mehr die psychologische Wertung massgebend, und die einzelne Wertung kann daher nun schon falsch oder richtig sein, aber der Wert definiert sich doch von der Wertung, nämlich von der richtigen Wertung aus: wertvoll ist, dessen Werthaltung richtig ist. In Wahrheit ist jedoch das Verhältnis gerade das Umgekehrte: richtig ist jene Wertung, die einen g e l t e n d e n Wert anerkennt.

Wertung und Wert stehen in analogem Verhältnis zu Urteil und Urteilsgehalt. Das Urteil ist richtig, wenn der darin erkannte Urteilsgehalt wahr ist, nicht aber umgekehrt. Die Wahrheit ist von allem Urteilen unabhängig; selbst wenn wir von einem Urteilen des „Bewusstseins überhaupt" sprechen wollten, so ist die Wahrheit auch zu diesem primär. Richtig und wahr wären zwar hier streng korrelativ, da von Irrtum beim Bewusstsein überhaupt nicht sinnvoll zu sprechen ist, aber das Urteil bliebe trotzdem erst ein weiteres Anerkennen der Wahrheit, welche vor ihm und ohne es schon feststünde. Und ebenso ist auch die richtige Wertung nur Anerkennung des schon an sich gültigen Wertes.

Ja, die Analogie von Wahrheit und Wert kommt sogar auf Gleichheit heraus, wenn wir bedenken, dass Wahrheit nur eine Art der theoretischen Werte ist, im richtigen Urteil also auch wieder nur ein Wert anerkannt wird, nämlich der dem Urteilsgehalt anhaftende Wahrheitswert.

So ist Wert von Wertung unabhängig. Der Wert g i l t, und an diesem Gelten ist nicht viel weiter zu deuten. Es ist ein Letztes, ein Ueberlogisches, und als solches kann es denn auch nicht im eigentlichen Sinne des Wortes „begriffen" werden. Doch ist es auch wieder nicht recht misszuverstehen, wenn es nur nicht auf ungebührliche Weise ins Metaphysische verrückt wird.

Dieses Gelten durch die Wertung begründen zu wollen, ist schon darum ein widersinniges Unterfangen, da ja dann diese Wertung neuerdings einer Begründung bedarf, und zwar gerade wieder in einem Werte. Denn es kommt durchaus nicht auf eins heraus, ob nach unserer Theorie der Wert in sich selbst ruht oder aber etwa die Wertung unbegründet bleibt. Ein unbegründbarer Wert ist ein das Bewusstsein normierender, transzendenter Wert, eine unbegründete Wertung aber ist pure Willkür. Die

Tyrannei dieser Willkür anzuerkennen, ist denn auch der Relativismus gerne bereit; aber selten bleibt er konsequent dabei. Sobald er durch eine wiederum ganz willkürliche μετάβασις die einzelne willkürliche Wertung doch wieder biologisch oder sonst auf ähnliche Weise zu begründen strebt, erkennt er in dem Fortgang seines logischen Schlusses, sowie in den biologischen Tatsachen uneingestanden selbst auch transzendente Wahrheitswerte an.

Dem Relativismus lässt sich nun leicht entgehen, wenn man die Wertung einem überindividuellen Subjekt zuschreibt. Die Willkür bleibt aber damit weiterhin bestehen. Wenn man diesem Subjekt den Willen zur Welt oder zur Selbstbehauptung zuschreibt, so fragt es sich noch immer, warum es denn die Welt oder die Selbstbehauptung will.*) Denn wenn wir es selbst für selbstverständlich erachten, dass die Behauptung seiner selbst für das Subjekt wertvoll sei, so enthält dies doch schon die Voraussetzung, dass Werte eben schon für das Subjekt gelten.**) Nur wenn wir dieses Subjekt ins Metaphysische umprägen, genauer gesagt: wenn wir es zum Gotte stempeln, nur dann liesse sich aus dieser Fassung einiger Vorteil ziehen, aber auch der käme dann natürlich nicht der theoretischen Wertlehre zugute; wir kämen damit auf das Gebiet der „praktischen Vernunft", wobei dieser Ausdruck jedoch nicht im ethischen, sondern vielmehr im religionsphilosophischen Sinne gemeint sein soll.***)

74. Der reine Wille hat die Werte anzuerkennen, er kann sie aber nicht schaffen. Im Anerkennen äussert sich seine Freiheit, das unbegründete Schaffen von Werten wäre aber keine „Tat der Freiheit", sondern eine Tat der Willkür. Nicht

---

*) Die Ableitung der Werte aus dem Wollen entstammt der psychologischen Betrachtungsweise, die sich insbesondere auf die Untersuchung der Triebe stützt. Diese wird ganz unberechtigterweise einfach auf den „reinen Willen" übertragen. Sicherlich steht die primitive psychologische Begehrung vor jeder bewussten Wertung, aber logisch liegt darum doch schon in der Begehrung selbst der Wert als πρῶτον.

**) Der extreme Pessimist muss sogar die Welt- und Selbstvernichtung wünschen, eben weil seiner Ueberzeugung nach andere Werte gelten sollen.

***) Näheres hierüber soll meine schon oben in Aussicht gestellte werttheoretische Arbeit bringen.

der Wille zur Welt schafft die Daseinswerte, sonst könnte z. B. ein Wille zur Seligkeit auch falsche „Tatsachen" vorspiegeln, wie unser individuelle Wille denn auch wirklich oft Falsches glaubt; die immanente Welt würde aus einer bewusstseinsimmanenten Welt zum blossen Willkürprodukt, sofern dem Wort Wille überhaupt noch irgend Sinn zugesprochen werden soll.

Der Wille zur Welt will die Daseinswerte anerkennen; aber von all dem Anerkannten ist nur das wahrhaft Daseinswert, was auch anerkannt werden s o l l. Relativ zur Welterkenntnis mag ja auch eine Hilfshypothese, die uns die Lücken unseres Erkenntnissystems ausfüllt, wertvoll sein, auch sie ist nicht willkürlich, denn auch sie ist von den zu ordnenden Tatsachen abhängig: aber schon diese Hypothese hat nicht auf den höchsten Wahrheitswert Anspruch, sofern dieselbe nämlich nicht unbedingt anerkannt werden soll.

Von dem Sollen aus lässt sich das Problem am klarsten fassen. Durch das Sollen lässt sich, wie wir schon bisher gesehen haben, der Wert am leichtesten umschreiben, doch darf man nie vergessen, dass dies immer nur eine Umschreibung ist und nicht der Wert selbst. Das Sollen ist die Beziehung des Wertes auf den Willen: der Wert, oder wenn man es lieber so ausdrückt: das Wertvolle s o l l g e w o l l t werden. Dabei steht aber der Wert logisch nicht nur vor dem Wollen, sondern gleicherweise auch vor dem Sollen. Auch von diesem Sollen ist der Wert nicht abhängig. Etwas ist nicht wertvoll, weil ich es wollen soll, sondern ich soll es wollen, weil es wertvoll ist. Der Urteilsgehalt ist nicht wahr, weil ich ihn anerkennen soll, sondern ich soll ihn anerkennen, weil er wahr ist. Sollen und Wollen sind auch hier erst ein nächster Schritt, sie treten erst beim Erkennen auf, und der Wahrheitswert ist der Ausgangspunkt.

Freilich erhält der Wert seine Bedeutung nur durch die Voraussetzung eines Willens, so wie z. B. auch Farbe nur in bezug auf ein etwaiges Sehorgan Farbe ist, aber dies alles berührt nicht die logische Priorität. Wert ist Wert auch ohne gewollt zu werden; er gilt f ü r den Willen, aber v o r dem Willen. So ist denn auch verständlich, dass auch der autonome Wille nicht wollen kann, dass 2+2=5 sei. Es ist aber auch weiterhin klar, dass auch das Sollen nur dort eintritt, wo das Wollen, und darum kommt dem Wert die Priorität nicht nur dem Wollen,

sondern auch dem Sollen gegenüber zu. Der Wert, der gilt, soll gewollt werden. Wer aber diesen Satz als Definition des Wertes ansehen will, der ist nur darum nicht im Unrecht, weil der Wert als logisch Letztes und Unableitbares eben nicht anders definiert werden kann, als durch seine Beziehungen nach unten zu.

Es ist offenbar, dass durch die Priorität des Wertes die Freiheit des Willens nicht gefährdet ist, im Gegenteil: sie ist sogar in dem Sollen geradezu vorausgesetzt. Nur für einen freien Willen hat es Sinn, dass der Wert mit Forderungen an ihn herantritt; was möchte wohl das Sollen noch bedeuten, wenn der Wille doch nur auf eine einzige Weise wollen kann, auf eine bestimmte Weise wollen muss? Darum geht das Sollen der Werte für unseren individuellen Willen gerade in dem Masse verloren, in welchem derselbe unfrei ist. Nur der r e i n e Wille, der als Grenzbegriff von jedem sinnlichen Einfluss, jeder Determination frei gedacht wird, nur der wird die normativen Werte immer anerkennen, nicht im Sinne eines Zwanges, sondern im Sinne einer logisch-analytischen Notwendigkeit, die aus den Begriffen des Wertes und des reinen Willens folgt.

Ob es aber nun einen Willen gibt, der den Wert anerkennt oder nicht, dies tut der Dignität des Wertes an sich keinen Abbruch. Der Wert steht vor dem Willen, er normiert ihn und besteht von ihm unabhängig, er ist ihm transzendent. Damit kommt er jedoch natürlich keineswegs oberhalb oder ausserhalb des Bewusstseins zu stehen. Ich glaube, ein solches Missverständnis ist gerade bei dem Wert am wenigsten zu befürchten, gerade der Wert ist wohl nicht anders, als bewusstseinsimmanent denkbar, sein Gelten ist doch nur als Bewusst-Sein möglich. Wenn wir daher schon des öfteren von transzendenten Werten sprachen, so konnte dies immer nur in dem von uns vereinbarten Sinne des Wortes geschehen, und wir wollten damit nur die Unabhängigkeit des Wertes vom Willen ausdrücken, sowie auch seine Unableitbarkeit und Unbegründbarkeit.

75. Denn da wir den Wert nun als allerletztes, allerhöchstes Prinzip erkannt haben, so muss es uns auch klar sein, dass er nicht weiter zu begründen ist; höchstens kann man diesen oder jenen Wert auf einen andern Wert zurückführen, aber damit hat sich im Prinzip durchaus nichts geändert. Umsonst erkläre

ich: von den zwei Sätzen 2+2=4 und 2+2=5 werde der erste darum als wahr gewertet, weil sich mit ihm im Zahlensystem weiter rechnen lässt. Ja aber warum will ich denn weiter rechnen, warum werte ich denn das Rechnen? Selbst durch diese pragmatistische Wendung ist also die Frage nur hinausgeschoben, und es käme nun dem Rechnen oder aber einem weiteren Glied der Reihe, z. B. dem Leben jener absolute Wert zu, dessen Geltung nicht mehr zu begründen ist und der eben unbedingt anerkannt werden soll.

Das Reich der Werte ist in sich selbst basiert und in sich selbst geschlossen. Die Begründung der Werte kann immer nur wieder auf neue Werte führen, soweit eine solche Begründung überhaupt noch möglich bleibt. Dadurch scheiden sich die Werte, schon bevor wir sie ihrem Inhalte nach als ethische, theoretische usw. spezialisieren würden, dem Range nach in zwei wesentlich verschiedene Gruppen: in die Eigenwerte und in die abgeleiteten Werte. Die beiden Ausdrücke erklären sich selbst. Der abgeleitete Wert ist ein Wert, der seine Berechtigung von einem anderen Wert herleitet, der also begründet werden kann, andererseits auch eben deshalb der Begründung bedarf. So ist Erkennen wertvoll, weil es zur Wahrheit führt, oder es hat z. B. die Arbeit sittlichen Wert, weil sie den Charakter edelt. So weit wir aber auch einen Wert durch einen anderen begründen mögen und diesen wieder durch einen neuen, am Ende der Reihe müssen wir zu einem Werte gelangen, der sich nicht mehr weiter ableiten lässt: zum Eigenwert. Logisch, d. h. werttheoretisch ist natürlich dieser Eigenwert das πρῶτον, von dem dann die abgeleiteten Werte abhängen, während er in sich selbst seine Gewähr trägt.

Will man den einzelnen Eigenwert näher bestimmen, so lässt er sich bestenfalls durch das Wertvolle, oder wie man einfacher zu sagen pflegt: durch das Gut, an dem er haftet, umschreiben, denn er wurzelt in ihm, so wie andrerseits wieder das Gut auf den Wert angewiesen ist. Die nähere Ausarbeitung dieses Verhältnisses zwischen Gut und Wert gehört in die eigentliche Wertlehre und würde uns hier zu weit wegführen; aus diesen allgemeinen werttheoretischen Vorbemerkungen kann sie um so eher fortbleiben, da die nächsten Kapitel ohnedies ihre Spezialisierung für die theoretischen Werte, beziehungsweise für die logischen Gegenstände entwickeln müssen, so dass dabei auch

das allgemeine Prinzip klar werden muss, zum mindesten jedoch seine uns hier allein interessierende Anwendung.

Um dieser hier erwähnten Wesensverknüpftheit zwischen Wert und Gut gerecht zu werden, wollen wir die Eigenwerte o r t h o n o m nennen.*) Wir wollen dieselben damit zu den bloss durch sie selbst begründeten, also h e t e r o n o m e n abgeleiteten Werten in Gegensatz stellen. Der naheliegende Terminus „autonom" würde aber unseres Erachtens hier durchaus nicht entsprechen, denn das Autonome setzt sich das Gesetz, dem es dann folgen soll, selbst frei und aus eigener Machtvollkommenheit, während hier eben betont werden soll, dass der Eigenwert sein Gesetz schon in sich selbst und in seinem Ursprung trägt. Er ist also weder frei, noch aber auch von fremden Mächten abhängig, und durch diese letzte Bemerkung soll nicht bloss die Unabhängigkeit des orthonomen Wertes von anderen Werten betont werden, sondern ebenso auch die von jeglicher willkürlichen Wertsetzung. Der bewertete Gegenstand borgt seinen Wert nicht von fremden Gütern, er wird aber auch nicht durch einen ihm gleicherweise fremden, weil an sich autonomen Willkürakt für wertvoll deklariert, sondern der Wert fusst orthonom im Gegenstande, im Gute selbst. Indem der Gegenstand gesetzt wird, kommt ihm auch schon sein Wert notwendig zu; einerlei, ob der Wert nun tatsächlich jemandem bewusst wird oder nicht. Der Satz: 2+2=4 ist wahr, nicht auf Grund einer ihm besonders zukommenden Wertsetzung, sondern an sich. Indem er „ist", kommt ihm zugleich auch notwendig der Wahrheitswert zu. Der orthonome Wert lebt ebensowenig von eines autonomen Willens Gnaden, wie von den Gnaden eines ihm fremden, übergeordneten Wertes.

76. Sowohl dem orthonomen Eigenwert als dem abgeleiteten Wert ist eines gemeinsam: in beiden Fällen ist das Gut schon selbst, schon für sich allein betrachtet wertvoll. Dabei ist der orthonome Wert bloss in seinem Gute fundiert und in sich selbst begründet, während der abgeleitete Wert die Begrün-

*) Mit dem Terminus „orthonom" wollen wir uns durchaus nicht an Oskar Kraus anlehnen; dieser bedient sich seiner wohl auch, jedoch mit ganz andersgewandter Tendenz. Für uns bezeichnet er ein wichtiges Prinzip der Wertlehre; erst in dieser wird es seine volle Bedeutung zeigen, indem dort jedes Wertgebiet seine Rechtfertigung in der Orthonomie seines leitenden Wertes aufzuweisen hat.

dung von anderen Werten und anderen Gütern borgt. Dessen ungeachtet ist jedoch auch das Gut des abgeleiteten Wertes an sich wertvoll; es hat seinen Wert bloss durch fremde Autorität, aber es hat ihn nun einmal. Lernen ist wertvoll, weil es Erkenntnis vermittelt, und Erkenntnis, weil es zur Wahrheit führt, aber damit ist eben auch das Lernen selbst schon als wertvoll anerkannt.

Demgegenüber lässt sich aber eine andere Gruppe von Gütern aufweisen, denen ihr Wert nicht für sich selbst, sondern nur in Anbetracht eines anderen Gegenstandes zukommt, die also nur relativ wertvoll sind. Diese relativen Werte treten durch eine ganz andere Einstellung unserer Betrachtungsweise auf. Das Gut wird nämlich nun gar nicht auf den ihm eigenen Wert hin untersucht, dieser wird ihm weder zuerkannt noch abgesprochen, sondern es wird bloss in Beziehung zu einem anderen Gegenstande betrachtet, es wird nur gefragt, ob es diesen letzteren fördert oder aber hintanhält. So ist die Seuche der Sterblichkeit förderlich oder aber die Jagd dem Jäger wertvoll, während sie der Hase entschieden verurteilen muss. Alle unsere bloss subjektiven Wertungen beziehen sich auf solche relative Werte, hier bilden wir selbst den Bezugspunkt der Wertbetrachtung; prinzipiell unterscheiden sich jedoch diese subjektiven Bewertungen gar nicht von denen, in welchen ein unpersönlicher, objektiver Gegenstand als Bezugspunkt fungiert.

Die relativen Werte sind natürlich auch heteronom, ebenso wie die abgeleiteten. Dies darf uns jedoch keineswegs dazu verleiten, die beiden Gruppen zusammenzuwerfen. Dazu berechtigt uns auch der Umstand nicht, dass wenigstens im Prinzip die relativen Werte in die abgeleiteten umgerechnet werden könnten. Man brauchte nämlich bloss den dem Bezugspunkte an sich zukommenden Wert mit in Rechnung zu ziehen; dabei würde natürlich oft auch die Richtung des Wertes umschlagen: was einem Schlechten schädlich wäre, müsste positiv bewertet werden. Aber durch diese Umrechnung wird der ganze Standpunkt verschoben. Wenn wir nach relativen Werten fragen, — und dies tun wir im praktischen Leben zumeist, — so kümmern wir uns gar nicht um den absoluten Wert der Gegenstände. Für gewöhnlich wüssten wir ihn auch gar nicht zu bestimmen, denn es fehlt uns jeder Einblick in die entsprechenden höchsten Wertzusammenhänge; aber dabei fühlen wir dies gar nicht als Man-

gel, denn es stehen für uns in diesen Fällen gerade nur die relativen Werte in Frage. Wer z. B. von der Schädlichkeit eines Raubtieres spricht, fragt gar nicht danach, ob eine göttliche Vernunft dieses Tier nicht etwa höher werten würde, als alle jene Tiere, welche durch dasselbe zerfleischt wurden.

Es stehen also den beiden absoluten Wertgruppen der Eigenwerte und abgeleiteten Werte die relativen Werte scharf gegenüber, während andrerseits wieder die beiden letzten Gruppen durch die Heteronomie ihrer Werte verbunden sind.

Damit glauben wir diese Vorbemerkungen abschliessen zu dürfen. Was wir an werttheoretischen Festsetzungen weiterhin noch benötigen, das können wir nun schon leicht an den uns hier vor allem interessierenden theoretischen Werten selbst dartun.

2. Kapitel.

Der transzendente Wahrheitswert.

77. Wahrheit ist ein Wert, und zwar ein Eigenwert. Nur möge man nicht vergessen, dass dem Wort Wahrheit ein Doppelsinn anhaftet; es bedeutet einmal (und dann ist es nur in der Einzahl zu gebrauchen) den Wert selbst, dann aber (man spricht nun auch von Wahrheit e n) auch das entsprechende Gut. Wo Zweideutigkeit zu befürchten ist, soll für uns Wahrheit immer den Wert selbst bezeichnen, während wir das Gut als „das Wahre“ oder aber ausdrücklich als Wahrheitsgut bezeichnen werden.

Der soeben besprochenen Aequivokation sind diejenigen zum Opfer gefallen, die behaupten wollten, Wahrheit sei nicht selbst ein Wert, vielmehr sei sie erst das, was bewertet werden soll. Nun kann ja natürlich auch der Wahrheitswert selbst gewertet werden, der Wert selbst, als besonderer Gegenstand betrachtet, kann Gegenstand einer Wertung werden, und dann ist es nun natürlich, dass ich auch den Wert selbst hochschätze, werthalte. Hierin liegt also an sich durchaus kein Einwand gegen den

Wertcharakter der Wahrheit. Für gewöhnlich werden es aber eher die Wahrheiten (in der Mehrzahl), also das Wahrheitsgut, sein, was als Wertungsobjekt fungiert.

Dieses Wahrheitsgut kann natürlich ausserdem auch in anderer Hinsicht bewertet werden, ja gerade darum, weil es wahr ist, ist es z. B. auch praktisch höher zu bewerten, als das Falsche. Auch hier sind also schliesslich Missverständnisse möglich, und eigentümlicherweise sind dieselben auch von philosophischer Seite des öfteren untergelaufen. Man achtete einzig und allein auf die praktischen Werte, ohne die theoretischen auch nur zu bemerken. Nun konnte man, wenn man wollte, wieder leugnen, dass Wahrheit ein Wert sei, obzwar diesmal mit ganz anderer Tendenz. Man brauchte nur seinen eigenen Irrtum dem Gegner in die Schuhe zu schieben und zu sagen, dieser sehe die praktischen Werte fälschlich für theoretische an; dergleichen gebe es jedoch gar nicht, und die sogenannten Wahrheiten liessen sich nur praktisch, beziehungsweise „pragmatisch" bewerten.

78. Der extreme Pragmatist sieht in der Wahrheit eine blosse Chimäre und in den darauf bezüglichen Untersuchungen nur unnütze Spielereien müssiger Querköpfe. Eine gemässigtere Richtung ist gerne bereit, auch in der Wahrheit einen Wert zu sehen, wird sich aber nie darein finden können, sie als Eigenwert anzuerkennen. Dass Wahrheit ein Eigenwert ist, muss im Folgenden nach zwei Seiten hin gesichert werden. Es liegt nämlich erstens nahe, die Wahrheit vom ethischen Wert abzuleiten, zweitens aber ist jener eigentümliche, wenn auch nicht immer pragmatistische, so doch relativistische Gedanke aufgetreten, die Wahrheit dem Erkenntniswert unterzuordnen, statt diesen dem Wahrheitswerte. Seit alten Tagen flackert dieser Gedanke von Zeit zu Zeit in dieser oder jener Form auf, um aber allsobald an seinem eigenen Prinzip zu verbrennen. Die Zurückweisung der ethischen Fundierung des Wahrheitswertes ist von äusserster Wichtigkeit für das Verständnis unserer transzendenten Gegenstände, dagegen wollen wir uns bei dem leichter parierbaren zweiten Einwand damit begnügen, ihn ohne weitere Polemik bloss mit wenigen Worten in das rechte Licht zu setzen.

Wahrheit kann dem Erkenntniswert in zwei Fällen untergeordnet sein. Erstens: Erkenntnis ist Eigengut. Aber Erken-

nen bedeutet doch bestenfalls nichts weiter als Erlangen von Wahrheitsgütern.*) Wie soll aber das Erlangen eines an sich selbst Wertlosen seinerseits doch wertvoll sein? Nein, im Erlangen steckt zwar ein weiterer Wert, nämlich in Beziehung auf das Subjekt, das nun die Wahrheitsgüter erfasst, aber dabei ist doch der Wert des Wahren schon vorausgesetzt; das Aufstapeln von gänzlich Wertlosem ist zum mindesten selbst wertlos, wenn es nicht gar negativ gewertet werden muss.

Es bleibt daher nur die zweite Möglichkeit: Erkenntniswert ist selbst abgeleiteter Wert, aber nicht von der Seite der Wahrheit aus, sondern im Gegenteil von der anderen Seite her. Erkenntnis ist selbst nur als Mittel zur Förderung des Lebens wertvoll. Hier sind wir auf den Pragmatismus gestossen; auch er erkennt einen Eigenwert an, aber für ihn haftet er am Leben. Und in der verwegensten, paradoxesten Formulierung, die gewiss nicht von allen sogenannten Pragmatisten anerkannt wird, proklamiert er: Wahrheit ist kein Wert für sich, entscheidend ist nur, was lebensfördernd, was lebenshindernd ist. Dass nach alledem das Urteil, ob etwas lebensfördernd sei oder nicht, auch nicht im eigentlichen Sinne wahr sein könne, sondern nur eine Ansicht sei, die wieder dem Leben dienlich sein müsste, und so fort; dass der Pragmatismus ferner auf die Lebensfunktionen bezügliche, mehr oder weniger wissenschaftliche, biologische „Wahrheiten" implizit anerkennen müsse: dies alles sind nur bescheidene Proben von den im Pragmatismus enthaltenen inneren Widersprüchen, die jedoch von anderer Seite schon zur Genüge behandelt worden sind.

Trotzdem sitzen die Pragmatisten in keiner „Festung ohne Tore", sie können uns damit angreifen, dass unsere Lehre lebensfeindlich sei. Dies wäre freilich erst zu beweisen. Aber wir fordern diesen Beweis gar nicht heraus, denn wir wünschen gar nicht, dass unsere Ansicht als lebensfördernd anerkannt werde, für uns ist dies gar nicht von entscheidender Bedeutung. Wir kämpfen deshalb auf ganz verschiedenem Terrain, ja wir leben sozusagen auf verschiedenen Planeten, wir können einander nicht treffen, weder im Guten noch im Bösen. Meine Leser erlassen mir gewiss gerne, mich mit dem Prag-

*) Die Formel: Anerkennen von Wahrheitswerten setzt schon das Primat der Wahrheit voraus.

matismus zu messen: ich glaube kaum, dass jemand, für den der Pragmatismus noch der besonderen Widerlegung bedürftig wäre, mir überhaupt in meinen Ausführungen bis hierher gefolgt sein würde.

79. Dementgegen ist der Gedanke, die Wahrheit der Ethik unterzuordnen, viel ernster zu nehmen, es steckt in dieser Auffassung ein tief durchdachter spekulativer Kern. Sie stützt sich darauf, dass auch in dem Wahrheitsgut eine Forderung, ein Sollen an uns herantritt, und sie sieht es als unsere Pflicht an, uns demselben zu fügen. Es s o l l 2 mal 2 mit 4 gleich gesetzt werden, es s o l l das gleichseitige Dreieck als gleichwinklig verstanden werden. Wir stehen hier einem der transzendenten Sphäre zugehörigen G e b o t gegenüber und es erscheint daher, als wäre Wahrheit eine ebensolche ethische Pflicht, wie z. B. Sittlichkeit. Aber bei einer solchen Darstellung wären wir der Gleichheit des Ausdruckes zum Opfer gefallen. Das Wort „sollen" ist sehr glücklich, um die Transzendenz, die Absolutheit des Wahrheitswertes auszudrücken, es schliesst jeder Nüance des Relativismus die Tore; es hat aber den Nachteil der ethischen Färbung. Wir müssen deshalb das Wort durchaus nicht verwerfen, müssen aber dann eingedenk sein, dass es verschiedene Arten von Sollen gibt.

Sollen ist eben korrelativ mit Wert, und es gibt verschiedene Arten von Werten. In jedem Werte steckt eine Forderung, ein Sollen, dies gehört zum Wesen des Wertes überhaupt. Und eben darum gehört dieses Sollen weder vorzugsweise in die Ethik, noch auch in die Logik, sondern in die allgemeine Wertlehre. Das ethische Sollen ist ebenso wie das logische Sollen nur eine Spezialisierung des Wertsollens überhaupt, dieses ist den ersteren übergeordnet und gehört einer „praktischen Vernunft" an, die keineswegs mehr ethisch zu fassen ist. Nun kann man ja freilich den Begriff der Ethik derart erweitern, dass er alles Wertanerkennen umfassen könne; wo er so verstanden wurde, dort ist natürlich auch gegen die Ethisierung der Logik nichts einzuwenden, höchstens vielleicht die Missverständlichkeit des Ausdruckes. Sollen aber die ethischen Werte ein besonderes Wertgebiet bedeuten, durch das unsere „Handlungen" sittlich normiert werden, dann ist deren Ueberordnung über die logischen Werte nicht zulässig.

Auch dazu haben wir in dieser Arbeit weder den Raum, noch eigentlich die Berechtigung, das Verhältnis der Logik zur Ethik klarzustellen und zu erweisen, welch schwerwiegende Unvereinbarkeiten sich durch Fundierung der Logik in der Ethik ergeben würden. Es mag uns genügen, darauf hinzuweisen, dass, wenn das Wahrheitssollen ethischer Natur wäre, dann auch der Irrtum als ethischer Verstoss gelten müsste. Wer als seine Ueberzeugung vertritt, 2 mal 2 sei 5, der wird der Wahrheitsforderung, die in 2 mal 2 liegt, nicht gerecht, er fehlt aber nicht gegen die e t h i s c h e Forderung der Wahrhaftigkeit. Auch wenn die Ethik über die Wahrhaftigkeit hinaus noch das Suchen der Wahrheit proklamiert, so ist dabei die Wahrheit als πρότερον schon vorausgesetzt.

Der ethische Wert, der der Wahrhaftigkeit eigen ist, ist seinem innersten Wesen nach verschieden von dem Wahrheitswert der in 2×2=4 liegt. Diese besondere Wesenheit, diese Selbständigkeit des Wahrheitwertes folgt auch aus unserer These von der Orthonomie der Werte: der Wahrheitswert von 2×2=4 ist in nichts anderem fundiert, als höchstens in dem ihm entsprechenden Gut, eben in: 2×2=4.

80. Die Orthonomie des Wahrheitswertes zeigt natürlich dieselben Verhältnisse, die wir schon für die Werte im allgemeinen besprochen haben. Auch der Wahrheitswert steht vor Sollen und Wollen. Der die Wahrheit betreffende Akt des reinen Willens (der natürlich wieder nicht als ethische Handlung verstanden werden darf,) ist das reine Erkennen, Erkennen ist Anerkennen von Wahrheitswerten, und der wahre Satz soll anerkannt werden, w e i l er wahr ist, nicht aber umgekehrt. Das Wahrheitsgut s o l l im Erkennen gewollt werden, der Wahrheitswert s o l l anerkannt werden, sowohl das Sollen als das Wollen erweisen sich als vom Wahrheitswerte abhängig. Der Wille zur Wahrheit kann immer nur ein Wille zum Anerkennen, zum Erfassen der Wahrheit sein, niemals aber ein Wille zum Schaffen der Wahrheit. An der Wahrheit kann kein Wille herummakeln, die Wahrheit steht zeitlos fest. Nur innerhalb des Bewusstseins kann von ihr die Rede sein, sie kann nur den immanenten Gegenständen des Bewusstseins anhaften, und ihr Gelten ist auch notwendigerweise Bewusst-Sein; so ist also die Wahrheit in jeder Beziehung bewusstseinsimmanent. Dabei ist sie jedoch auch vom Bewusstsein völlig unabhängig, auch der

reine Wille vermag den orthonomen Wert der Gegenstände auf keine Weise festzusetzen, er kann ihn nur anerkennen. Es ist also gerade der Wahrheitswert, der das Bewusstsein normiert, und wenn er auch nur innerhalb des Bewusstseins vorgefunden wird, so regiert er doch dort, und seine Regierung ist eine völlig absolute: er ist dem Bewusstsein transzendent.

Die Transzendenz unserer „transzendenten Gegenstände" rührt auch nur von der Transzendenz des ihnen anhaftenden Wahrheitswertes her. Jene Gesetze, die zur Begründung der übrigen Gegenstände dienen, ohne doch selbst beweisbar und ableitbar zu sein, vermögen ihrer Rolle nur dadurch gerecht zu werden, dass ihr Wahrheitswert unbedingt anerkannt werden soll. Der Wahrheitswert wurzelt orthonom in ihnen, und die transzendenten Gegenstände sind eben nichts weiter als die Wahrheitsgüter, denen ihr Wahrheitswert orthonom anhaftet. Auch wir haben ja nie in unseren transzendenten Gegenständen irgendwelche metaphysische Realitäten sehen wollen, wir haben in ihnen immer logische Gegenstände gesehen, wie alle anderen, Relationsgebilde, wie alle anderen, haben aber gefunden, dass dieselben durch ihren Wahrheitswert dem Bewusstsein normierend gegenüberstehen.

Wenn wir dabei den transzendenten Gegenständen im engeren Sinne nicht alle Wahrheitsgüter zuordnen wollten, sondern nur die letzten Gesetze, so war dies nur der Ausdruck dafür, dass jene Gegenstände, die aus den allgemeinen normierenden und anerkannten Gesetzen abgeleitet werden, eben durch diese Ableitung doch dem Bewusstsein untergeordnet erscheinen. Jene letzten Gesetze aber sind aller Erkenntnis transzendent, sie werden bestenfalls erfasst, können aber nicht im eigentlichen Sinne des Wortes verstanden werden, sie werden einfach hingenommen, ihr Wahrheitswert wird anerkannt oder soll doch anerkannt werden. Solche letzte Gegenstände muss es geben, ohne aber, dass sie ihrem Prinzipe nach etwas Besonderes darstellen müssten, sie sind auch bloss als logische Gegenstände zu verstehen, dabei aber als unbedingte Träger des Wahrheitswertes, als Grundlage seiner Orthonomie, und daher liefern sie die letzten Normen, durch die die eigentliche Erkenntnis allein möglich wird.

In diesem Sinne haben wir es denn auch nicht bloss als verständlich, sondern auch als berechtigt erkannt, dass man

allezeit z. B. hinter den sinnlichen Erfahrungen einen transzendenten Gegenstand gesucht hat, und dass dies das naive Denken immer wird tun müssen. Der Fehler entsteht nur dann, wenn diese Transzendenz in die metaphysische Sphäre verlegt wird, und gar ausserhalb des Bewusstseins. Wo Erkenntnis, wo überhaupt Absolutes, Unverrückbares möglich sein soll, da muss es irgendeine Art von Transzendenz geben, die der Willkür ihre Schranken setzt. Aber diese Transzendenz weist keineswegs aus dem Bewusstsein hinaus. Auch der transzendente Wert kann nur immanent verstanden werden, nur so kann er dem Bewusstsein gegenüber normierend auftreten, sein Gelten muss bewusst sein*), um anerkannt werden zu können. Was sollte auch wohl der Sinn eines unbewussten Wertes sein? Und so liegen denn unsere transzendenten Gegenstände just in der entgegengesetzten Richtung, wie die der vorkantischen Philosophie; auch für uns ist die Erkenntnis abhängig, aber nicht vom S e i n , sondern vom Gelten, nämlich vom transzendenten G e l t e n des Wahrheitswertes.

81. Auf diese Weise war es somit auch kein falschverstandener, metaphysischer Platonismus, wenn wir z. B. die Zahl, ja überhaupt alle rationalen und irrationalen Systeme auf transzendente Gegenstände zurückführten. Denn der transzendente Gegenstand ist ja nichts weiter als der absolut geltende, und im System lernten wir ein Gebilde kennen, in welchem sich unsere Erkenntnisgegenstände derart ordnen, dass die zwischen ihnen g e l t e n d e n Beziehungen erkennbar seien. Der transzendente Gegenstand kann als das Integral des Systems gelten und das System als seine Entfaltung; so wird der Wahrheitswert, der dem transzendenten Gegenstand anhaftet, durch das System als Ganzes getragen. Kein einzelner Punkt des Systems kann die darin enthaltenen Wahrheiten verbürgen, wohl aber das System als Ganzes, dieses kann als Grundlage dienen für die Orthonomie des Systemwertes.

Dort, wo unser Erkennen dem System gegenüber nicht gar zu unzulänglich ist, d. h. in rationalen Systemen, ist diese Orthonomie des Systemwertes ganz gut verständlich. Man denke nur z. B. an die Geometrie oder gar an die metageometrischen Systeme; sie alle tragen die Gewähr für die Wahrheit ihrer

*) Wenn auch nicht im psychologischen Sinne.

Sätze in sich selbst, und diese Wahrheit wird durch die Frage, ob es dergleichen Gegenstände auch ausserhalb des betreffenden Systems gebe, gar nicht berührt. Ob es im Existenzialsystem einen Kreis gibt oder nicht, seine Peripherie beträgt gleicherweise $2r\pi$.

Darum besteht auch durchaus keine besondere logische Schwierigkeit, wenn derselbe Gegenstand in verschiedenen Systemen verschiedenartig bestimmt wird, sei es, dass chemische und biologische, oder historische und psychologische, ästhetische und akustische Bestimmungen in Kollision geraten. Wir sind damit keineswegs dem Gespenst der „doppelten Wahrheit" zum Opfer gefallen. Streng genommen ist ja in den verschiedenen Fällen auch von logisch verschiedenen Gegenständen die Rede, es wird bloss weiterhin gefordert, dass diese Gegenstände auf dieselbe Substanz basiert werden und so eine höhere Einheit bilden. Daher gelten auch die einzelnen Bestimmungen des Gegenstandes nur innerhalb und auf Grund der betreffenden Systeme; durch die Verknüpfung zu einem und demselben Gegenstande wird dieser jedoch in ein neues, den früher genannten Systemen übergeordnetes System eingeordnet, in ein System, dessen Beziehungen wir nicht recht verstehen, das für uns demnach nicht rational beherrschbar ist, das aber auch wieder Träger transzendenter Wahrheitswerte ist, und von dem wir sogar voraussetzen, dass sich aus ihm bei adäquater Kenntnis die tieferen Systeme ableiten liessen. Dass hier die transzendenten Gegenstände in so verschiedenen, einander übergeordneten Positionen auftreten, wird nur den befremden, der sich entweder noch von dem Gedanken an bestimmte metaphysische Realitäten nicht loszumachen vermochte, oder doch in den Gegenständen noch immer starre, unverrückbare Gebilde sieht, nicht aber je nach ihren Bezugspunkten „fliessende" Relationsgestaltungen.

82. Dagegen glaube ich, dass in bezug auf die transzendenten Gegenstände ein ganz andersartiger Einwand auf Berücksichtigung Anspruch hat, ein Einwand, der nicht so sehr die transzendenten Gegenstände im allgemeinen, wohl aber ihre formale Verknüpfung mit dem Wahrheitswert betrifft. Wir haben schon von Anfang an, seitdem wir von den transzendenten Gegenständen wissen, deren eigentliche Bedeutung darin gesehen, dass sie die Träger des normativen Wahrheitswertes sind. Schon damals mag mancher schwerwiegende Bedenken gehegt

haben. Denn es ist doch allbekannt und selbstverständlich, dass Wahrheitswert nur Urteilen zukommen kann, und so scheint es, als ob unserer Problemstellung gemäss nur die Relationen darauf Anspruch haben könnten. Nun sind jedoch unsere Gegenstände nicht bloss Relationen, sondern auch Dinggegenstände, und diesen könnte demnach auch kein Wahrheitswert zukommen.

Aber die Sache liegt nicht so. Gerade blossen Relationen kann kein Wahrheitswert zuerkannt werden. Es hat keinen Sinn, zu sagen, die Relation „verschieden" sei wahr, auch hier müssen vorher bestimmte Relata, d. h. wieder Dinggegenstände hinzutreten. Dagegen kann den Dinggegenständen, so wie wir dieselben verstanden haben, recht wohl ihr Wahrheitswert anhaften. Auch hier ist es zwar unzulässig, zu sagen: das gleichwinklige, gleichseitige Dreieck ist wahr; aber hier ist es eher nur die sprachliche Form, die unzulässig ist. Man müsste sich richtiger ausdrücken: es gibt keine ungleichwinkligen, gleichseitigen Dreiecke. Aber was heisst hier dieses „es gibt"? Es bezieht sich doch sicher nicht auf Existenz, es will bloss sagen: das gleichseitige, gleichwinklige Dreieck ist nicht bloss ein willkürlich gebildeter Gegenstand, wie z. B. das rechtwinklige Dreieck oder das runde Dreieck, sondern es ist ein gesetzmässiger, ein transzendenter Gegenstand, besser gesagt: es entspricht ihm ein transzendenter Gegenstand.

Die Lösung des ganzen Scheinproblems liegt darin, dass unser Dinggegenstand und das Urteil gar keine Gegensätze zueinander sind. Von dem Gesichtspunkte aus, von dem wir das logische Gebiet betrachten, handelt es sich noch gar nicht um Urteile oder Begriffe; zu den Urteilen als explizite Entwicklungen einer bestimmten in Frage stehenden Relation oder als besondere Anerkennungen eines Wahrheitswertes führen erst weitere Schritte, die wir jedoch gar nicht machen, da es uns nur um die Struktur der primären, rein theoretischen logischen Gebilde zu tun ist, nicht aber um ihre weiteren Erscheinungsweisen und ihre Rolle im logischen Denken. Der Unterschied z. B. zwischen „dieser Reiter" und „dieser Mann reitet" betrifft nicht den abstrakt gefassten Gegenstand.

Für uns ist also kein und jeder Gegenstand ein Urteil. Der Dinggegenstand ist eine Einheit von Relationen, und diese Einheitlichkeit kann im Urteil, im wahren Urteil ausgedrückt werden; so kann dem Dinggegenstand sehr wohl Wahrheitswert

zukommen. Indem nun aber die Einheit des Gegenstandes durch die Substanz bewirkt wird, so ist damit auch der Punkt offenbar, in welchem der Wahrheitswert einsetzt. Wahr ist, dass ein Etwas, das ein Dreieck ist und gleichseitig ist, auch gleiche Winkel hat, und zwar ist dies innerhalb des Systems der isogenen Raumlehre wahr, laut dem Gesetze dieses Systems. Den Relationen an sich kommt keine Wahrheit zu, indem sie aber dem Gesetze des Systems gemäss sich schneiden, entstehen in den speziellen Substanzpunkten die Gegenstände, die nun vom Gesetze auch ihren Wahrheitswert erhalten.

Der Gegenstand entsteht im Substanzpunkt; dies wissen wir schon aus unseren früheren Untersuchungen. Und der w a h r e Gegenstand entsteht im Substanzpunkt durch Machtvollkommenheit des wahren G e s e t z e s, das natürlich für uns eventuell auch unerkennbar sein kann. Dem Gesetz zufolge gestaltet sich z. B. der Gegenstand „Kreis" derart, dass seine Peripherie und sein Radius inkommensurabel seien, obwohl es doch viel praktischer wäre, wenn hier ein rationales Massverhältnis bestünde, wenn statt des uns bekannten Gesetzes lieber ein anderes „Gesetz" gälte, durch das ein solches Massverhältnis möglich würde. Gewiss wäre diese Art von Kreisen viel praktischer, deshalb ist denn auch der Gedanke an sie schon oft gefasst worden, d. h. als w i l l k ü r l i c h e r Begriffsgegenstand ist ein solcher Kreis schon oft aufgetaucht. Was nützt dies aber, wenn diesem so bequemen Kreise kein Wahrheitswert zukommt? Der Wert der Bequemlichkeit mag ihm gewiss zuzusprechen sein, doch ist es nicht dieser Wert, dem in der Erkenntnis die Entscheidung zukommt, sondern der Wert der Wahrheit. Handelt es sich darum, ob die Peripherie des Kreises mit dem Radius kommensurabel sein soll oder nicht, ob sich der Gegenstand auf diese Weise oder auf jene gestalten soll, so ist hier die Wahrheit das ausschlaggebende Prinzip. Und so liegt die Entscheidung, aus welchen Relationen sich der von allem Wunsch und Willen unabhängige, transzendente Gegenstand, die eigentliche Aufgabe der Erkenntnis*), zu gestalten habe, im Prinzipe des Wahrheitswertes selbst. Damit haben wir jedoch schon dem Thema unseres letzten Kapitels vorgegriffen und haben schon den Wahrheitswert als gegenstandsbildendes Prinzip aufgefasst.

*) Vgl. I. Teil, 4. Kapitel, § 32.

3. Kapitel.

Der Wert als gegenstandsbildendes Prinzip.

83. Wir glauben im Vorhergehenden das Verhältnis des Wahrheitswertes zum logischen Gegenstand den Erfordernissen dieser Untersuchungen gemäss zur Genüge besprochen zu haben; was hier noch fehlt, insbesondere was die Zuordnung, bzw. Beziehung der tieferen Gegenstandsschichten zum transzendenten Wert betrifft, lässt sich im Sinne unseres ersten Teiles leicht ergänzen, und wir wollen unsere Leser nicht durch Wiederholungen ermüden. Zum grossen Teil gehört übrigens dieses Problem schon in die spezielle Lehre vom Urteil und Begriff und fällt damit ausserhalb der Grenzen unserer Erörterungen. In bezug auf unser Problem fehlt nur noch das letzte Glied der ganzen Kette, welchem die prinzipielle Verknüpfung unserer Ergebnisse obliegt: es erübrigt noch, dass wir die Bedeutung des Wertmomentes für die Struktur des logischen Gegenstandes bestimmen und damit erst eigentlich die Werte in den Rahmen dieser Arbeit einordnen. Wir haben den Wert fortwährend in seiner Abhängigkeit vom Gute betrachtet, erst die letzten Zeilen des vorigen Kapitels haben darauf hingewiesen, dass das Abhängigkeitsverhältnis in der entgegengesetzten Richtung noch viel bedeutsamer zu sein scheint: die transzendenten Gegenstände wenigstens verdanken geradezu ihre spezielle Gestaltung dem ihnen eigenen Wahrheitswerte.

Obwohl es also fürs erste Hören recht befremdlich klingen mag, dass dem Wert eine entscheidende Rolle für die Struktur des Gegenstandes zukommen könne, so hatte es sich doch schon hier gezeigt, dass er innerhalb der Logik geradezu als formal wirkendes Prinzip aufzutreten vermag. Dieses formal wirksame Wertmoment ist es, von dem hier allein zu handeln ist, von dem Werte, insofern er über aller logischer Gestaltung herrschend schwebt, nicht aber natürlich von jenen Werten, die inner-

h a l b des logischen Relationsgewebes als blosse, gleichberechtigte Gegenstandsbestimmung den Gegenstand mit aufbauen helfen. Die Beziehung zu einem Wert kann ja natürlich als ebensolche Gegenstandsrelation fungieren, wie alle anderen Beziehungen; selbst die Beziehung zu einem absoluten Eigenwerte. So z. B. wenn das Kunstwerk durch seine Beziehung zum absoluten Schönheitswert begriffen wird. Schliesslich kann ja „Wert" auch selbst als logischer Gegenstand betrachtet werden, und er ist eben dann ein Relationsgebilde wie alle anderen, wenn auch vielleicht in besonders hohem Masse alogisch belastet. In allen diesen Fällen kommt dem Wert natürlich gar keine besondere, bevorzugte Position zu, er hat seinen ihm gebührenden Platz innerhalb des allumfassenden Gegenstandssystems und hat vor den übrigen Elementen desselben nichts voraus.

Hier steht natürlich nichts von alledem in Frage, hier handelt es sich uns um den Wert a l s Wert, als ausserhalb, o b e r halb des logischen Systems stehendes Prinzip; nicht um den Wert a l s spezielle Relation, sondern um den Wert d e r einzelnen Relationsverknüpfung, und die Frage ist, welche Bedeutung diesem Wert für die Relationsverknüpfung, bzw. für die Struktur des logischen Gegenstandes überhaupt zukommt.

In der Struktur selbst ist für den Wert kein Platz; dies muss uns, die wir in den ersten Teilen unserer Arbeit schon in die Struktur des logischen Gegenstandes eingedrungen sind, nunmehr ohne weiteres klar sein. Wenn sich die logischen und alogischen Elemente in der besprochenen Weise zusammengefügt haben, ist der Gegenstand vollkommen, und sein Wert haftet ihm dann scheinbar ganz äusserlich an. Aber dies ist, wie gesagt, nur Schein, und unsere werttheoretischen Untersuchungen haben uns instand gesetzt, der logischen Bedeutung des theoretischen Wertes besser gerecht zu werden. Wohl geht der Wert in die logische Struktur selbst nicht ein, wohl fügen sich dort nur die besprochenen logischen und alogischen Elemente zusammen, aber das P r i n z i p , nach welchem sie sich zusammenfügen, ist der Wert. Wir müssen im Wert das g e g e n s t a n d s b i l d e n d e P r i n z i p erkennen.

Was dies bedeutet, liegt in bezug auf die transzendenten Gegenstände schon klar zutage. Die Relationen des Dreiecks und die der Winkel- und Seitengleichheit verknüpfen sich zu

einem transzendenten Gegenstande, während die des Dreiecks, der Seitengleichheit und der Rechtwinkligkeit keinen derartigen Gegenstand bilden. Sie würden höchstens einen „unmöglichen" Gegenstand ergeben, dieser ist aber, wie wir wissen, in bezug auf die Transzendenzsphäre überhaupt kein Gegenstand.

Nun geschieht zwar die Verknüpfung der erstgenannten Relationen in dem spezifischen verknüpfenden, einheitsstiftenden Moment der Substanz, dies gilt jedoch ganz gleicherweise auch für den zweiten Fall, nämlich für den unmöglichen Gegenstand. Darum müssen wir sagen: die Verknüpfung geschieht im und durch den Substanzpunkt, aber das Prinzip, das den ersteren Gegenstand möglich machte, das dort im Substanzpunkt die Verknüpfung zustande brachte, dies Prinzip war eben der gültige, transzendente Wahrheitswert. Wenn wir also früher richtig sagten, die Verknüpftheit der betreffenden Relationen sei wahr, so müssen wir doch jetzt auch umgekehrt erklären, dass eben dieser Wahrheitswert auch das verknüpfende Prinzip ist.

84. Die gegenstandsbildende Rolle des absoluten Wahrheitswertes kann jedoch nur für die transzendenten Gegenstände gelten. Aber es gibt doch auch andere, es gibt unwahre Gegenstände, sogar „unmögliche", und es gibt in erster Linie solche, für die der Wahrheitswert gar nicht in Frage kommt. Unsere alltäglichen Begriffsgegenstände sind alle von dieser Art, soweit nämlich in ihnen nicht eigentlich auf die ihnen übergeordneten Relationen, d. h. auf ihre Zugehörigkeit zu einem transzendenten System geachtet werden soll, soweit sie also für sich, als blosse Begriffe betrachtet werden. „Das regelmässige Sechseck" oder „ein Säbel" haben keinen Anspruch auf Wahrheitswert, ohne dass er ihnen verweigert werden könnte. Für die Gegenstände der beiden tieferen Schichten kann daher der transzendente Wahrheitswert auch nicht als gegenstandsbildendes Prinzip in Frage kommen.

Trotzdem scheint auch hier ein Wert, wie wir vermuten dürften: ein tieferer, ein abgeleiteter Wert dem Gegenstand zum Bildungsprinzip zu dienen. Denn wir sprechen wohl von einem regelmässigen Sechseck, vielleicht gar von einem runden Sechseck, aber doch kaum von einem sittlich vollkommenen Sechseck. Und sollte doch irgendeinmal etwas Derartiges in Frage kommen, nämlich etwa in einem Märchen, so scheint eben durch die Märchenwelt eine neue Art von Werten eingeführt zu wer-

den; und dabei denken wir nicht etwa an ästhetische Werte, sondern an eine besondere Art von logischen Werten, so dass man allenfalls sogar von einer eigenen Märchenlogik oder auch Traumlogik sprechen könnte.

Auch in den nicht transzendenten Schichten gibt es Werte, die gewisse Relationen sich zu Gegenständen verknüpfen lassen, andere hingegen nicht. Und wenn diese letzteren, wie erwähnt, durch irgendeinen andersgearteten Wert das Recht zum Gegenstandsein doch erhalten, so ist es ja dann eben dieser neue Wert, der sie zum Gegenstande macht; unter normalen logischen Verhältnissen muss ihnen aber die Gegenständlichkeit darum verweigert werden, weil ihnen hier jeder annehmbare, gegenstandsbildende Wert abgeht.

Wenn wir zu diesen tieferen Gegenstandswerten vordringen wollen, so müssen wir bedenken, welcher Art denn die Gegenstände sind, denen sie zur Grundlage dienen sollen. Wir haben die transzendenten Gegenstände als willenstranszendent erkannt, für die tieferen Schichten haben wir es dagegen gerade für charakteristisch gefunden, dass sie ihr Sein dem willkürlichen Denken verdanken. Die Katze mit sechs Flügeln, welche Mathematik treibt, war ein willkürlicher Relationsschnittpunkt, so wie auch der Kentaur ein willkürliches Gebilde ist. Aber nicht nur von diesen Märchenwesen ist die Rede; ein Quadrat mit der Seitenlänge von 6 cm ist von gleicher Natur, der Gegenstand „Schosshund" eine willkürliche Abgrenzung. Und schliesslich ist es ja für jeden Gegenstand möglich, ihn als f r e i e Verknüpfung einzelner Relationen zu betrachten, auch wenn ihm dann noch überdies ein transzendenter Gegenstand entspricht; jedem transzendenten Gegenstand läuft ein entsprechender blosser „Begriffsgegenstand" in der mittleren Schicht parallel.

Nur darf natürlich auch hier nicht vergessen werden, dass diese Willkürlichkeit der Gegenstände nichts mit subjektiv-individueller Willkür zu tun hat. Jede Relationsverbindung, einerlei ob sie nun je gedacht wurde, ob sie überhaupt je gedacht werden konnte, ist in logischer Hinsicht ein vollberechtigter Gegenstand, doch ist sie, wenn sie durch keinerlei Norm gefordert willkürliche Gegenstand ist nicht aus individueller Laune trachten. Willkür weist hier auf den Willen überhaupt hin, und der willkürliche Gegenstand ist nicht aus individueller Laune entsprungen, sondern er ist bloss durch keinerlei Forderung

geboten. Es will damit nur gesagt sein, dass es keinen transzendenten Wert gebe, der an den reinen Willen mit der Forderung heranträte, dass er die Verknüpfung der Katze mit der Mathematik vollziehe, die des Quadrats mit der Seitenlänge von 6 cm, oder des Hundes mit der Kleinheit und Reinlichkeit. Unsere frühere Frage stellt sich uns also nunmehr in der Form dar, warum der Wille doch das Quadrat mit der Seitenlänge von 6 cm verbinde, den Hund aber nicht mit dieser Seitenlänge, sondern lieber mit Kleinheit, Reinlichkeit. Keinem dieser Gegenstände kommt an sich transzendenter Wert zu, sie können nicht die Forderung stellen, gerade auf diese Weise gebildet und gedacht zu werden, und doch muss es irgendein Wert sein, demzufolge der eine Gegenstand dem anderen vorzuziehen ist.

85. Der Weg zu diesem Werte steht jetzt schon offen. Der Gegenstand ist willkürlich, sein Wert steht also werttheoretisch hinter dem Willen. Damit ist nicht nur erwiesen, dass der Wert heteronom ist, sondern auch, in welcher Richtung seine Ableitung zu suchen ist. Der Wille selbst ist durch einen transzendenten Wert normiert, indem sich aber nun eben infolge dieser Normierung der reine Wille auf den normativen Wert richtet, wird dieser, bzw. sein Gut zum Ziel, zum Zweck. Jener Gegenstand aber, den der Wille in Anbetracht seines Zieles, dabei aber auf ganz autonome Weise will, ist das Mittel zum Zweck, und es kommt ihm der Wert des Mittels zu. Dieser ist in erster Linie bloss ein relativer Wert, denn er gilt fürs erste nur in seiner Beziehung zum Zweckgut; da aber hier diesem Zweckgut Eigenwert zukommt, wird auch das Mittel absolut wertvoll, und der Wert des Mittels wird zum „abgeleiteten Wert". Diesen Verhältnissen entspricht denn auch tatsächlich die werttheoretische Position unserer Begriffsgegenstände: vom normativen Wert, in dessen Dienste sie stehen, erhalten sie die Objektivität ihres eigenen Wertes, so dass dieser nun selbst Anspruch hat auf Anerkennung; dabei bleibt aber dieser Wert doch immer ein abgeleiteter Wert, er bedarf der Stütze im Eigenwert, und der Gegenstand selbst ist eben auch nicht willenstranszendent, er ist ein freies Mittel zur Erreichung eines Zweckes, oft nur ein Mittel unter vielen anderen, und seine Bildung wird durch keine Norm unbedingt gefordert. Die Begriffsgegenstände sind „willkürliche", das Bewusstsein muss als völlig frei angesehen werden beim Erschaffen dieser Gegenstände, frei-

lich den Wert oder Unwert derselben muss es auf Grund ihrer transzendent geltenden Beziehungen zum entsprechenden Eigenwert unbedingt anerkennen.

Darum muss auch dann der Wert der einzelnen Gegenstände verschiedenartig sein, je nach dem Grundwert, auf den er zurückweist. Gegenstände, die in Anbetracht von religiösen Werten entstehen, sind anderer Art, als solche, die zu ethischen Zwecken entstehen. Dabei ist aber z. B. der logische Gegenstand „Gott" nicht etwa selbst religiös wertvoll, er ist nur eine begriffliche, theoretische Hilfe zur Realisierung religiöser Werte; freilich erhält er damit auch selbst einen gewissen Anteil an denselben. Er könnte vielleicht am besten als vom religiösen Eigenwert theoretisch abgeleitet bezeichnet werden. Eine präzisere Bezeichnung und eine klarere Entwicklung der hier vorliegenden Verhältnisse muss wieder von der eigentlichen Werttheorie erwartet werden.

Uns müssen jedenfalls jene Gegenstände mehr interessieren, bei denen nicht nur die Ableitung, sondern auch der Grundwert dem theoretischen Gebiete zugehört. Ihnen gehört übrigens auch die grosse Masse der Gegenstände an.

Es handelt sich hier um das Wollen der Wahrheit, um das Streben nach Erkenntnis. Wir haben früher die Wahrheit vor das Wollen, vor das Erkennen gestellt; hier haben wir es nun mit Werten zu tun, die von diesem Erkennen abhängen, deren Güter Mittel zum Erkennen sind. Der Wert jener Gegenstände, durch deren Hilfe sich das Wahre erkennen lässt, kann durchaus nicht unmittelbar von der Wahrheit selbst abgeleitet werden, denn die Wahrheit bedarf dieser Gegenstände ganz und gar nicht. Aber der Wille zur Wahrheit braucht sie als seine Mittel, durch seine Vermittlung erhalten sie von der Wahrheit aus ihren Wert: den Erkenntniswert.

So erhalten unmögliche Gegenstände ihren Wert, indem sie zu einer ihnen widersprechenden Erkenntnis verhelfen, oder aber indem sie vor dem Richterstuhl der Erkenntnis Zeugnis ablegen für die freie Autonomie des Denkens. Wissenschaftliche Fiktionen werden als Mittel der Erkenntnis gebildet, manche Gegenstände werden zu besonderen Gruppen zusammengefasst, um durch ihre so bewirkte Abgrenzung Wahres zu erfahren. Völlig Sinnloses, d. h. in jeder Beziehung Wertloses ergibt keinen Gegenstand. Wenn wir hier

von einem „Hund mit der Seitenlänge von 6 cm“ sprechen, so ist dieser Gegenstand in diesem Augenblicke auch nicht sinnlos, denn ihm kommt sein Wert als „Beispiel eines sinnlosen Gegenstandes“ zu, wobei aber sinnlos innerhalb der Anführungszeichen zu stehen kommt. So zeigt es sich, dass auch der S i n n des Gegenstandes nur vom Wert aus zu verstehen ist.*)

Dies schliesst nun aber auch jedem Nominalismus Tür und Tor. Die willkürliche Verknüpfung einiger Relationen ist an sich noch kein Gegenstand, dies wird sie erst durch ihren Wert und man könnte dazusetzen, dass sie nur i n j e n e r R i c h t u n g als Gegenstand zu betrachten ist, in welcher ihr Wert hinweist. Der Wert des Kentauren liegt nicht in der Richtung der Zoologie, f ü r d i e s e ist er denn auch kein Gegenstand. Dies bedeutet jedoch weder mehr noch weniger, als dass er eben ausserhalb des zoologischen Gegenstandssystems fällt und dass die einzelnen Systeme auch durch den Wertgesichtspunkt umgrenzt werden.

86. Darum ist nun auch der Schlüssel der Verschiedenheit der auf denselben Gegenstand bezüglichen Systeme wieder in den Erkenntniswerten zu suchen. Nur durch diese wird es verständlich, wieso für dieselben Gegenstände in den verschiedenen wissenschaftlichen Systemen ganz abweichende Relationen festgestellt werden können, so wie dies z. B. in der physikalischen Optik und der sogen. Farbengeometrie, oder aber bei gewissen Problemgruppen der Physiologie und Psychologie der Fall ist. Die Erklärung ist, dass all diese Gegenstände in jener Form, in der sie in den einzelnen Systemen erscheinen, gar keinen Anspruch machen auf vollen Wahrheitswert, sie wollen nur Mittel sein im Dienste der Erkenntnis, sie suchen den Weg zur Wahrheit und suchen ihn von verschiedenen Seiten.

Damit, dass wir hier diesen Systemgegenständen nur Erkenntniswert, also abgeleiteten Wert zusprachen, setzen wir uns keineswegs in Gegensatz zu unseren früheren Untersuchungen, die im System gerade die Entfaltung des Wahrheitsgutes sehen wollten. Es ist ein ganz anderer Standpunkt, von welchem wir das Problem der abweichenden Systeme damals und jetzt betrachteten, und deshalb hatte auch die Frage nach dem Wahr-

*) Auch unsere Sinngestalten (vgl. z. B. „Staat“) verlieren durch Einbeziehung des Wertmoments von ihrer erschreckenden Unverständlichkeit.

heitswert der Systeme damals einen ganz anderen Sinn. Früher hatten wir betont, dass in den beiden Systemen eigentlich von ganz anderen Gegenständen die Rede ist, wir haben die Systeme voneinander getrennt betrachtet, haben in ihnen einfache, rationale Ordnungen gesehen und haben betont, dass innerhalb des rationalen Systems der orthonome Wahrheitswert herrscht. Dieser ist von nichts ausserhalb des Systemes abhängig, wie er ja auch in einem frei erfundenen, aber streng gesetzmässigen Systeme herrschen würde. Damals hatten wir also den Wahrheitswert innerhalb der Systeme untersucht und denselben frei von aller Heteronomie gefunden. Jetzt fragen wir aber nicht nach dem Wert im System, sondern nach dem Wert des Systemes, und diesen haben wir in den oben besprochenen Fällen darin gefunden, dass das System die rationale Erkenntnis einer Seite des irrationalen Gegenstandes ermöglicht.

Und wenn wir früher weiterhin sagten, dass das einzelne rationale System nicht auf sich selbst beschränkt bleibe, sondern dass es aus einem dem gemeinsamen Gegenstande der Systeme entsprechenden, höheren und für uns irrationalen Systeme wenigstens dem Prinzipe nach ableitbar gedacht werden müsse, so drückt sich dies in unserem jetzigen Zusammenhange so aus, dass das der Erkenntnis dienende System schliesslich von gewissen, für uns freilich irrationalen Tatsächlichkeiten des zu erklärenden Aufgabegegenstandes abhängig ist; auch das originellste System, auch das kühnste „Als ob" ist kein freies Werk der individuellen Willkür, sondern eben ein Mittel für den Erkenntniswillen zur transzendenten Wahrheit, deren Wahrheitsgüter uns im Erleben gegeben und damit aufgegeben sind. So gehört also auch der Wert des einzelnen Systems zu den von der Wahrheit abgeleiteten Erkenntniswerten.

87. Wenn wir nun die Systeme nicht nur im Verhältnis zu dem übergeordneten Wahrheitsgut betrachten, sondern in bezug aufeinander, so tritt wieder ein neues Moment hinzu. Wir sehen, dass sie denselben Gegenstand von verschiedenen Standpunkten betrachten, also in verschiedener Bezogenheit, und damit sind wir plötzlich zum Ausgangsmotiv unserer ganzen Arbeit zurückgelangt. Auch in dieser Bezogenheit liegt ein Wertprodukt vor. Dass derselbe Gegenstand in den verschiedenen Systemen von anderer Seite betrachtet wird, bedeutet so viel,

als dass andere Relationen wertbetont werden. Die Systeme unterscheiden sich voneinander durch ihre Konstanten; jedes System führt einen grossen Bestand von ständigen Konstanten mit sich, d. h. von den vielen Relationen des allgemeinen Gegenstandssystems erachtet es die überwiegende Anzahl für wertlos und lässt sie darum ausser Rechnung. Was aber als ständige Konstante zu betrachten ist, hängt von den speziellen Erkenntniszielen des Systems ab.

Nun ist aber diese ganze Bezogenheit und was sonst noch drum und dran hängt vor allem ein Merkmal der quasisubjektiven Gegenstände; sind doch auch die einander parallelen Systemgegenstände, wenn man will, als quasisubjektive Wendungen des gemeinsamen übergeordneten Aufgabegegenstandes zu betrachten. Und so ist es denn nun schon klar, dass auch die Formation der quasisubjektiven Gegenstände von den Werten aus zu verstehen sein wird.

Der Wert jedoch, auf den sich diese berufen können, der ihnen als gegenstandsbildendes Prinzip gelten muss, ist bloss ein einfacher relativer Wert. Während der Erkenntniswert durch seine Provenienz vom transzendenten Wahrheitswerte selbst absolute Wertdignität erhielt, kommt beim quasisubjektiven Gegenstand nur der r e l a t i v e Wert in bezug auf einen gewissen Standpunkt in Frage. Dieser Standpunkt muss durchaus nicht unbedingt auch selbst wertvoll sein; schliesslich sind ja quasisubjektive Gegenstände nach a l l e n Richtungen denkbar, sowohl nach den absolut wertvollen als auch nach den selbst nur relativ bewertbaren Bezugspunkten hin. Sind doch gerade hier oft ganz momentane, subjektive Wertungen massgebend.

Nun ist ja zuzugeben, dass auch der subjektivste Standpunkt sich schliesslich doch der Wahrheit unterzuordnen strebt, so dass es also schliesslich doch möglich wäre, auch den quasisubjektiven Gegenstand in irgendeinen objektiven Wertzusammenhang einzuordnen; dies ist aber bloss die notwendige Parallele dazu, dass auch die relativen Werte letzter Linie in abgeleitete Werte umgerechnet werden können, wie wir dies schon im ersten Kapitel dieses Teiles erwähnt haben. Und ebenso, wie wir dort betonen mussten, dass bei dem relativen Wert jener höhere Wert noch gar nicht mitzusprechen hat, so müssen wir auch jetzt einsehen, dass für die Bildung des quasisubjektiven Gegenstandes selbst weitere, höhere Ziele und Zwecke gar nicht

in Betracht kommen. Dass in unserem damaligen Beispiel Ingenieur Müller in bezug auf mich freundschaftlich gesinnt ist, gibt die Berechtigung, den für mich wertverbundenen Gegenstand: mein Freund Müller zu bilden, wobei der objektive Erkenntniswert des Bezugspunktes: „ich" gar nicht in Frage kommt.

88. So zeigt sich denn die Bedeutung des Wertes für die Struktur des Gegenstandes überall auf die gleiche Weise. Selbst kein Glied im Gewebe der Gegenstandselemente, bildet er vielmehr das Prinzip, nach welchem sich die einzelnen Glieder zur Einheit verbinden. Nicht dass er den Gegenstand erschaffen könnte, denn durch Wert allein entsteht kein Gegenstand; das logische Gebilde formt sich im unendlichen Kreuz und Quer der inhaltlich bestimmten Relationen, aber es ist der Wert, durch den die Verknüpfung und ihre selbständige Einheitlichkeit bewirkt wird. Er ordnet die Gegenstandselemente um den Kern der Substanz, er weist ihnen ihren Platz an, d. h. er bestimmt auch ihre jeweilige Wichtigkeit, inwiefern sie als gegenstandskonstituierend zu betrachten sind oder aber auch unberücksichtigt bleiben könnten. Der Unterschied, den wir im ersten Teile zwischen wesentlichen und unwesentlichen Bestimmungen gemacht hatten, beruht auch nur auf der Beziehung der Bestimmungen zum Werte des Gegenstandes. Dabei sind wesentlich und unwesentlich schon selbst Wertbezeichnungen, Ausdrücke für logische Bewertungen, letztere erweisen sich aber noch ausserdem als vom Gegenstandswert abhängig und auf diese ihre Abhängigkeit soll noch kurz hingewiesen werden.

Es ist für meinen Freund Müller oder aber z. B. für den Schosshund durchaus nicht nebensächlich, dass er Lungen hat; trotzdem haben wir derartige Bestimmungen im ersten Teile als unwesentliche, als „Konstanten" betrachtet, und zwar darum, weil dieselben ihrer Selbstverständlichkeit wegen nicht in den eigentlichen S i n n des Gegenstandes eingehen. Nun haben wir aber Sinn mit Wert in Zusammenhang gebracht, und so muss uns das Wertmoment auch zum besseren Verständnis der Konstanten verhelfen können. Sollte nämlich der Schosshund als eine Abart im Reiche der Säugetiere betrachtet werden, also als naturgeschichtlicher Erkenntnisgegenstand, dann hätte auch seine Lunge Erkenntniswert und wäre nicht mehr als Konstante zu betrachten, obwohl dieses oder jenes psychologische Indi-

viduum sie ihrer Selbstverständlichkeit halber vielleicht auch noch weiterhin unbeachtet liesse. Da wir jedoch beim Schosshund den theoretischen Wert für gewöhnlich auf seine Rolle legen, die er in der „Gesellschaft" spielt, so verschiebt sich die Bedeutung der in Frage stehenden Bestimmung, denn die Erkenntnisaufgabe ist nicht mehr das zoologische Objekt, sondern ein anatomisch wie immer beschaffenes Wesen im Gesellschaftskreise unserer Damen. Genau so verhält es sich bei allen Konstanten unserer quasisubjektiven Gegenstände, nur dass hier nicht die Erkenntnisaufgabe, sondern irgend ein anderer, relativ wertvoller Bezugspunkt die Wertrichtung angibt.

Man könnte den Unterschied zwischen Konstanten und Variabeln derart darstellen, dass die Variable v zum Gegenstande g, ausser ihrer Rolle als Glied, als Element des Gegenstandes, noch in der Relation vRg steht, wobei R eine Wertrelation bedeutet, die vom leitenden Wert des Gegenstandes abgeleitet ist. Und damit ist auch jenes Mystische, das wir als Wesen, als Wesentliches am Gegenstande bezeichnet hatten und das in keiner Weise zu umgehen war, mit dem Wert in Zusammenhang gebracht.

89. In diesem müssen wir freilich ein unumgehbares Prinzip sehen, in das schliesslich alle Positionen der Logik hinaufmünden, von wo sie ihre Begründung und Normen herleiten. Im Wert sind wir auf jene über aller Logik schwebende, *überlogische* Sphäre gestossen, die daher durch die Logik nicht umfasst werden kann, die aber für das ganze Gewebe der Logik die ausschlaggebende, regierende Instanz bildet.

Dass wir uns auf eine solche berufen, darf durchaus kein Bedenken erregen. Für jedes geordnete Gebiet muss es ein höheres Kriterium geben, von dem es seine Gesetze ableiten kann. So finden die Wissenschaften (und auch die Logik als spezielle Wissenschaft) ihre Kriterien zum grösseren oder kleineren Teile in der abstrakten Logik vor, diese wieder blickt hinauf in das Reich der Werte. Und damit lässt sie sich nicht einmal von fremden Mächten Gesetze vorschreiben. Denn wenn auch dieses Reich der Werte gar verschiedenartige Gebiete umfasst, so sind doch für die Logik letzter Linie nur die *orthonomen Wahrheitswerte* massgebend, nur durch diese wird sie normiert, und wo sie zu anderen Werten in Beziehung tritt, geschieht dies nur nebenbei und auch wieder durch Ver-

mittlung der theoretischen Werte. Die Berufung auf die Wahrheitswerte ist aber eine Berufung auf den logischen Eigenwert, auf das allereigenste und natürlich nicht näher determinierbare Grundprinzip der Logik. —

So hat dieser werttheoretische Abschnitt, der zu Beginn scheinbar ganz von unserem Thema ablenkte, schliesslich die zentralen Positionen unseres Systems aufgedeckt. Wir haben gefunden, dass der Wert zwar über der Logik steht, dass diese ihm aber durchaus nicht fremd und ohne Beziehung gegenübersteht, sondern sogar in all ihren Problemen vom Werte geleitet wird, am Werte ihren Halt hat. So musste denn zum rein Logischen und zum Alogischen als drittes auch noch das Ueberlogische hinzukommen, um die Reihe der am Aufbau des logischen Gegenstandes tätigen Faktoren zu ergänzen. Das Prinzip der logischen Bewegung war im rein logischen, rein formalen Element der reinen Relationsform zum Ausdruck gekommen, dazu kamen dann die alogischen Elemente, in denen die Relation zum Stillstand gelangte und sich mit Inhalt füllte; doch hat der Gegenstand schliesslich auch noch am überlogischen Moment des theoretischen Wertes teil, durch dieses erhält es eigentlich erst seine richtige Gegenständlichkeit, von diesem borgt es sozusagen den Rechtsgrund zu seinem logischen Dasein.

Alle drei Regionen sind am logischen Gegenstand beteiligt, wenn auch ihr Anteil bei den einzelnen Gegenständen durchaus nicht der gleiche ist; sind doch die Gegenstände selbst von sehr verschiedener Art. Aber dies fällt schon ausserhalb unserer Fragestellung. Der mehr oder weniger rationale Charakter der verschiedenen Gegenstände, der Unterschied im logischen Ursprung und in der erkenntnistheoretischen Bedeutung der einzelnen Relationen: dies alles war für uns belanglos. Die Systeme, die Relationen, die einzelnen Wertgesichtspunkte, wie verschieden sie auch sonst sein mögen, für uns sind sie alle gleich, denn ihre formale Rolle im Aufbau des Gegenstandes ist durchweg von gleicher Art, unser Ziel war aber einzig und allein die Untersuchung der formalen Struktur des logischen Gegenstandes.

Namen- und Sach-Register.

Abgeleiteter Wert 168 ff., 185 ff.
Absoluter Wert 171.
Aequivalenz 59 ff., 80, 84 f., 117.
Allgemeinbegriff 40, 105 ff., 124.
Alogisch 91-158, 192; zur Terminologie: 92 ff., 117.
Als Ob 188.
Analytische Urteile 68, 74, 79, 84, 86 f., 107.
Anderes, Eines und 96, 119 ff., 155.
Anschauung 139.
A priori 74, 77, 81, 84, 86.
Argument 52 ff., 61 ff.
Aspekt 20 ff.
Asymmetrische Relationen 42.
Atom (vgl auch Relatum, Etwas) 154 f., 158.
Aufgabe der Erkenntnis 67 ff., 100, 126, 130-153.
Aufgabe als Vorwurf der Erkenntnis 144.
Aufgabe, unendliche 106, 132-145.
Ausdehnung, reine 48, 102, 114.
Autonom 169, 185.
Axiom 34.

Begehren 165.
Begriff 9, 29, 39, 68, 124, 151 f., 179.
Begriffsgegenstand 20 ff., 26 ff., 35 ff., 53 ff., 64 ff., 72 ff., 79, 83 f., 132, 183 ff.,
Begriffsrealismus 7, 18, 36.
Bewegung, logische, s. Fliessen, Fortschreiten.
Bewusstsein, logisches, (Bewusstsein überhaupt) 6, 8, 19.
Bewusstseinsimmanenz 70 ff., 138, 167, 175 ff.
Bezogenheit der quasisubjektiven Gegenstände 16-26, 51, 189.
Bolzano 25, 75.

Cassirer 36.

Definition 25, 132, 150.
Delboeuf 64.
Denken, Denkgegenstand 6, 109.
Dilthey 139.
Ding (s. auch Dinggegenstand) 20 ff., 32, 36, 125 f.
Dingaugenblick 22.
Dreieck, gleichseitiges und gleichwinkliges 60, 64 ff., 84 f., 179, 182 f.
Driesch 80 f.

Ehrenfels 147.
Eigenwert 168 ff., 171 ff., 192.
Eines und Anderes 96, 119 ff., 155.
Einfacher Gegenstand 7, 27 f, 53 ff., 98, 155.
Einheit des Gegenstandes 98, 126 ff., 152, 154 f.
Empirismus 44.
Erfüllungspunkt 20, 33 ff., 107.
Erkenntnis (vgl. auch Aufgabe der Erkenntnis) 95 f., 116, 130-153, 172 f., 175, 186.
Erkenntnismaterie 94, 117, 154.
Erkenntnismöglichkeit, Postulat der 95 f., 133, 143.
Erkenntnistheorie 6, 92, 94, 116 f., 131-153, 192.
Erkenntniswert 147, 172 f., 186 ff.
Erleben, Erlebnis 138 ff.,
Ethik 48, 174 f.,
Etwas 32, 97 ff., 124 ff., 151, 154.
Evidenz 140.
Existenz 5, 47 f., 71 f., 76 ff., 135 ff.

Farbe 148 f.
Farbengeometrie 149, 187.
Festhalten der Relation 96 ff., 109, 123 f., 150, 156, 192.
Fiktion 76, 186, 188.
Fliessen der Relation (s. auch Fortschreiten) 87 ff., 91 f., 98, 122 ff., 144, 157 f.
Forderung des Gegenstandes (vgl. auch Sollen) 69, 138 f., 141, 184 f.
Form, formal 94 f., 98, 109 ff., 155, 158.
Form, reine 95, 118 ff., 155, 158, 192.
Fortschreiten als Prinzip des Logischen 100, 122 f., 156 f., 192.
Freiheit, freier Wille 167.
Fundierter Gegenstand (vgl. auch Gestalt) 150.
Funktion 37 ff., 51 ff., 61 ff., 107, 115, 124.
Funktion, intentionale 60 ff.,

Gegenstand 5, 9.
Gegenstand, einfachster, s. einfach.
Gegenstand, quasisubjektiver, s. quasisubjektiv.
Gegenstand, transzendenter, s. transzendent.
Gegenstand, unmöglicher, s. unmöglich.
Gegenstand, widersprechender, 77, 81 ff.,
Gegenstand, willkürlicher, s. Willkür.
Gegenstandssystem 28, 33 f., 41, 48, 71, 73 f, 87 f., 95 f., 132, 135, 154.
Gegenstandstheorie 46 f., 75, 149.
Gelten des Wertes 164 ff., 177.
Genetische Begriffe 67.
Genus proximum 132, 150.
Geometrie 64, 66, 177.
Geschichte 139, 150.
Gesetz 35, 40, 41, 59, 66 ff., 84, 146 f., 157, 176, 180.
Gestalt 144, 146 ff.
Gleichgewicht im System 33.
Gleichung 62.
Gott 38, 48, 165, 186.
Gott, erkenntnistheoretischer 9, 50, 69, 74, 82, 135, 145.
Gut 168 ff., 171 f., 175, 181.

Heteronom 169 ff., 185.
Hierarchie der Relationen 111 f.
Historische Gegenstände 139, 150.
Höherer Gegenstand s. Begriffsgegenstand.
Hume 129.
Hypothesis 39, 66, 84, 136.

Ich 31, 48.
Idee 42.
Identität 60 ff., 128 f.
Immanenz 70 f., 138, 167, 175 ff.
Implizites Erfassen, 134, 144 ff.
Individualgegenstand 39 f., 49, 73 f., 124, 132, 135.
Individuation 99 ff., 108 ff., 124 f., 151.
Ineinssetzung s. Einheit.
Inhalt 94, 101, 109 ff., 122.
Inhalt der Relation s. Relationsinhalt.
Inhaltslogik 59, 106 f.
Integral 23, 73.
Intentionale Funktion 60 ff.
Irrational 92 f., 117, 188.
Irreale Zahl 77.
Isogener Raum 64, 66, 180.

Kant 42.
Kategorie 115 f., 119.
Kausalität 116.
Klasse 44 f.
Komplex 46.
Konstante 51 ff., 61 ff., 189 ff.
Kontingent 52, 62, 74.
Koordinatensystem 28, 38, 101.
Kraus 169.
Kulturwissenschaft 150.

Lask 70.
Lautkomplex, sinnloser 76, 78, 82.
Locke 27.
Logisch, s. Rein logisch.
Logik, Grundlagen der 117, 157.
Lotze 5, 7, 41.

Marburger Schule 35.
Märchenlogik 184.
Materie der Erkenntnis 94, 117, 154.
Meinong 27, 75.
Melodie 147 f.
Menge 44 ff.
μὴ ὄν 119 ff.

Mill, Stuart 44.

Natorp 12, 44.
Natur (vgl. auch Existenz, Welt, Wirklichkeit) 47 f., 135.
Negation 56.
Negative Relation 56 ff.
Nichts und Anderes 119.
Nominalismus 8, 187.
Norm (vgl. auch Sollen) 71 f., 164, 176, 185.

Orthonom 169, 175 ff., 188, 191.

Pessimismus 165.
Pflicht, Wahrheit keine 174 f.
Platon, Platonismus 7, 96, 119, 177.
Postulat 34.
Potentielles Erfassen s. Implizites Erfassen.
Pragmatismus (vgl. auch Relativismus) 168, 172 ff.
Praktische Vernunft 165, 174.
Primat der Relation 29 ff., 35 ff., 120, 154 ff.
Primat des Urteils 9, 29 f.
Psychologismus 6, 7, 44, 61, 139 ff., 163.

Quasisubjektive Gegenstände 16—26, 52 ff., 58, 61 ff., 68 f., 73, 75, 129 f., 189 ff.

Rational 42, 92 f., 117, 141, 188.
Raum 42 f., 101, 114, 116.
Rechtfertigung des Systems 34, 70, 73, 177, 188.
Regel, Gegenstand als 40, 67, 107.
Regulative Idee 152.
Rehmke 22.
Reihe 37, 42.
Rein logisch 93 ff., 112, 118 ff., 152, 155 ff., 192.
Relat 46.
Relation: besonders 28-38, 98 f., 114 f., vgl. auch Relationsform.
Relation, asymmetrische 42.
Relation, negative 56 ff.
Relationsform, reine 95, 118 ff., 155, 158, 192.
Relationsgegenstand 30, 97, 108 ff., 127 f., 142, 155, 179.
Relationsinhalt 110, 115, 118 f., 121, 124, 135, 142, 148 f., 154 ff., 192.
Relativer Wert 170 f., 185, 189.
Relativismus (vgl. auch Psychologismus, Pragmatismus) 168 ff., 174.
Relatum 30 ff., 36 ff., 97-110, 114 f., 120 f., 127, 154 f.
Religionsphilosophie 165.
Richtung 42, 123.
Rickert 12, 70, 71, 93, 97, 102.
Russell 44, 60 ff., 103.

Schnitt 102.
Schnittpunkt 28, 31, 34, 97 f., 101, 124, 126.
Sein, logisches 5, 48, 169, 192.
Sinnesqualität, sinnliche Materie 94, 135 f., 148 f.
Sinngestalt 139, 147, 150 f., 187.
Skeptizismus s. Psychologismus, Pragmatismus, Relativismus.
Sollen, transzendentes 71 f., 137 ff., 146, 166 f., 174 f.
Starre Begriffe, starre Relationen 35.
Stillstand, s. Festhalten der Relation.
Stützpunkt 100, 125, 154.
Subjektiver Wert 163, 170, 189.
Substanz 125 ff., 151 f., 154, 180, 188,
Synthese, logische (vgl. auch Einheit) 155.
Synthetisch 84, 86,
System 23, 33 f., 41 ff., 58 f., 64-73, 79 ff., 101., 133 ff., 177 f., 180, 187 ff.
System der logischen Gegenstände s. Gegenstandssystem.

Tatsächlichkeit (s. auch Existenz) 39, 71 f.
Transzendente Gegenstände 69 ff., 79, 83 ff., 134, 136 ff., 176 ff.
Transzendenter Wert s. Wahrheit, Norm, Sollen.
Transzendenz 69 ff., 138, 167, 176 f.
Trieb 165.

Überfüllter Gegenstand 25.
Überlogisch 117, 164, 181 f., 191 f.
Umfangslogik 59 f., 80, 106 f.
Unendliche Aufgabe 106, 132-145.

Unmögliche Gegenstände 39, 60, 75-88, 183, 186.
Unwesentlich 49 ff., 60, 190 f.
Urteil 6, 9, 24, 29 f., 41, 58, 140 f., 164, 179.
Urteilsgehalt 6, 29 f., 84, 164, 166.

Variable 51 ff., 61 ff., 191.
Veränderung 126.
Verstehen 141.
Vollständiger Gegenstand s. Begriffsgegenstand.
Vorwurf der Erkenntnis 144.

Wahrhaftigkeit 175.
Wahrheit, Wahrheitswert 69, 71 ff., 84 ff., 134, 138 ff., 161 f., 164 f., 171-192.
Wahrheit, doppelte 178.
Wahrnehmung 20 f., 71 f., 138, 140 f., 146.
Welt 42, 116, 135, 138 f., 166.
Wert (s. auch Wahrheit, Eigenwert) 73, 161-192.
Wert, abgeleiteter 168 ff., 185 ff.
Wert, absoluter 171.
Wert als Gegenstand 171, 182.
Wert, gegenstandsbildender 147, 180-190.
Wert, relativer 170 f., 185, 189.
Wertlehre, Werttheorie 11, 161-171.
Wertung 163 ff.
Wertvolles s. Gut.
Wesentlich 49 ff., 60, 191 f.
Whitehead 44, 60, 62.
Widersprechender Gegenstand 77, 81 ff.
Wille, reiner Wille 165 ff., 175 f., 184 f.
Wille, freier 167.
Willenstranszendent 71, 167, 175 f., 184.
Willkür, willkürliche Gegenstände 66 ff., 84, 180, 184 ff.
Willkürlich wertender Wille 164 ff.
Wirlichkeit (s. auch Existenz) 39, 71 f.
Wissenschaft 35, 145, 148 ff., 186, 191.

Zahl 43 ff., 101 ff., 133, 149.
Zahl, irreale 77.
Zahlentheorie 11, 43, 73, 101 f., 133, 149.
Zeit 42 f., 101, 114, 116.
Zirkel, notwendiger 5, 33 f.
Zufällig 52.
Zusammenfassung zur Einheit s. Einheit.

Buchdruckerei von Max Dietrich, Berlin W. 50.

Johann Heinrich Lambert

Abhandlung vom

Criterium veritatis

mit einem erläuternden Vorwort aus dem Manuskript herausgegeben

von

Dr. K. Bopp
Professor an der Universität Heidelberg

Berlin
Verlag von Reuther & Reichard
1915

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort

zu Johann Heinrich Lambert Abhandlung vom „Criterium veritatis".

Mit dem immer tieferen Eindringen in die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Gedankenwelt des großen Königsberger Philosophen ist die feinere Herausarbeitung der Fäden, welche von ihm zu den wenig älteren Zeitgenossen hinführen, ein unabweisliches Bedürfnis geworden. Unter den originalen Denkern, welche mit Kant machtvoll vorwärts drängten in unbekannte Fernen, steht Johann Heinrich Lambert obenan. Man hat seine Beziehungen zu Kant und seinen Einfluß auf die Problemstellungen einer neu heraufziehenden Epoche zum Gegenstand eingehender Untersuchungen gemacht, deren divergierende Resultate aber deutlich zeigen, daß hier noch vieles bis zur entgültigen Klärung zu tun bleibt.

Wenn Zimmermann in seiner Schrift: Lambert der Vorgänger Kants, Wien 1879, versucht hatte, „bei Lambert allenthalben die Keime der Kant'schen Gedanken nachzuweisen", wenn Lepsius in der Münchener Preisschrift von 1881 „dazu neigt, Lamberts Philosophie, obzwar in geringerem Grade als Zimmermann, so doch mehr als angängig im Sinne der Kantischen aufzufassen", kommt Otto Baensch in der Straßburger Preisschrift von 1902 zu dem völlig entgegengesetzten Resultat „daß die Gestalt Lamberts sich aus der kritischen Philosophie hinwegdenken lasse", daß der Ausspruch Wilhelm von Humboldts volle Geltung besitze: „Aus dem dürftigen Zustand, in welchem Kant die Philosophie eklektisch herumirrend vor sich fand, vermochte er keinen anregenden Funken zu ziehen." Diese letzteren Urteile sind jedenfalls in ihrer vernichtenden Schärfe ganz ungerechtfertigt. Die neuere Arbeit von Krienelke, Lamberts Philosophie der Mathematik, Berlin 1909, hat uns Lambert wieder

viel besser in seinem Werte kennen gelehrt. Aber wie kann man überhaupt zu abschließenden Urteilen gelangen, ehe das ganze Material der Vorarbeiten zu Lamberts philosophischen Werken erschienen ist? Man hat auch die von Johann Bernoulli III in den logischen und philosophischen Abhandlungen posthum herausgegebenen Fragmente benützt, aber in höchst unkritischer Weise. Noch nie wurde die Frage nach deren chronologischer Folge aufgeworfen. Bei der Herausgabe von Johann Heinrich Lamberts Tagebuch aus den Gothaer Manuskripten seines Nachlasses, das Paul Stäckel wieder aufgefunden hat, und das in nächster Zeit in den Abhandlungen der Münchener Akademie erscheinen wird, wurde Verfasser ganz von selbst auf diese Fragen geführt. Unter den wertvollen Manuskripten des Lambertschen Nachlasses befand sich auch das prächtige 76 Seiten umfassende Manuskript der Abhandlung, welche wir hier zur Veröffentlichung bringen. Die Akognoszierung des Fundes bereitete zunächst einige Schwierigkeiten. Lamberts Tagebuch weist im November 1761 die Eintragung auf: „Abhandlung über das Criterium veritatis." Aber die Abhandlung schien verloren. Da zeigte eine genaue Durchmusterung des in der Vorrede zum Tagebuch zum Abdruck gebrachten Herderinventariums, daß Johann Bernoulli III der Verfertiger desselben, der sich offenbar über das Manuskript nicht klar war, es unter V. Logica et Philosophica unter dem Titel eingereiht hatte: 3) Über die ersten Grundbegriffe der Logik und Metaphysik. Im Winter 1761 weilte Lambert in Zürich und sowohl in den Briefen an Breitinger spricht er von den philosophischen Materien, die sie zusammen besprochen hätten, als auch im 1. Briefe an Sulzer (Cod. Gothan. 745), wo er Zürich im Rückblick als wahren Parnass bezeichnet, weist er auf die noch im M. S. vorhandene, im April 1762 verfaßte Abhandlung V. Logica et Philosophica 6) Meditata von dem Beweise theologischer und moralischer Wahrheit 16 Bl. in folio hin. Diese letztere entstand auf die bekannte Preisfrage der Berliner Akademie und erwähnt öfter unser Criterium veritatis. Als Lambert die Abhandlung vom Merkmal der Wahrheit verfaßte, stand er in der Blüte seiner Mannesjahre; die Photometrie, seine Insigniores orbitarum cometarum proprietates, die kosmologischen Briefe hatten gerade die Presse verlassen und begannen ihn bekannt zu machen. Und rastlos mitten in diesen physikalischen und mathematischen bahnbrechenden Arbeiten legte er den Grund zu seinem philosophischen Lehrgebäude; denn als markige Skizze zu seinem Novum Organum und der Architektonik haben wir das Criterium veritatis aufzufassen. Hier finden wir das Durch-

dringen zu den einfachen von einander unabhängigen Grundbegriffen, hier die Rückverlegung des Criteriums in das Gerüst der Begriffe, anstelle der mathematischen Methode Wolffs in den Urteilen das Verlangen der richtigen Konstruktion und Kombination der Begriffe aus ihren einfachen Bestandteilen, die Lehre vom Ideal der apriorischen Erkenntnis, schon scharf ausgeprägt Lamberts Auffassung vom Verhältnis der aposteriorischen Erkenntnis zum apriorischen Wissen. Nebenher gehen sehr wichtige methodologische Erörterungen, und auf die neuen nichteuklidischen Positionen müssen wir noch besonders hinweisen. Wir haben sie im Texte durch besonderen Druck hervorgehoben. Wie hoch steht Lambert über seinen Zeitgenossen, aber auch über seiner Materie selbst mit dem Ausspruch: „Wir wissen, daß Gestalt und Größe vom Orte unabhängige Bestimmungen sind." Er bildet eine bemerkenswerte Ergänzung zu den in Paul Stäckels Arbeiten über Lamberts Leistungen in der Nichteuklidischen Geometrie betonten genialen Intuitionen desselben.

Gerne hätten wir die vorliegende Abhandlung selbst ausführlicher kommentiert und in einer Zeit nationaler Selbstbesinnung unserm Lambert noch weiter nachgeforscht. Da rief das Vaterland zum Waffendienst. Möge ein ruhmreicher, gesicherter Frieden uns die Arbeiten der Geisteshelden vergangener Zeit in neuem Gewande mit Muße genießen lassen, wenn es klingt: Cedant arma togae, concedat laurea laudi.

Ettlingen beim Landsturmbataillon
im September 1915.

Professor Dr. Bopp
a. d. Universität Heidelberg.

Johann Heinrich Lambert

Abhandlung vom

Criterium veritatis

§ 1. Die Untersuchung und Kenntnis der Wörter, die eine richtige Bedeutung haben, ist unstreitig eine von den schwersten und wichtigsten Aufgaben der Vernunftlehre und die Grundlage zur Gewissheit der ganzen menschlichen Erkenntnis. Jeder Satz, den man als wahr ausgiebt, muss sich uns dadurch als wahr anpreisen, dass die Wörter, wodurch er ausgedrückt wird, eine nach aller Schärfe richtige Bedeutung haben, dass die Begriffe, so wir mit diesen Wörtern verbinden, genau richtig seyen, und in ihrem Umfange weder irriges noch widersprechendes enthalten, und dass sich endlich der eine von dem andern, auf die Art, wie sie in dem Satze vorgestellt werden, bejahen oder verneinen lassen.

§ 2. Diese Bedingnis, ohne welche keine Wahrheit statt findet, ist bey Erklärungen, Grundsätzen und Heischsätzen zureichend, weil sie dadurch alle erforderliche Gewissheit und Richtigkeit erlangen. Und was sodann aus denselben nach den Regeln der Schlussreden kann gefolgert werden, wird mittelbarer Weise zu gleichem Grade der Gewißheit gebracht.

§ 3. Auf diesen Unterschied, der lange Zeit nur in der Messkunst gemacht wurde, hat man allerdings zu achten, wenn man das schon solange gesuchte Merkmal der Wahrheit kenntlicher machen will, als es bisher den scharfsinnigsten Weltweisen gelungen. Cartesius suchte dieses Merkmal oder Unterscheidungszeichen der Wahrheit in der klaren und deutlichen Vorstellung einer Sache, Wolf aber vielmehr in der von ihm in die Weltweisheit eingeführten Mathematischen [2] Methode. Beyde lassen sich ziemlich vereinigen, wenn man auf den erstgegebenen Unterschied (§ 2) Acht hat. Es ist unstreitig, dass wenn man aus richtigen Sätzen richtig schliesst, die Schlussätze ebenfalls unwiderleglich seyn werden. In so ferne ist demnach Wolfens Criterium veritatis im eigentlichsten Verstande bey den Lehrsätzen anwendbar und nothwendig, weil diese auf eine mathematische Art aus den Erklärungen und Grundsätzen müssen hergeleitet werden, wenn uns ihre Gewissheit einleuchten und an-

genommen werden solle. Wenn man aber fragt, woher die Grundsätze ihre Gewissheit haben, so wird man ein Criterium gebrauchen müssen, welches von dem Cartesianischen nicht viel verschieden seyn wird, und höchstens lässt es sich auf die Gewissheit von der Richtigkeit der Begriffe reducieren. Grundsätze nennt man solche Sätze, deren Richtigkeit man zugiebt und zugeben muss, sobald man die Wörter versteht, wodurch sie ausgedrückt werden. Die Wörter verstehen will aber eben so viel sagen, als einen klaren, deutlichen und netten Begriff davon haben. Dieses ist aber das Cartesianische Criterium der Wahrheit.

§ 4. Cartesius fehlte demnach darin, dass er sein Criterium auf alle Sätze ohne Unterschied ausdehnte, da es hingegen im eigentlichsten Verstande nur bey Grundsätzen gilt. Ich sage im eigentlichsten Verstande. Denn allerdings kann man es auf jede Sätze ausdehnen, wenn man zu denselben auch den deutlichen Begriff und Vorstellung von ihrem Beweise rechnet. Ein Lehrsatz wird nur dadurch gewiss, weil wir uns seinen Beweis deutlich vorstellen, und sehen, dass er aus richtigen Begriffen und Grundsätzen auf eine richtige Art hergeleitet ist, und wer in seinen Schlüssen etwas irriges herausbringt, wird immer finden, dass er sich übersah und die Begriffe oder den Beweis nicht deutlich genug entwickelt habe [3].

§ 5. Man sieht hieraus, dass Cartesius Criterium sich zwar mittelbarer Weise auf alle Wahrheiten erstreckt, unmittelbar aber nur bey den eigentlich sogenanndten Grundsätzen angewandt werden kann. Cartesius scheint gleichsam alle Sätze zu Grundsätzen zu machen. Allein seyn Criterium hat noch andere Lücken und Mängel, worunter der fürnehmste ist, daß es sich nicht umkehren lässt. Man kann nicht sagen: Wovon ich keinen klaren und deutlichen Begriff habe, das ist nicht wahr. Ebenso kann man auch nicht sagen: Alles was wahr ist, davon habe ich einen klaren und deutlichen Begriff. Man müsste aber beydes sagen können, wenn sein Criterium vollständig und zureichend wäre. Denn ein Unterscheidungsstück muss der Sache dergestalt anhängen, dass es mit derselben zugleich gesetzt und gehoben wird.

§ 6. Sodann wird Wahrheit und Traum dadurch noch nicht genug unterschieden. Man kann sich öfters nur einbilden, dass man klare und deutliche Begriffe von einer Sache habe, und diese kann nichts desto weniger widersprechend seyn. Sieht man das Widersprechende nicht, so scheint alles übrige zusammen zu passen, und man kann es sich sehr deutlich vorstellen. So entstehen Illusionen, Blendwerke, Hirngespinste u. s. w.

§ 7. Endlich wie sich das Wolfische Merkmal der Wahrheit in das Cartesianische auflöst (§ 3), so löst sich dieses wiederum in die Frage auf, woran man erkennen könne, dass ein Begriff weder sich selbst noch andern Begriffen widerspreche? Denn es ist nicht genug, dass man nichts widersprechendes in dem Begriffe sehe, sondern man muss beweisen, dass nichts widersprechendes darin seye, oder darin seyn könne. Hier kömmt es auf einen höheren Grad von Scharfsichtigkeit an, und wer diesen hat, sieht öfters in den Begriffen anderer solche Lücken und Widersprüche, die verborgener waren, als dass sie gleich jedem in die Sinne fallen könnten. Auf diese Art ist schon manches Cahos [4] auseinandergelegt und die Wissenschaft, worinn es noch war, mehr aufgeklärt worden. Da aber noch manche Verwirrung zurückbleibt, deren Entwicklung auf scharfsinnigere Gelehrte wartet, so ist es immer gut, die Wege gebähnter zu machen, auf welchen die Wissenschaften zu ihrem dermaligen Grade der Klarheit und Richtigkeit gekommen sind.

§ 8. Ich werde dabey anfangen zu zeigen, dass und warum es mit der netten und völligen Aufklärung und Entwicklung unserer Begriffe nur gelegentlich zugegangen, und warum, so viel sie auch immer auseinandergesetzt werden, die Frage, ob nichts widersprechendes darinn noch zurückbleibe, dabey immer wieder vorkömmt. Die Frage ist, woran man erkennen könne, dass in einem Begriff nichts widersprechendes seye (§ 7). Der Weg, den man bisher gegangen, ist dieser. Man setze einen Begriff. Ein Gelehrter nimmt sich vor, denselben genauer zu untersuchen. Er findet ihn aus mehreren anderen zusammengesetzt. Auch diese entwickelt er genauer, und findet, dass der eine solche Merkmale hat, welche eben das verneinen, was die Merkmale des andern in gleichem Sinne bejahen. Hier hat er einen offenbaren Widerspruch. Er fängt demnach an, entweder den ganzen Begriff zu verwerfen, oder er nimmt, wenn es angehen kann, die einander nicht widersprechenden Merkmale zusammen, sondert sie von den übrigen ab und nimmt diese auch besonders. Sind die Merkmale nun unschicklich durcheinander gemengt, so trennt er sie und zerfällt dadurch den Begriff in mehrere specialere. Kommt der Widerspruch nur in gewissen Fällen vor, so unterscheidet er diese Fälle von den übrigen und merkt an, was sie an sich haben, dass der Begriff dabey nicht kann angewandt, und welche andere Begriffe statt desselben müssen gesetzt werden.

[5] Diese Beschreibung ist gleichsam die Geschichte, wie es mit der Aufklärung der Begriffe in den Wissenschaften zu-

gegangen, und wie man einen jeden, der noch Verwirrung in seiner Vorstellung hat, dieselbe deutlicher entwickeln kann. Allein jedes Mal musste sich der Widerspruch von selbst entdecken, und es ist klar, dass die richtige und vollständige Entwicklung der Merkmale eines Begriffes nicht jedermanns Ding ist. Man muss genau wissen, was zu dem Umfange eines Begriffes gehört, man muss jede Stücke besonders benennen und dieselben so miteinander vergleichen, dass der darin liegende Widerspruch sich entdecke. Ein Widerspruch kann an sich erkanndt werden, aber man muss die Begriffe und Merkmale kennen, die einander aufheben.

§ 10. Dieses ist der Weg, den man bisher genommen, und es ist unstreitig, dass er richtig führt, so weit er jedesmal geht. Die Frage, ob in einem Begriffe etwas wiedersprechendes seye, wird allerdings entschieden, wenn sich der Widerspruch entdeckt, und dieses kann auf die erstbeschriebene Art geschehen. Allein ob nichts wiedersprechendes mehr zurücke bleibe, wird dadurch nicht ausgemacht. Man kömmt der Wahrheit näher, aber man kann nicht sagen, ob man sie ganz erreicht habe, oder wieweit man noch zurücke bleibe. Dieses ist aber, was zu einem vollständigen Unterscheidungszeichen der Wahrheit erfordert wird, und man sieht hieraus, was dabey noch zurücke bleibt. Man kann die Begriffe, in welchen noch ein Widerspruch ligt, von denen, in welchen gar keiner mehr ist, und welche demnach vollkommen richtig sind, noch nicht nach einer allgemeinen Regel unterscheiden. Diese Regel aber würde das gesuchte Merkmal der Wahrheit vollständig machen, weil die Richtigkeit der Lehrsätze auf der genauen Anwendung der mathematischen Lehrart und auf der Richtigkeit der Grundsätze, diese letztere aber auf der von den Begriffen beruht (§ 3, 4).

[6] § 11. Aus dem bisher gesagten ersieht man, dass die Frage von dem Unterscheidungszeichen der Wahrheit, so wie Cartesius sich dasselbe vorstellte, zu viel verwickelt wäre. Es wäre allerdings etwas sehr erwünschtes, wenn man jedem Lehrsatze bey dem ersten Anblick ansehen könnte, ob er wahr seye oder nicht. Man würde so dann nicht nöthig haben, seinen öfters ungemein weitläufigen Beweis mit aller behörigen Aufmerksamkeit zu durchgehen und die Richtigkeit jedes Schlusses zu prüfen, welcher in dem Beweise vorkömmt. Die Mathematische Lehrart würde höchstens nur dienen, etwann neue Sätze zu erfinden. Zum Beweise wäre sie hingegen ganz überflüssig, wenn man dem Schlussatz seine Wahrheit unmittelbar ansehen könnte, oder ein Zeichen hätte, woran man sie sogleich erkennen würde.

§ 12. Ob ein solches Merkmal der Wahrheit möglich seye, werde ich nicht entscheiden, hingegen lassen sich zu seinem Behufe verschiedene Anmerkungen machen. Ein Gelehrter, dessen Erkenntniskräfte so zusammengerichtet sind, dass er durch die Übung seine Begriffe zu einem immer höheren Grade der Richtigkeit, Harmonie, Nettigkeit und Vollständigkeit hat bringen können, kann allerdings auch darinn sehr weit kommen, dass er, so bald er einen Satz höret oder lieset, gleichsam empfinden kann, ob derselbe mit seinen richtigsten Begriffen streitet oder nicht. Er gleicht einem geübten Tonkünstler, der in dem vollständigsten Concerte auch die geringste Abweichung von dem wahren Tone bemerkt, oder einem geübten Maler, dem auch die kleinsten Fehler in dem Gemählde in die Augen fallen. Die Harmonie in den Gedanken muss noch vielfacher und weit vollständiger seyn als das Concert oder das Gemählde und was hier ein geübtes Ohr und Aug empfindet, geht bey jenem in seiner Seele und inneren Empfindung vor.

[7] § 13. Könnte man es in dieser Empfindung der Harmonie der Gedanken zur äussersten Vollkommenheit bringen, so würde man allerdings kein anderes Merkmal der Wahrheit suchen dürfen, weil dieses immer das kürzeste wäre. Man würde dem Tonkünstler auch darinn gleichen, dass er nicht nur hört, in dem Concerte sey ein Missthon, sondern auch sogleich denjenigen erkennt, der ihn gespielt hat, und ihm zuruft, worinn er fehlte und besser Acht haben solle. Eben so würde man bey jedem vorkommenden Satze nicht nur empfinden, ob er mit der Wahrheit harmonire, sondern, wenn er unrichtig klingt, sogleich auch unterscheiden können, worinn die Dissonanz besteht.

§ 14. Es ist unläugbar, dass es sich immer der Mühe lohne diesem Grade der Vollkommenheit näher zu kommen, und der Weg dazu wird demjenigen auf welchem der Tonkünstler zu seiner Fertigkeit gelangt, sehr ähnlich sein. Es ist gut, dass bey jedem Begriffe, den wir haben, welchem wiedersprochen wird, und wo wir den vorgeworfenen Widerspruch nicht sogleich heben können, es ist gut sage ich, dabey inne zu halten, biss sich etwann Sätze, Erfahrung und Anlässe darbieten, die die Sache helfen ins reine zu bringen. Wer hierinn aufmerksam ist, ist auf gutem Wege, seine Begriffe in eine richtige und vollständigere Harmonie zu bringen. Die allgemeine Sache gilt, bis wir das Gegentheil besser wissen, und wenn wir die Wiedersprüche, die man uns vorwirft, heben können, so wird die fernere Untersuchung auf Anlässe geschoben wobey sich etwan noch andere äußern. Überhaupt ist aber eine reine Liebe zur Wahr-

heit immer mit der Besorgnis verbunden, man möchte sie noch nicht oder noch nicht vollständig haben, und nichts ist tauglicher die Begierde immer recht zu haben, zu mässigen und denen, die Errinnerung geben, mit dem Vorsatze zuzuhören, dass man [8] sie gebrauchen werde, mehr Licht und Nettigkeit in das System seiner Gedanken zu bringen.

§ 15. So weit man es in dieser Übung bringen kann, so wird sie eigentlich nur dem dienen der sie erlangt hat, weil sich die Harmonie der Gedanken nicht mitteilen lässt, und andere die die Übung nicht treiben oder deren Erkenntniskräfte dafür nicht eingerichtet sind, dass sie sie auch erlangen könnten, werden den, der sie in einem hohen Grade erlangt hat, als ein gelehrtes Orackel ansehen von welchem sie die Beurtheilung ihrer Begriffe vernehmen können, die ihnen selbst zu schwer oder unmöglich ist. Es scheint demnach nicht, dass Cartesius das Merkmal der Wahrheit in dieser Übung gesucht habe, ungeacht er es selbst wohl hätte gebrauchen können, weil der grösste Theil seines Philosophischen Systems den Weg aller Erdichtung gegangen ist. Indessen hat das Merkmal, so er angegeben, mit dem gegenwärtigen viel ähnliches. Was er auf klare und deutliche Begriffe setzte, wird hier auf die Harmonie der Begriffe gesetzt. Beyden fehlt die Allgemeinheit und der Unterschied liegt nur darinn, dass was man auf die Harmonie bauet, näher bestimmt werden kann. Sie bestimmt aber vielmehr das Recht, so man hat Beyfall zu geben oder ihn zu verweigern, als aber die völlige Gewissheit der Erkenntnis. Ich kann nach aller Schärfe sagen: Was den wichtigsten Begriffen und Sätzen, so ich weiss, offenbar zuwiderläuft, dem kann ich meinen Beyfall verweigern bis der Wiederspruch gehoben oder der Zusammenhang dargethan wird. Und hin wiederum: Was mit meinen wichtigsten Sätzen zusammenhängt, dem würde ich ohne allen Grund meinen Beyfall versagen, bis mir das Gegentheil dargethan wird. Ich glaube nicht, dass wir die geometrischen Wahrheiten auf eine andere Art für unwiederleglich halten. Sie hängen richtig zusammen und das Gegentheil lässt sich allemal auf einen Wiederspruch bringen, welcher es ungereimmt macht.

[9] § 16. Indessen reichen diese beyden Grundregeln, nach welchen sich unser Beyfall richtet, noch nicht bis an die Wahrheit selbsten. Und ungeacht sie auch bey den geometrischen Wahrheiten gebraucht werden, so haben diese noch etwas voraus, welches sie als richtig und unumstösslich anpreisst und allem Ansehen nach das wesentliche von dem Merkmale der Wahrheit ausmacht. Die Lehrsätze der Vernunftlehre sind ebenfalls von

der Art. Man hat sie öfter als unnütz oder von wenigem Gebrauche ausgeschrieen, allein ihre Richtigkeit ist unangefochten geblieben, und wer sich etwann darin selbst in einen Irrthum bringt, dem ist es allezeit leicht, denselben zu entdecken, und man kann ebenso wie in der Messkunst und mit gleicher Schärfe, das wahre von dem falschen, und den rechten Weg von dem Abwege unterscheiden und erkennen. Die Begriffe, die in der Vernunftlehre vorkommen, gehören demnach mit unter die richtigen Begriffe, auf welche wir vorhin die Grundregeln unseres Beyfalls gebracht haben. (§ 15) Würde man Mittel finden mit diesen Begriffen nach und nach andere mehr in einen richtigen Zusammenhang zu bringen, so würden diese Grundregeln noch ungleich brauchbarer und überdies zu einem unumstösslichen System von Begriffen der Grund gelegt werden. Man kann sich aus dem obengesagten errinnern, dass das ganze System der Wahrheiten endlich auf das von den Begriffen ankömmt (§ 3, 4, 10). Um desto wichtiger würde demnach diese Untersuchung und Verbindung der Begriffe werden.

§ 17. Die andere Anmerkung, die sich über das Merkmal der Wahrheit, wie es Cartesius zu wünschen schien (§ 12), machen lässt, ist, dass wir in Absicht auf die Mathematic an der Algeber bereits ein ähnliches haben. Man betrachte jede Aufgabe, die algebraisch aufgelöst werden solle, als eine Frage, welche die Algeber erörtern solle. Diese Wissenschaft gibt uns nicht nur etwann [10] die Antwort, die wir erwartet, sondern wenn die Frag in der That vielfach ist, so giebt sie auf einmal alle Antworten, die auf die Frage gegeben werden können. Und wenn die Frage unmöglich ist, so zeigt sie gleich die Unmöglichkeit an, und statt wahrer Grössen zeigt sie nur eingebildete. Zur gleichen Zeit also, da sie die Frage auflöst, erörtert sie auch, ob die Frage einfach oder vielfach, vernünftig oder unmöglich wäre; und ist gleichsam der Probirstein der Frage selbsten. Die Leibnizische allgemeine Zeichenkunst würde uns in Ansehung der Begriffe ähnliche Dienste thun. Sie bleibt aber noch weit zurücke.

§ 18. Wir haben bereits angemerkt, dass Cartesius Frage von den Kennzeichen der Wahrheit zu sehr verwickelt ware (§ 11) Wolf fieng demnach an dieselbe etwas umständlicher auseinander zu setzen. Er zeigte, dass vermittelst der Mathematischen Methode die Gewissheit der Lehrsätze auf die von den Grundsätzen und Erklärungen könne gebracht werden, und hierdurch wurde die Frage um ein merkliches einfacher, weil es nur darauf ankömmt die Richtigkeit der Grundsätze und Er-

klärungen zu prüfen. Hierinn aber findet sich in Ansehung der Messkunst keine fernere Schwürigkeit. Die Begriffe sind sehr einfach und die Figuren liegen vor Augen. Ebenso ist es in der Vernunftlehre. Die Seele darf nur auf sich selbst acht geben, was in ihr vorgeht, wenn sie denkt und schliesst, um sich von der Richtigkeit der Erklärungen und Grundsätze dieser Wissenschaft zu überzeugen. In beyden Fällen liegen einfache und unmittelbare Empfindungen zum Grunde.

§ 19. Man wird vermuthen, daß Wolf bei der Mathematischen Methode stehen geblieben, weil sie in der Messkunst selbst nicht weiter entwickelt ist und darinn auch nicht weiter mehr entwickelt [11] zu werden nöthig hat. In der That kann man sich darinn auch mit diesem Merkmale der Wahrheit sicher begnügen. Ist es aber auch in den übrigen Wissenschaften hinreichend? In der Vernunftlehre geht es an, und in Ansehung der Richtigkeit wird sie sich gewiss einmal in Seckten theilen oder als eine Hypothese angesehen werden, die man nach Belieben für wahr halten oder verwerfen kann. Dieses kömmt bey andern Wissenschaften vor und würde allerdings nicht seyn, wenn sie ebenso ausgemacht, und ihre Sprache in allen Ländern und zu allen Zeiten so einleuchtend und gleichlautend wäre, wie die von der Messkunst und Vernunftlehre.

§ 20. Man kann billig fragen, woran es denn in den übrigen Wissenschaften fehle, dass sie sich grösstentheils wie die Moden ändern, dass die Weltweisheit bald in jedem Menschenalter ganz anders aussieht, dass man darinn von einem Abwege auf den andern fällt und ganz entgegengesetzte Dinge gleichsam wechselsweise geglaubt werden? So sieht es wenigstens aus, wenn man die Geschichte der vorigen Zeiten durchgeht. Was man überhaupt darüber sagen kann ist dieses. Wenn ein System sich selbst anpreisst, so behält es immer die Mehrheit der Stimmen, und wenn man auch sich Mühe gibt es umzustossen, so lebt es dennoch wieder auf. So suchte Ramus die Schulmethode in die Messkunst einzuführen, allein Euclid war zu sehr einleuchtend, als dass er hätte zurücke bleiben, und einer Methode nachgeben sollen, die alle Mittel zu neuer Entdeckung abschaffte. So suchte Cartesius die Vernunftlehre zu verbannen, und sein Merkmal der Wahrheit an ihre Stelle zu setzen. Allein sein Merkmal wurde bald als unzureichend erkannt, und die Vernunftlehre trat, durch Wolfen mit der Euclidischen Lehrart bereichert, in einem hellen Schmucke wie aus dem Grabe hervor. [12] Wenn ich sage, dass ein System, welches sich selbst anpreisst, immer die Mehrheit der Stimmen behält, so muss ich

zugleich denen zugefallen, die etwa ohne daran zu denken, einen Satz leicht umkehren, noch anmerken, dass sich dieser nicht umkehren lässt. Denn sonst wäre er ziemlicher Maassen ein beträchtliches Merkmal der Wahrheit. Lange geglaubte Irrthümer, Sätze, die uns die Sinne lehren und nur durch tiefsinnigere Beweise als irrig erkannt werden, dergleichen das Ptolemaeische Weltgebäude ist, eine Weltweisheit, die wie die Aristotelische, durch Jahrhunderte geblüht hat, wo niemand selbst dachte oder die Natur befragte, würden einen grossen Anspruch auf die Wahrheit haben, wenn diese sich nach der Mehrheit der Stimmen entscheiden sollte.

§ 22. Man kann auch diesen Satz nicht ganz auf den dermaligen Zustand der Wissenschaften anwenden, oder vermittelst desselben bestimmen, welche Theyle unserer heutigen Erkenntnis sich durch jede Zeiten durch als richtig anpreißen werden. Die Sternkunst, die Naturlehre und was dahin gehört, wird auf gutem Weg zu grösserer Vollkommenheit bleiben, solange noch Beobachtung und Versuche werden angestellt werden. Wir haben schon angemerkt, dass Wolf durch die Einführung der Mathematischen Methode die Schwürigkeiten, denen die Erfindung des Merkmals der Wahrheit ausgesetzt ware, so sehr vermindert hat, dass so lange Menschen noch die richtigsten von ihren Begriffen von den verwirrten und zweifelhaften unterscheiden können, diese Methode immer zur völligen Aufklärung derselben dienen wird, und es ist nothwendig, dass die Weltweisheit dabey gewinnen müsste. Liesse sich diese Methode, die für die Messkunst hinreichend ist, für die Weltweisheit noch mehr entwickeln und vollständiger machen, so würden wir darinn noch ungleich näher zur völligen Bestimmung und Kenntnis des Merkmals der Wahrheit kommen.

[13]. § 22. Die Mathematiker sahen in den ältesten Zeiten schon ein, dass man Sätze, die man ohne Beweis zugiebt, von solchen, davon man zum Beyfall den Beweis fordert, unterscheiden müsse, und der Unterschied fiel ihnen so in die Augen, dass sie diese Sätze mit besonderen Namen belegten. Sie sahen auch, dass die Wahrheit der letzteren nicht anders einleuchten könne, als wenn sie aus den ersteren gefolgert würden, und die Art, dieses durch eine Reyhe von Schlüssen zuwege zu bringen, gab ihnen den Begriff der Methode, die lange Zeit nur die Mathematische hieße, in der That aber die natürliche heissen kann, weil es die ächte Gedenkensart der Seele ist, und in jeder Wissenschaft angebracht werden kann. Ist sie aber nicht noch vollständiger, als es die Messkunst bedarf, die sie nicht weiter als biß auf die

Begriffe entwickelt? Und könnte nicht unter den Begriffen ein ähnlicher Unterschied seyn wie zwischen Grundsätzen und Lehrsätzen?

§ 23. Diese Frage wird von nicht geringer Wichtigkeit, wenn man die Folgen davon entwickelt. Zu diesem Ende wollen wir untersuchen, wie die Begriffe aussehen müssen, wenn ein solcher Unterschied dabey statt findet. Wir werden sie mit Beybehaltung der Ähnlichkeit mit den Sätzen in Grundbegriffe und Lehrbegriffe unterscheiden und sehen, wie ferne ihre Erklärung derjenigen, die man von den Grundsätzen und Lehrsätzen giebt, ähnlich bleibe? Geht dieser Unterschied so an, dass er sich auf deutliche Merkmale und Unterscheidungsstücke bringen lässt, so wird es auch keine Mühe geben die Ähnlichkeit fortzusetzen und zu bestimmen, was z. E. Lehnbegriffe, Heischbegriffe, willkührliche Begriffe, Erfahrungsbegriffe und Übungsbegriffe sind, deren Namen wir hier von den Lehnsätzen, Heischsätzen, Hypothesen, Erfahrungsbegriffen und Aufgaben hernehmen, welche dadurch zu einzelnen Arten von höherer Gattung werden.

[14] § 24. Grundsätze sind von Lehrsätzen darinn verschieden, dass diese einen Beweis fordern, jene aber nicht. Grundsätze giebt man zu, sobald man die Worte versteht, bey Lehrsätzen muss man zwar auch die Worte verstehen, aber ohne Beweis werden sie nicht zugegeben. Die Nothwendigkeit des Beweises macht also den Unterschied dieser Sätze aus, und der Beweis selbst besteht aus einer längeren oder kürzeren Reyhe von Schlüssen, durch die ein Lehrsatz mit den Grundsätzen so zusammengehängt wird, dass man von demselben eben die Gewissheit erlangt, die man von den Grundsätzen hat.

§ 25. Sollte demnach zwischen Grund- und Lehrbegriffen ein ähnlicher Unterschied seyn, so ist klar, dass die ersteren solche seyn müssen, die man für sich zugiebt und annimmt, zu den letzteren aber noch etwas hinzukommen muss, welches sie mit den ersteren zusammenhängt, dass man sie nunmehr auch zugiebt und annimmt. Es ist klar, dass das, so noch hinzukommen muss, ebenfalls eine Art von Beweis ist, und dass Schlüsse auch etwas dazu beytragen können, insbesondere aber wird es das seyn, was man die Entstehungsart eines Begriffes heissen kann.

§ 26. Ehe ich weiter gehe, ist hier der Ort, verschiedenes über diese Betrachtung anzumerken. Einmal hat Wolf bereits schon einige Arten von Begriffen angezeigt, welche bewiesen werden müssen. Dergleichen zum Beyspiel sind, wenn man Begriffe willkührlich zusammensetzt, oder einem Begriffe willkürliche Bestimmung beyfügt. Man sehe seinen Unterricht von der

Mathematischen Methode und seine Vernunftlehre. Was ich zum Behufe meiner dermaligen Betrachtung darüber zu bemerken habe, ist, dass er die Wichtigkeit des Unterschiedes, den er zwischen den Begriffen macht, nicht in ihr behöriges Licht gesetzt hat. Wir werden leicht sehen [15] dass eben die Begriffe, von welchen er einen Beweis fordert, eigentlich nur diejenigen sind, die wir vorhin (§ 23) willkührliche Begriffe genannt haben. Diese sind unter den Begriffen eben das, was Hypothesen unter den Sätzen sind, von welchen man in einem ganz andern Verstande einen Beweis fordert, als von den Lehrsätzen, ungeacht der Beweis bey beyden gefordert wird. Eine Hypothese kann zum Lehrsatze werden, aber als Hypothese ist sie es noch nicht, und die meisten der bisher ausgedachten Hypothesen sind der Länge nach wieder verworfen worden. Wir schliessen hieraus, dass Wolf die Begriffe, die wir hier Lehrbegriffe nennen, entweder gar nicht bemerkt, wenigstens ihren Unterschied von den willkührlichen Begriffen, der allerdings wichtig ist, nicht bestimmt und angegeben hat. Diese Anmerkung dehnt sich ebenfalls auf die übrigen Unterschiede aus, welche wir von dem Unterschied der Sätze hergenommen haben (§ 23).

§ 27. Ferner können wir anmerken, dass dieser grosse Weltweise das Wort Entstehungsart ebenfalls in die Vernunftlehre bereits eingeführt hat, aber dasselbe eigentlich nur bei den Erklärungen gebraucht. Zudem er Worterklärungen von den Sacherklärungen unterscheidet, so begreift er unter diesen letzteren diejenigen, wodurch die Entstehungsart der Sache aufgedeckt wird, und nennt daher solche Erklärung: Definitiones geneticae. So erklärt er die Lust, dass sie aus der Empfindung oder Vorstellung eines Guten entstehe. Hiebei ist es genug anzumerken, dass zwischen der Entstehungsart einer Sache und zwischen der Entstehungsart eines Begriffes allerdings ein Unterschied seye. Hier denkt die Seele auf sich selbsten, dort aber auf den Ursprung und die Entwicklung der Sache. Die Sacherklärung mag dienen sich ihren Ursprung und Zusammensetzung vorzustellen, und die Sache selbsten zustande zu bringen. Hingegen macht die Entwicklung, [16] wie ein Begriff entsteht, eine Art von dem Beweise seiner Richtigkeit aus. Denn entsteht ein Lehrbegriff auf eine richtige Art aus richtigen Grundbegriffen, so ist die Auseinandersetzung dieser Entstehungsart ein Beweis desselben, widrigenfalls aber eine Illusion und Täuschwerk, welches mit unrichtigen Beweisen von Lehrsätzen in gleiche Classe gehört.

§ 28. Um dieses noch umständlicher auseinanderzusetzen, wollen wir die Vergleichung der Begriffe und Sätze noch etwas

weiter ausdehnen. Wenn ein Satz solle bewiesen werden, so geschieht es nach der Analytischen oder Synthetischen Methode, die bereits in fast allen Vernunftlehren erklärt sind. Nach der Analytischen fängt man bey dem Satze an. Man beweist ihn durch eine Schlussrede. Sind die Vordersätze derselben keine Grundsätze, so müssen sie durch neue Schlussreden bewiesen werden, bis man endlich auf lauter Grundsätze, Erklärungen und Erfahrungen kömmt. Wenn dieses geschieht, so hält man den Satz für erwiesen. Hingegen nach der Synthetischen Methode fängt man bey den Erklärungen, Grundsätzen und Erfahrungen an und leitet aus diesen den Beweis des fürgegebenen Satzes her. Es sind einerley Schlüsse, die man bey beyden Methoden gebraucht, und der Unterschied liegt nur in der Ordnung, welche ganz umgekehrt wird. Von der Synthetischen dient der ganze Euclid zum Beyspiel und sie hat in Absicht des Vortrages und der Erfindungskunst beträchtliche Vorzüge vor der Analytischen, welche fast nur in den Anweisungen zur Vernunftlehre als ein Beyspiel zur Erläuterung des Wortes, und in Schulübungen und Akademischen Disputationen noch vorkommt. Bei der Aristotelischen Kunst auf eine methodische Art mit einander zu zanken ware sie sehr üblich. Allein sie half mehr die Wahrheit zu verwirren, als ins Licht zu setzen, und seitdem Euclids Methode in den Wissenschaften eingeführt ist, geht man damit gewisser und unendlich mal weiter.

[17] § 29. Wir können hier noch gelegentlich anmerken, dass die Euclidische Methode schon von dem Socrates in der Weltweysheit und sogar auch in Sachen, die das gemeine Leben betreffen, gewisser Maassen ware gebraucht worden. Der Unterschied besteht fürnehmlich in zweyen Stücken. Einmal gebrauchte Socrates die Gedächtnisform, weil er sie in Unterredungen gebrauchte. Sodann gebrauchte er von der Euclidischen Lehrart nur die Helfte, nemlich die Deductiones ad absurdum, indem er durch geschicktes Ausfragen, und gleich als ob er ein Lehrling abgeben wollte, die irrigen Sätze seiner Gegner so auseinander legte, dass sie selbst einsahen, dass Wiedersprüche darinn waren. Nach der Analytischen oder Aristotelischen Methode zu streiten würde die Wahrheit immer verwirrt geblieben und verlohren gegangen seyn.

§ 30. Diese Betrachtung will nur so viel sagen, dass es bey dieser Methode sehr leicht seye auf Abwege zu fallen, und diese findet ein darin geübter Zänker so, dass er ehender als man gedenkt die Hauptfrage aus dem Gesichte verliert und auf Nebendinge verfällt. Wer nach dieser Methode einen Satz beweisen will, muss immer erst wissen, ober er sich beweisen lasse. Und

eben das, so man gebraucht, diese Frage aufzulösen, gibt den Beweis selbsten, und es wird überflüssig die Sache nach der Aristotelischen Methode von neuem anzufangen. Indessen bleibt diese Methode immer möglich, und mag noch dienen, wenn ein Beweis nach aller Schärfe solle zergliedert werden. Dieses muss aber nicht im Disputieren geschehen, weil dabey die Wahrheit ehender und sehr leicht verlohren geht.

§ 31. Nach dieser Anmerkung kommen wir wiederum zu unserer Hauptabsicht. Diese beyden Methoden, nemlich die Analytische und Synthetische kommen auf eine ähnliche Art bey den Lehrbegriffen vor. Die Analytische besonders heisst bereits schon [18] die Zergliederung eines Begriffes. Wir haben sie Leibnitzen zu verdanken und Wolf fienge an sie in die Vernunftlehre einzuführen. Dadurch erhält der Begriff nach und nach die Nahmen eines klaren, deutlichen, vollständigen und nach vielen Stufen ausführlichen Begriffes.

§ 32. Die Ähnlichkeit dieser Methoden bey Begriffen und Sätzen wird durch eine leichte Vergleichung augenscheinlich. Nach der Analytischen Methode zu beweisen nimmt man einen Satz, wie er ist, nur dass er wahr seyn muss, weil sich ein irriger auf gar keine Art beweisen lässt. Man löst ihn endlich vermittelst der Schlussreden soweit auf, bis man auf lauter Grundsätze, Erklärungen und Erfahrungen kömmt. Bey der Analytischen Methode einen Begriff zu zergliedern, nimmt man ebenso einen klaren, aber dabey richtigen Begriff. Denn ist er unrichtig, so führt diese Zergliederung auf Wiedersprüche, wie wir es schon (§ 8) erläutert haben. Dieser Begriff wird bis zur vollständigsten Ausführlichkeit entwickelt, und in solche Merkmale zergliedert, die keiner weiteren Auflösung mehr bedürfen. Was bey den Sätzen durch Schlüsse geschieht, geschieht hier durch die Entwicklung der Merkmale, aus welchen der Begriff zusammengesetzt, und deren keines in dem andern bereits enthalten ist; die aber zusammen genommen den Begriff erschöpfen. Die Ähnlichkeit geht auch noch soweit, dass wie man Scharfsinnigkeit gebraucht, bei dem Analytischen Beweise jede Mittelglieder zu erfinden, worüber ehemals die Schullehren ganze Bücher de inueniendo medio termino, geschrieben haben, so gebraucht es bey der Zergliederung eines Begriffes ebensovieler Scharfsinnigkeit alle Merkmale desselben zu entwickeln, jedem seinen behörigen Nahmen zu finden, und die Verbindung, die sie in dem Begriffe unter sich haben, deutlich vorzustellen.

[19] § 33. Indessen haben diese beyden Analytischen Methoden verschiedenes, worinn sie von einander unterschieden sind und

wobey die von den Beweisen zurücke zu bleiben scheint. Ist der Satz, den man Analytisch beweisen und in Grundsätze u. s. w. auflösen will, ganz oder zum Theil irrig, so wird man zwar mit der Methode nicht auskommen, weil ein solcher Satz sich in der That niemals beweisen lässt. Allein daraus lässt sich nicht auf seine Unrichtigkeit schliessen. Man kann nicht so schliessen: Ich kann diesen Satz nicht beweisen, folglich ist er falsch. Es muss daher immer aus andern Gründen erörtert werden, dass er in der That falsch ist. Man kann demnach nur soviel sagen: Was sich nach der Analytischen Methode beweisen lässt, ist wahr, aber nicht umgekehrt, es müsse deswegen falsch seyn, weil wir den Beweis nicht ausführen können. Dieses bleibt unentschieden.

§ 34. Mit der Analytischen Methode einen Begriff zu zergliedern verhält es sich anderst. Wenn der Begriff in der That unrichtig ist, so kann man wenigstens doch öfters seine Unrichtigkeit entdecken, wenn man ihn so weit entwickelt, biss sich die einander wiedersprechenden Merkmale hervorthun wie wir es bereits oben (§ 8) umständlicher angezeigt und dabey angemerkt haben, dass auf diese Art schon manches Cahos in der Wissenschaft entwickelt worden.

§ 35. Ferner haben wir bereits angemerkt, dass die Analytische Methode zu Beweisen fast gar nicht gebraucht wird, (§ 28) weil sie gleichsam wieder die natürliche Ordnung zu denken geht. Es geschieht seltener, dass man sich vorsetzen sollte, den Beweis eines Satzes zu suchen, von dessen Wahrheit man noch nicht versichert ist, und wenn es auch vorkömmt, so geschieht es ehender nach der Synthetischen Methode, die ungleich natürlicher ist [20]. Hingegen kömmt die analytische Zergliederung eines Begriffes sehr häufig vor. Jeder Begriff, in dem wir nichts widersprechendes sehen, lässt sich auf diese Art zergliedern, und der etwa in demselben liegende Wiederspruch kann auch dadurch entdeckt werden (§ 8) obgleich es uns eben nicht allemal möglich ist. Unsere meisten Begriffe kommen uns auf diese Art als richtig vor, und wenn sie erheblich genug sind, so verdienen sie immer eine solche Zergliederung.

§ 36. Nunmehr können wir die Vergleichung der Begriffe und Sätze auf eine ausdrücklichere Art fortsetzen, die wir bisher nur als eine Vermuthung angenommen haben. Die Analytische Methode oder die Zergliederung der Begriffe kommt nicht nur wirklich vor, sondern man hat bereits dabey erinnert, dass man weder könne noch müsse dieselbe bis ins unendliche fortsetzen, sondern dass es darin irgend ein Stillstand gebe. Sollte diese Lehre vollends aufgeklärt werden, so verfallen wir nothwendig

auf den Satz: Ein Lehrbegriff gebrauche nicht weiter als bis auf Grundbegriffe zergliedert oder aufgelöst werden. Verlangt man von diesen Wörtern nur Worterklärung, so sind sie denen, die man von Grundsätzen und Lehrsätzen giebt völlig ähnlich. Zergliedern will hier ungefehr sagen erklären, definieren, den Umfang und die Hauptmerkmale eines Begriffes aufsuchen und bestimmen und diese Wörter sind in der Vernunftlehre fast soviel als gleichbedeutend. Ein Lehrbegriff ist, welcher einer Zergliederung oder Erklärung bedarf. Ein Grundbegriff, der keiner fernern Erklärung bedarf, oder dessen Möglichkeit und Richtigkeit unmittelbar einleuchtet, sobald man sich ihn vorstellt. Von beyden wird man in der Messkunst und Vernunftlehre Beyspiele finden, [21] und das Cartesianische: Cogito, ergo sum, lässt sich in solche einfache Begriffe auflösen, die Beyspiele von Grundbegriffen abgeben. Hier aber werde ich mich noch nicht dabey aufhalten.

§ 37. Da also die Analytische Methode bey den Begriffen nicht nur möglich ist, sondern schon ofte zur Entwickelung verworrener Begriffe gedient hat, so wird sich die Möglichkeit der Synthetischen ohne Mühe erweisen, und vielleicht auch bereits schon in Beyspielen finden lassen. Man setze einen Begriff. Diesen habe man in seine Merkmale aufgelöst, und zugleich acht gegeben, wie sie darinn mit einander verbunden sind. Alles dieses ist Analytisch. Man kehre nun die Ordnung um. Man nehme die einzelnen Merkmale, und verbinde sie der Ordnung nach wieder mit einander, wie sie in dem Begriff waren, so entsteht der Begriff wieder, und diese Methode wird die Synthetische heissen. Sie zeigt uns zugleich, wie aus diesen Merkmalen natürlicher Weise der Begriff hätte entstehen können, wenn wir ihn nicht bereits schon gewusst hätten. Sie zeigt demnach, was wir oben schon erfordert haben (§ 25) nemlich die ordentliche und natürliche Entstehungsart eines Begriffes.

§ 38. Ehe wir zur ferneren Zergliederung dieser Begriffe fortschreiten, müssen wir wiederum einige vorbereitende Anmerkungen machen. Wir haben bisher diese beyden Methoden nur insoferne betrachtet, als sie mit denen, die bey den Sätzen schon längst bekannt sind, verglichen werden können. Nun wird auch die Frage seyn, zu untersuchen, wieferne sich ein Unterschied dazwischen befindet. Sodann haben wir die Frage (§ 22) ob die bisher bey den Sätzen gebrauchte Mathematische Lehrart nicht auch bis auf die Begriffe ausgedehnt werden könne, so weit entschieden, dass es nun der Ort ist, zu bestimmen, wie viel oder wenig die Folgen [22] davon von einigem Gewichte sind, und

ob es sich der Mühe lohne sie ganz auseinander zu setzen? Vorausgesetzt, dass dieses möglich seye, bemerken wir, dass dadurch das so lange gesuchte Merkmal der Wahrheit, welches durch die bisherige Mathematische Lehrart bis auf die Grundsätze und daher auf die viel einfachere Frage von der Richtigkeit der Begriffe war heruntergesetzt worden vollends auf die Grundbegriffe heruntergesetzt wird. Die Worterklärung, die wir von den Grundbegriffen gegeben haben,. zeigt, dass es solche sind, deren Möglichkeit und Richtigkeit unmittelbar einleuchtet, sobald man sie sich vorstellt. Dies will aber ebensoviel sagen, als dass hiedurch alles was bey den gesuchten Merkmalen der Wahrheit noch mangelhaftes zurück bliebe, gänzlich verschwindet. Die Wahrheit der Lehrsätze kömmt auf die von den Grundsätzen, diese auf die Richtigkeit der Begriffe, und diese Richtigkeit auf die von den Grundbegriffen an. Diese aber sind, vermöge der gegebenen Worterklärung, für sich richtig. Was fehlt hiebey noch, als die völlige Entwicklung der Methode, jede Lehrbegriffe auf Grundbegriffe zu bringen, diese kenntlich zu machen und zu zeigen wie jene aus diesen entstehen? Allerdings wird es sich der Mühe lohnen, diese Untersuchung vollends durchzusetzen.

§ 39. Zu diesem Ende merke ich ferner an, dass mir wenigstens in allen den Aufsätzen, wo ausser den Beweisen der Lehrsätze annoch Begriffe genauer auseinanderzusetzen vorkamen, die Euclidische Form des Vortrages wo nicht unmöglich doch so schwer schiene, dass ich die gleiche Abhandlung zweymal hätte müssen aufsetzen. Erstlich um die Begriffe zu entwickeln, wie die herausgebrachten Sätze mich darauf führten. Und sodann alles in solcher Ordnung vorzutragen, [23] dass ich über jeden Absatz hätte schreiben können, ob er eine Erklärung, Grundsatz, Zusatz, Aufgabe oder Anmerkung seye? Dieses ist, was ich hier die Euclidische Form der Lehrart nenne. Denn diese Lehrart kann allerdings auch ohne diese Form bestehen und die Überschrift der Sätze macht den festen Zusammenhang derselben noch nicht aus. Socrates beobachtete auch in Unterredungen die Mathematische Lehrart (§ 29). Euclid selbsten würde seine Anfangsgründe der Messkunst in einer andern Gestalt geschrieben haben, wenn er erst noch die Begriffe hätte entwickeln, und die Sätze und Aufgaben erfinden müssen. So aber häufte er seine Erklärungen, Grundsätze und Heischsätze gleich anfangs zusammen, soviel er ihrer bedurfte, und wie er die Möglichkeit der Figuren erweist, würde er im andern Fall die Entstehungsart der Begriffe entwickelt haben.

§ 40. Ich merke dieses besonders deswegen an, weil es zur Erörterung der Frage dienen mag, ob die Methode einen Lehrbegriff auf seine Grundbegriffe zu bauen, ausser den Schlüssen, die auch bey den Sätzen und zwar bey diesen allein vorkommen, noch andere Mittel erfordern, oder wenn die Schlüsse auch hier zureichen, wie sie dabey müssen angewandt werden? So viel ich dermals noch habe bemerken können, kommen besonders bey der Entwicklung eines Begriffes nebst den Schlüssen noch viele Unterscheidungen, Vergleichungen, Anmerkungen und fürnehmlich auch die Anwendung des logischen Satzes vor, dass in einem bejahenden Satze das Praedicat von dem Subjecte als eine Eigenschaft könne angesehen werden, und hingegen das Subject unter dem Praedicat, wie eine Art unter der Gattung enthalten seye. Bei der Synthetischen Methode, welche uns nemlich aus bekandten Begriffen zu einem neuen Begriffe führt, fand ich ausser der Vergleichung der bereits gefundenen [24] Begriffe noch andere Mittel z. E. dass solche Begriffe zusammen genommen eine besondere Sache vorstellen, wovon man den Namen finden oder einen neuen geben muss. Wiederum, dass aus einem verworrenen Begriffe, wenn man die wirklich verschiedenen Merkmale auseinander legt, einzelne neue Begriffe entstehen können. Ferner dass wie die Sache selbst entsteht, auch der Begriff davon entstehen könne. Endlich thut auch eine gewisse Art umgekehrter Sätze, deren Subject ein enger, das Praedicat aber ein sehr weiter Begriff ist, sehr gute Dienste. z. E. wenn man in der Astronomie aus dem runden Schatten der Erde bey Mondsfinsternissen herleitet, dass sie eine Kugel sein müsse, so entsteht daraus nicht nur der Begriff, dass die Erde eine Kugel seye, sondern auch alles, was man von den Eigenschaften der Kugel weiss, lässt sich mit einem male auf die Erde anwenden. Es ist aber diese Art von Sätzen noch nicht sehr häufig.

§ 41. Um nun diese Sache noch genauer zu erörtern, müssen wir zu dem Ursprung unserer Begriffe zurücke gehen. Hiebey werden wir uns bey den Streitfragen der Weltweisen über die angebohrene Begriffe, ideae innatae, und anderer von dieser Art nicht aufhalten. Denn wer sie behauptet, muss dennoch zu geben, dass sie sich nicht ehender als bey eben den Anlässen entwickeln, bey welchen sie nach der Meynung seiner Gegner von äusserlichen Umständen in die Seele gebracht werden. Und so lange man sich ihrer nicht bewusst ist, ist es eben so viel, als wenn man sie nicht hätte, wenigstens in Absicht auf den Gebrauch, den man davon zu machen hat. Man kann demnach in beyden Systemen annehmen, dass unsere ersten Begriffe innere

Empfindungen sind, welche durch manigfaltige Vergleichungen, Verbindungen, Unterscheidungen, Abänderungen nach und nach ein weitläufigeres System von Gedanken ausmachen. [25]

[25] § 42. Die von Leibnitz bereits eingeführte Analysis der Begriffe zeigt uns, dass die zusammengesetzteren durch eine richtige Zergliederung aus klaren zu deutlichen und durch viele Stufen durch ausführlicheren Begriffen können gemacht werden. Indessen giebt es, die fast nothwendig klar bleiben müssen. Dahin hat man schon längst die Begriffe der Farben und des Schalles und überhaupt alle einfache Empfindung gerechnet, weil sich in denselben kein Theil von dem andern unterscheiden lässt, welches doch seyn müsste, wenn der Begriff deutlich werden solle.

§ 43. Begriffe von dieser Art werden unstreitig unter den Grundbegriffen oben anstehen, und ihr Kennzeichen ist, dass sie entweder keine kenntliche Theile haben und folglich an sich einfach sind oder dass ihre Theile dem ganzen so ähnlich sind, dass man sie nothwendig mit gleichem Namen belegen muss. Die Begriffe, welche die Seele von ihren eigenen Gedanken, Empfindungen und Handlungen hat, gehören in diese Classe. Wir habenbereits das Cartesische Cogito ergo sum zum Beyspiel angeführt, welches in mehrere dergleichen Grundbegriffe aufgelöst werden kann. Die Wörter denken, folglich, seyn, nicht seyn, nicht, unmöglich, Wiederspruch, wahr, falsch und überhaupt alle die die Grundlagen zur Vernunftlehre ausmachen, gehören theils zu den Grundbegriffen [26], teils lassen sie sich in solche auflösen, oder aus solchen zusammensetzen, und nirgends wird sich die Entstehungsart der Begriffe leichter, ordentlicher und richtiger ergeben und auseinandersetzen lassen, als in der Vernunftlehre. Denn sie gehören im eigentlichsten Verstande zu der subjectiven Vernunft, welche sich mit sich selbst und mit Methoden beschäftigt, und ihre eigenen Operationen betrachtet und zugleich empfindet. Nirgends ist Betrachtung und Erfahrung so genaue und unauflöslich miteinander verbunden.

§ 44. Aus diesen Beyspielen wird genugsam erhellen, was Grundbegriffe sind, und dass es dergleichen giebt. Es ist hier der Ort nicht, alle aufzusuchen, weil man jede Wissenschaft durchgehen müsste. Indessen wird es immer nützlich sein, anzumerken, dass da die Begriffe der Vernunftlehre, welche niemand jemals in Zweifel ziehen wird, aus der Metaphysic ententlehnt sind, es immer gut seyn würde, die Metaphysischen und besonders die Ontologischen Begriffe mit denselben so zu verbinden, und so viel sich thun lässt ihre Entstehungsart daraus so zu zeigen, dass sie auf eine nothwendige Art damit zusammen-

gehängt würden. Denn nur auf diese Art würde die Metaphysic, welche bisher in jeden Ländern und zu jeder Zeit eine andere Gestalt gehabt hat, eben so unveränderlich werden, als es bisher die Vernunftlehre ware. Wolf hatte darin schon den Anfang gemacht, und die Sätze, die er aus der Vernunftlehre in die Metaphysic brachte, sind darin die unstreitigsten, und die am allerwenigsten Wiederstand finden. Es scheint aber, er habe nicht die Gedult genommen, die übrigen damit in Zusammenhang zu bringen. Dieses aber lässt sich allerdings weiter treiben.

§ 45. Ungeacht überhaupt alle Grundbegriffe eigentlich Erfahrungsbegriffe sind, so werden wir dennoch mit diesem Namen eine andere Art belegen und sie den Grundbegriffen gewisser Massen entgegen setzen müssen. Zu den Erfahrungsbegriffen gehören fast alle diejenigen, welche entstehen, wenn man [27] die Welt so nimmt, wie sie ist und daher gutentheils alle die in der Naturlehre vorkommen. Ich schränke diese Aussage mit Vorbedacht ein. Denn ausser den Erfahrungsbegriffen gibt es noch eine andere Art, die wir abgeleitete oder überhaupt Lehrbegriffe nennen können. Wenn man sich den Unterschied zwischen Grundsätzen, Erfahrungssätzen und Lehrsätzen deutlich vorstellt, so wird man die Ähnlichkeit, die sie mit diesen Arten von Begriffen haben leicht einsehen können. Wir machen demnach zwischen denselben folgenden Unterschied. Ein Grundbegriff ist ein einfacher Erfahrungsbegriff, der sich nicht weiter auflösen lässt, oder nicht weiter aufgelöst zu werden bedarf, und dessen Möglichkeit und Richtigkeit zugegeben wird, sobald man sich denselben vorstellt. Ein Erfahrungsbegriff ist hier ein solcher, der zwar an sich betrachtet weiter entwickelt werden kann, der aber schlechthin angenommen wird, weil ihn die Erfahrung angiebt. Ein Lehrbegriff aber ist aus Grundbegriffen, oder aus Erfahrungsbegriffen, oder aus andern Lehrbegriffen abgeleitet. Diese Ableitung selbsten besteht darinn, dass man seine Entstehungsart deutlich auseinandersetzt.

§ 46. Hieraus werden folgende Sätze leicht gefolgert. Ein Erfahrungsbegriff kann zum Lehrbegriffe werden, wenn man aus Grundbegriffen oder einfachen Erfahrungsbegriffen seine Entstehungsart zeigt. Hinwiederum kann ein Lehrbegriff entweder als ein Erfahrungsbegriff betrachtet, oder in einfachere Erfahrungsbegriffe aufgelöst werden. Und thut man dieses, so sind die Erfahrungen, die man darüber anstellt, gleichsam die Probe von der Richtigkeit des fürgegebenen Lehrbegriffes. Wir wollen noch beyfügen, dass diese Betrachtung einen ansehnlichen Theil einer noch ziemlich unentwickelten Wissenschaft ausmacht,

welche wir die Probierkunst der menschlichen Erkenntnis nennen. Wir haben oben gezeigt, dass sich die Gewissheit der ganzen Menschlichen [28] Erkenntnis in die Frage von der Richtigkeit der Begriffe auflöst, und dass es auch bey diesen nur an der Methode liegt sie auf Grundbegriffe zu bringen, um alles, was bey dem Merkmale der Wahrheit noch zurücke bleibt vollends aufzuheben. Kommen noch Mittel dazu die Begriffe durch die Erfahrung zu prüfen, so werden sie dadurch wie auf die Probe gesetzt und diese Probe wird desto erwünschter seyn, je leichter es ist in weitläufigten Schlüssen zu irren oder sich darinn gleichsam zu überrechnen.

§ 47. Um die bisher angestellte Vergleichung zwischen den Begriffen und Sätzen vollständig zu machen, müssen wir noch die übrigen erklären (§ 23). Ein Lehnbegriff ist demnach ein solcher, wovon die Auseinandersetzung seiner Entstehungsart ebenso wie der Begriff selbst eigentlich in eine andere Wissenschaft gehört, als in die wo er vorkömmt, und wo man ihn nur deswegen besonders vornimmt, weil man ihn darinn nöthig hat. Diese Erklärung ist derjenigen die man von Lehnsätzen gibt, in allem ähnlich. Da sie übrigens nur auf dem Unterschiede der Wissenschaften beruht, so ist sie in Absicht auf unsere Hauptsache von geringer Erheblichkeit, und man kann sagen, dass es eigentlich weder Lehnbegriffe noch Lehnsätze geben sollte, und in der That auch keine geben würde, wenn alle Wissenschaften, die den übrigen zum Grunde dienen, bereits vollständig wären. Man dürfte sie sodann nur citiren. Indessen kann man doch zu ihrem Behufe das sagen, dass es solche Lehnsätze giebt, die fast nur in den Wissenschaften nöthig sind, wo sie als solche stehen, und daher ohne Noth in ihre eigene eingemengt würden. So z. E. würde die Geometrie übermässig weitläufig werden, wenn man alle Lehnsätze, die daraus genommen sind, darinn aufhäufen wollte. Es ist für die Grenzen unserer Erkenntnis genug, dass sie solche Grundwahrheiten enthält, die von allgemeinem Gebrauche [29] sind, und aus welchen sich jede übrigen da herleiten lassen, wo man sie nöthig hat.

§. 48. Die Untersuchung, was Heischbegriffe sind, ist etwas schwärer. Sie sollen sich mit Heischsätzen vergleichen lassen. Allein ich finde nicht, dass der Begriff von diesen letzteren genug entwickelt seye. Diese Untersuchung muss demnach vorher vorgenommen werden. Die Erklärung, die man in den meisten heutigen Vernunftlehren davon giebt, ist, dass es practische Sätze seyen, deren Wahrheit zugegeben wird, sobald man die Worte versteht. Was die Grundsätze in Absicht auf die Theorie sind, das sind die Heischsätze in Absicht auf die Ausübung, Man

macht einen ähnlichen Unterschied zwischen Lehrsätzen und Aufgaben und nennt diese letzteren schlechthin practische Sätze, um sie den Theoretischen, welches die Lehrsätze sind, entgegen zu setzen. Diese Vergleichungen mögen angehen, sie hindern aber nicht, dass die Erklärungen selbst nicht sollten richtiger, deutlicher und wesentlicher seyn. Da alle diese Begriffe aus der Messkunst und besonders aus dem Euclid hergenommen sind, so glaube ich, dass man diesen so scharfsinnigen Messkünstler und seine Begriffe von der Lehrart zum Vorbilde beybehalten könne. Er selbst giebt keine Erklärung dieser Wörter. Man muss sie demnach aus den Sätzen selbst herleiten, die er damit benennt und von einander unterscheidet. Ich habe sie in dieser Absicht durchgangen und finde, dass seine Heischsätze von zweyerley Art sind, aber dennoch unter eine Gattung können gebracht werden. Die ersteren trägt er völlig in eben der Form, wie die Aufgaben vor. Z. E. Von jedem gegebenen Puncte zu jedem anderen gegebenen Punct eine gerade Linie zu ziehen und sie auf beyden Seiten so weit man will verlängern. Desgleichen: Aus jedem Puncte mit jedem Halbmesser einen Circul zu beschreiben. Dies sind aber im eigentlichsten Verstande Aufgaben, worinn nemlich [30] etwas zu thun fürgegeben wird. Euclid fügt die Auflösung nicht bey, wodurch doch sonsten muss angezeigt werden, wie die Sache solle vorgenommen und gemacht werden. Und dieses Weglassen der Auflösung ist das einige, worinn diese Heischsätze von den Aufgaben bey ihme verschieden sind. Denn der Beweis der Auflösung bleibt zugleich mit derselben an und für sich weg. Sein erster Heischsatz hat demnach diese Form:

Aufgabe.

Von jedem gegebenen Punct zu jedem anderen gegebenen Punct eine gerade Linie zu ziehen, und dieselbe auf jeder Seite, so weit man will, zu verlängern.

Auflösung.

Ich fordere schlechthin, dass dieses an und für sich, und ohne weitere Erklärung geschehen könne.

Beweis.

Der Beweis ist überflüssig, denn man muss die Möglichkeit zugeben, es seye, dass man die Linie nur in Gedanken zieht, wie es die Schärfe der Messkunst erfordert, oder dass sie in der That gezogen werden müsse. Auch diese letztere Ziehung muss möglich seyn.

Diese Auflösung und der Beweis ist in dem Wort: Heischsatz, Postulatum enthalten. Euclid fordert eigentlich nur die

Möglichkeit eine geometrische Linie zu ziehen, welches auch nur in Gedanken geschehen kann, weil überhaupt die ganze Messkunst ideal ist, und ihre Schärfe in der wirklichen Ausübung immer wegfällt. Bey dieser wird sein Heischsatz zur Hypothese, dass die Linien, die man mit dem Lineal oder sonsten zieht, statt der geometrischen Linien gebraucht werden können oder dürfen.

§ 49. In den folgenden Büchern setzt Euclid die Ausziehung der Quadrat und Cubicwurzeln unter die Postulata und lässt die Auflösung dieser Aufgabe für die wirkliche Ausübung ebenfalls weg, die noch lange nicht so leicht ist, oder so leicht in Sinn [31] kommen kann, als die Ziehung einer geraden Linie, weil Lineale, gespannte Fäden u. s. w. fast immer vor Augen liegen. Wollte man sagen, die Ausziehung der Wurzeln gehöre in die Arithmetic, so geht dieses heutiges Tages an, seitdem wir das Zahlengebäude haben, aber bey dem Euclid geht die Geometrie grossentheils der Arithmetic vor, und so kann er aus seinem Heischsatze weder einen Lehnsatz machen, noch ihn als bekandt voraussetzen. Ich zweifle nicht, dass Euclid nicht auch eine Methode gehabt habe, die Wurzeln auszuziehen, so weit er wollte. Allein er musste nothwendig auch wissen, dass man damit nie zu Ende kömmt, und daher auch die Wurzel nie vollkommen erhält. Die völlige Schärfe, die er suchte, bleibt daher im Reiche der Möglichkeit zurücke, und dieses macht, dass er die Ausziehung der Wurzeln unter die Postulata setzt. Man muss zugeben, dass die Wurzeln und ihre Erfindung an sich betrachtet möglich seye, wie man es auch in Ansehung der geometrischen Linie zugiebt. Ich kann noch anmerken, dass er die letzteren Heischsätze nemlich die von den Wurzeln nicht in Form von einer Aufgabe vorträgt, sondern sagt: Man fordere oder man muss fordern, dass diese Ausziehung zugegeben werde u. s. w. Es scheint demnach, als wenn er sie voraussetzte, und gar wohl einsähe, dass die Ausübung hier eben die Schärfe habe, die die Theorie hat, welches bey wirklicher Ziehung einer Linie nicht angeht.

§ 50. Es sind demnach Postulata Forderungen, oder, wie man sie jetzt nennt, Heischsätze eigentlich Aufgaben, deren Auflösung zugegeben werden muss, sobald man die Worte versteht. Aufgaben aber sind eine Art von Fragen, worinn etwas zu finden oder zu thun vorgelegt wird. Die Auflösung zeigt an, wie man es machen solle, und der Beweis zeigt, dass es auf diese Art wirklich zustande komme. Diese Erklärungen zeigen die Sache genauer, deutlicher und vollständiger an, als wenn man sie nur practische Sätze und Grundsätze nennt. Ich glaube, dass man gut thut, wenn man, was im eigentlichsten Verstande ein Satz

heisst, von Fragen, Regeln, Befehlen Vorschriften u. s. w. unterscheidet. Wenn man fragt, was eine Sache seye, mache, habe u. s. w., so erhält die Antwort die Form eines Satzes. Frägt man, was zu thun seye, so ist die Antwort eine Regel, Vorschrift, Befehl u. s. w. Dieses macht den Unterschied zwischen [32] theoretischen und practischen Aufgaben aus. So z. E. wenn man aufgiebt, die Verhältnis der Seite eines Quadrats zu seiner Diagonal zu finden, so gibt die Auflösung, sie seye wie 1 zu der Quadratwurzel von 2. Und so ist die Aufgabe ein für Allemale aufgelöst. Diese Aufgabe ist schlechterdings theoretisch, weil die Auflösung keine Regeln enthält, sondern nur aus Schlüssen besteht. Giebt man hingegen an die Quadratwurzel von jeder fürgegebenen Zahl zu finden, so besteht die Auflösung aus Regeln und es wird ein Beweis beygefügt. Sie ist demnach practisch, weil sie anzeigt, was zu thun seye, um in jedem Falle die gesuchte Wurzel zu finden. Ich merke dieses deswegen an, weil man sonst alle Aufgaben practische Sätze heisst. Eigentlich sind es nicht Sätze, sondern Fragen und nicht alle sind practisch sondern fast ebensoviele bloss theoretisch. Wolf hat bereits schon angemerkt, dass man jede Aufgabe in einen Lehrsatz verwandeln könne, wenn man die Auflösung zum Subiecte, die Frage aber zum Prädicat macht. Ich füge demnach hinzu, dass also die Aufgabe vor dieser Verwandlung weder ein Lehrsatz noch anderer Satz, sondern nichts anderes als eine Aufgabe, das ist eine Frage mit ihrer Auflösung und Beweis seye. Wird sie aber nach Wolfens Vorschrift in einen Satz verwandelt, so wird dieser allerdings und mit aller Richtigkeit ein practischer Satz heissen können. Und auf diese Art ist hinwiederum ein practischer Satz ein solcher, dessen Prädicat zur Frage, das Subject aber zur Auflösung einer Aufgabe kann gemacht werden und auf gleiche Art wird ein Heischsatz seyn, der sich in ein Postulatum oder Forderung verwandeln lässt. Es ist immer rathsam, die mathematische Lehrart und ihre Theorie nicht verwirrt zu machen, sondern ihre einfache und gut eingerichtete Form beyzubehalten, und vorher sich genauer umzusehen, was sie sagen will, ehe man Erklärungen davon zu machen unternimmt.

§ 51. Es ware nothwendig diese Untersuchung etwas umständlicher vorzunehmen und dadurch die Ähnlichkeit zwischen Heischbegriffen, Heischsätzen und Grundsätzen genauer zu bestimmen, welches sich nunmehr wird thun lassen. Zu diesem Ende wollen wir aus dem letztern Absatz [33] die Folge ziehen, dass in der Mathematischen Lehrart drey Hauptstücke vorkommen, nemlich Begriffe, Sätze, Fragen, welche von einander so

verschieden sind, dass sie als drey besondere Classen oder als drei Gattungen von der einfachen Form unserer Erkenntnis angesetzt werden können. Alles, was zu jeder gehört muss möglich, wahr und richtig seyn, und in dieser Absicht theilt sich jede dieser Arten in zwo niedrigere Arten ein. Die Fragen fordern entweder eine Auflösung, und da heissen sie Aufgaben, oder man giebt ihre Auflösung an und für sich als möglich und thunlich zu, weil man sie begreift und weiss, so bald man die Worte versteht, und da heissen sie Postulata, Forderungen. Denn ich glaube das Wort Heischsatz seye hier unschicklich. Wiederum die Sätze müssen entweder bewiesen werden, und da sind es Lehrsätze, oder ihre Wahrheit und Richtigkeit wird zugegeben, sobald man die Worte versteht, und da sind es Grundsätze. Ebenso wird sich zwischen Lehrbegriffen und Grundbegriffen der Unterschied finden, den wir bereits oben (§ 36) gegeben haben.

§ 52. Diese Abtheilungen sind nur für die Theorie. Da aber die Mathematische Methode Theorie und Ausübung zusammennimmt, so werden für die letztere noch Bestimmungen hinzukommen müssen. Demnach ist eine practische Aufgabe, deren Auflösung Regeln enthält; eine theoretische, deren Auflösung aus Sätzen besteht. Eine Theoretische Forderung, deren Vollführung an sich möglich ist; eine practische, deren Vollführung uns besonders und ohne weitere Anleitung möglich ist; ein Practischer Satz, welcher zeigt, was man thun könne; ein theoretischer, welcher zeigt, was an sich möglich oder wahr ist. Der Beweis macht den Unterschied aus, ob es ein Grundsatz oder Lehrsatz, Heischsatz oder practischer Lehrsatz seye. Begriffe sind practisch im engeren Verstande, wenn sie Begriffe von unserer Handlung und Kräften sind, überhaupt aber, wenn sie die Möglichkeit und Entstehungsart der Dinge vorstellen. Theoretische Begriffe gehen auf jede übrige Eigenschaften und Verhältnisse.

[34] § 53. Hieraus wird sich nun leicht folgern lassen, dass Heischbegriffe solche Begriffe von unsern Handlungen, Kräften und überhaupt von jeden Möglichkeiten etwas zu thun seyen, deren Richtigkeit und Möglichkeit zugegeben wird, sobald man sie sich vorstellt. Sie sind demnach von den Grundbegriffen nur darinn verschieden, dass sie auf das practische gehen. Die Begriffe von den einfachsten Operationen des Verstandes gehören hierher.

§ 54. Willkührliche Begriffe sind den willkührlichen Sätzen oder Hypothesen zu vergleichen. Wir haben sie schon oben (§ 26) bey einem andern Anlasse kenntlich gemacht, und von den Lehrbegriffen unterschieden, als wir anmerkten, dass Wolf

uns zwey Mittel angegeben, dergleichen zu erfinden, und zugleich auch errinnret habe, dass sie nachgehends bewiesen werden müssen. Sie haben demnach hier keiner ferneren Erklärung nöthig. Wir wollen also nur noch die erbettelte Begriffe, ideae precariae betrachten, wohin man alle elende Hirngeburten rechnen kann, die ihr Urheber für gute Waar ausgiebt, und sie an Mann zu bringen glaubt. Eigentlich ist diese Benennung bisher den ersten Gründen gegeben worden, worauf etwann jemand sein System gebaut hat, und so auch denen Sätzen, die man mitten in dem Beweise annimmt, ohne dass sie selbst noch bewiesen wären. Der sie gebraucht, glaubt sie selbsten, ohne zu wissen, ob sie wahr oder irrig sind, und bürdet sie unwissend den letzteren auf, und hoffet darauf hin ihren Beyfall. Wer aber sieht, dass dabey noch Beweis und Prüfung der Richtigkeit fehlt, will sie so unbedingt nicht annehmen, und bedauert oder verlacht die eitle Hoffnung und Einbildung ihres Erfinders. Da das irrige und unrichtige darinn so wohl in den Begriffen als in ihrer Verbindung liegen kann, so ist für sich klar, dass es auch erbettelte Begriffe gebe. Und auf eben die Art lassen sich aus Ähnlichkeit der erschlichenen Sätze, welche man glaubt aus der Erfahrung zu haben, wobey aber der Fehler des Erschleichens, vitium subreptionis [35] unterläuft, erschlichene Begriffe gedenken. Diese glaubt man aus der Erfahrung zu haben, die erbettelten aber aus einer leeren Einbildung.

§ 55. Nach diesen Betrachtungen, wodurch wir die Begriffe in eben so brauchbare Classen getheilt haben, als es bisher bey der Mathematischen Methode die Sätze waren, können wir nun einige Blicke in die Wissenschaften und besonders in die Weltweysheit thun. Sind darinn die Grundbegriffe kenntlich gemacht, und von den Lehrbegriffen unterschieden? Sind die Lehrbegriffe selbsten auf Grundbegriffe gebaut, und ist ihre Entstehensart auseinander gesetzt? Wie unterscheiden sich darinn beyde von willkührlichen und blossen Erfahrungsbegriffen? Bleiben nicht noch bei den letzteren manche erschlichene Begriffe zurücke? Und findet man nicht etwann statt wahrer Lehrbegriffe nur solche die erbettelt sind? Lohnt es sich der Mühe, unsere Erkenntnis auf diesem Probiersteine zu prüfen, oder sind die gemachten Unterschiede der Begriffe nur unerhebliche Kleinigkeiten, die zur Aufklärung der Wissenschaften und zur Gewissheit unserer Erkenntnis eben nicht viel beytragen? Ich glaube, wer die Vortreflichkeit und Wichtigkeit der Mathematischen Lehrart einsieht und fühlt, wird wünschen, dass sie auch bey den Begriffen vollkommen brauchbar gemacht werden möchte.

Die Eintheilung, die wir davon nach Ähnlichkeit der Sätze gemacht haben, bestimmt den inneren Werth eines jeden Begriffes in Absicht auf die Richtigkeit, Gewissheit und Erheblichkeit, den Werth den er jedesmal hat, und zugleich auch den, welchen er noch zu erlangen fähig ist, und was noch mangelt, dass er dahin gebracht werden könne. Wie sieht nun die Weltweysheit aus, wenn sie auf diese Probe gesetzt wird?

[36] § 56. Ich werde hier nicht wiederholen, was ich oben schon (§ 44) zum Behufe der Verbesserung dieser Wissenschaft angemerkt habe, sondern verschiedene allgemeinere Anmerkungen machen, welche das, so dabey eigentlich zu suchen ist, etwas genauer bestimmen. Einmal kommen in der Weltweysheit alle oben bestimmten Arten von Begriffen vor, und zwar unstreitig und zwar sowohl gute und richtige als unrichtige. Es würde also in dieser Absicht nur daran ligen, sie auseinander zu lesen, wozu ehemals Leibniz den Anfang gemacht hatte. Sodann müssen wir allerdings zugeben, dass die meisten von unsern Begriffen Erfahrungsbegriffe sind, und dass sich eine gute Anzahl von erschlichenen und mangelhaften mit untermengen. Vielen davon fehlt auch die Allgemeinheit, besonders, wo wir nicht alle einzele Dinge selbst beschauen können, die unter den Begriff gehören. Hiebey ist klar, dass die erschlichenen Begriffe geprüft, und falls sie irrig sind geändert oder verworfen werden müssten. Dieses kann geschehen, entweder wenn man den Begriff genauer zergliedert, oder wenn man die Erfahrung besser zu Rathe zieht.

§ 57. Ferner wird es gut seyn, so weit es sich thun lässt, die richtigere und besonders die zusammengesetztere Erfahrungsbegriffe zu Lehrbegriffen zu machen, weil sie dadurch ungleich klarer, deutlicher, und ausführlicher werden, und weil man dadurch den Grundbegriffen näher kömmt, oder sie wirklich findet. Dieses letztere wird bloss durch die Zergliederung erreicht, durch welche der Begriff in seine einfachere zerfällt wird, welche entwed Grundbegriffe oder Erfahrungsbegriffe seyn werden. Solle aber daraus ein Lehrbegriff entstehen so gehört mehr dazu. Man muss [37] nicht nur diese einfachere Begriffe wieder mit einander verbinden, wie sie waren, sondern auch die Möglichkeit dieser Verbindung beweisen, und dieser Beweis muss a priori seyn. Er zeigt aber entweder die Entstehensart der Sache selbst, und folglich mit dieser zugleich auch die von dem Begriffe, oder aber er beweist, dass der Weg, durch den wir zu dem Begriffe gelangt sind, richtig seye. Diese Methode dient nicht nur für schon bekandte Begriffe, sondern nach eben derselben können

wir zu ganz neuen gelangen. Auf diese Art gelange ich in der Photometrie zu dem Begriffe und zugleicher Zeit zu einer Haupteigenschaft des Winkels, unter welchem das Licht aus der Fläche eines leuchtenden Körpers ausfleusst, und eben so in den Orbitis cometarum zu dem Begriffe des Falles und der Massleiter der Geschwindigkeit des Falles eines Cometen in die Sonne, welche so dann zu Ausmessung des Laufes jeder Cometen dient. Es geschieht selten, dass wenn wir der Entstehensart eines Begriffes nachforschen, um sie auseinander zu setzen, nicht noch andere und brauchbare Merkmale desselben zugleich mit entdecken sollten. Die beyden angeführten Beyspiele mögen zum Beweise dienen.

§ 58. Indem ich sage, dass die meisten unserer Begriffe Erfahrungsbegriffe sind, so muss ich zugleich auch den Unterschied anmerken, ob wir sie aus eigener oder anderer Leute Erfahrung haben, und dieser Unterschied ist in vielen Absichten wichtig. Ein Begriff von einer Sache, die wir selbst nie gesehen haben, hat fast immer etwas sehr unvollständiges, und öfters kennt man die Sache kaum, wenn man sie das erste mal sieht, so sehr man auch glaubte, einen ordentlichen Begriff davon zu haben. Man kann demnach auf Erfahrungsbegriffe von dieser Art nicht viel bauen. Indessen gibt es Fälle, wo es noch ziemlich angeht; Wenn nemlich die Sache einfach, oder auf eine leicht begreifliche Art aus Theilen zusammengesetzt ist, so dass wir von den Theilen und der Art der Zusammen [38] setzung bereits schon Erfahrungsbegriffe haben. Auf diese Art kann man sich z. E. von nicht gesehenen Maschinen aus einer ordentlichen Beschreibung, wenigstens das Hauptwerk vorstellen. Sieht man von solchen Sachen die Möglichkeit ein, so kann man ohne sie gesehenzu haben, den Begriff zu einem Lehrbegriffe machen, und dieser wird eben so gute Dienste, wie der Erfahrungsbegriff thun. In so ferne gilt es, wer richtig und mehr denkt, darf minder sehen, und die Figur der Erde, die Newton in seinem Zimmer zum Lehrbegriffe machte, war ihm statt der Mühe verschiedene Grade der Erde auszumessen, um sie aus ungleich weitläufigeren Erfahrungen zu bestimmen.

§ 59. So dann haben die Erfahrungsbegriffe, die wir von andern haben, und die wir nicht selbst in Lehrbegriffe verwandeln können, das zum Nachteil, dass wir sie nicht wohl anderst als hypothetische Begriffe ansehen können. Sie beruhen auf zwey Bedingnissen. Einmal, dass die Erfahrung anderer richtig seye, und da kömmt es auf den Grad der Glaubwürdigkeit und das Ansehen an. Sodann dass wir sie recht begriffen haben, und daher den Begriff wenigstens in Absicht auf das wesentliche

darinn, weder weiter noch enger fassen, als es die Erfahrung giebt, oder als ihn derjenige fasst, von welchem wir ihn haben. Der Begriff bleibt demnach hypothetisch, und es ist rathsam, selbst zu sehen, oder ihn zum Lehrbegriff zu machen, wenn es der Mühe lohnt. Man sehe auch § 14.

§ 60. Ferner müssen wir anmerken, dass viele Begriffe bey uns und bey andern vermittelst des Gesetzes der Einbildungskraft entstehen, und auch einen Schein der Richtigkeit haben können. Diese und überhaupt alle, deren Ursprung wir nicht genug wissen, werden theils unter die willkührlichen, theils auch, wenn [39] wir sie andern aufdringen wollen, unter die erbettelten gerechnet werden können, bis sie entweder zu Lehrbegriffen gemacht, oder verworfen werden.

§ 61. Wiederum hängt die Art, wie wir zu unsern Begriffen gelangen, fast ganz von den Anlässen ab, bey welchen wir die Wörter hören, wodurch sie benennt werden. Dieses ist die reichste Quelle von den so sehr verschiedenen Begriffen, die die Menschen mit einerley Worten verbinden, und es lässt sich vollends keine Regel hierüber geben. So viel ist gewiss, dass wenn wir einem Begriffe, der kein unmittelbarer Erfahrungsbegriff ist, niemal wiedersprechen hören, derselbe fast unvermeydlich als gut und gangbar angenommen wird. Wie allgemein war ehmals der Begriff vom Einfluss der Gestirne angenommen, der nun anfängt nach und nach zu verschwinden. Wie viele Wiedersprüche fand hingegen die Lehre von der Ründung der Erde, die nun so zu sagen auch bey Kindern zum Sprüchwort geworden. Eben so kann eine Zeit kommen, da man sich wundern wird, dass man die Himmelskörper so lange Zeit unbewohnt geglaubt hat. In der That ist es sehr zu wünschen, dass unsere wichtigere Begriffe ein für allemal auf Grundbegriffe gebaut, zu ächten Lehrbegriffen werden.

§ 62. Die Hauptfrage hiebey ist demnach diese: Wieferne solle man die gemeine Bedeutung eines Wortes beybehalten, und sich in Erklärungen darnach richten? Oder wie ferne kann man, wenn sie einmal eine richtige Bedeutung haben, das Wort so an den Begriff binden, dass sie immer beyde beysammen bleiben, wie es bisher z. E. in der Messkunst gewesen? Hiebey muss fürnehmlich untersucht werden, welches die Begriffe sind, die sich so ändern können? Denn dass es nicht alle seyen, ist sogar aus dem gemeinen Leben offenbahr, weil fast alles, was wir vor Augen sehen, [40] seinen Namen behält, und man nimmt den Begriff, dass sich die Sprache ändere, von daher. Die Änderung der Sprache richtet sich nach den einzeln Dingen, indiuiduis, und

aus diesen wird die Grösse ihrer Änderung beurtheilt, weil die natürlichen Arten und Gattungen immer einerley bleiben. Die Änderung der Begriffe und Meynungen geht demnach fürnehmlich auf die sogenandten abstracta, welche in der Weltweysheit betrachtet werden. Bey diesen kömmt die Frage vor, ob sie richtig abstrahirt werden, und ob man ihren Umfang nicht nur genau bestimmen, sondern auch machen könne, dass er unverändert bleibe. Ein Wort, das anfangs eine natürliche und einfache Bedeutung hatte, wird nach und nach metaphorisch, und es kann geschehen, dass die metaphorische Bedeutung zuletzt die Oberhand behält, und daher auch immer allgemeiner wird. So ist es den Begriffen Welt, Gesetz und andern dergleichen allgemeinen Begriffen gegangen.

§ 63. Dadurch erhält ein Wort, ohne dass man es selbst weiss, nach und nach eine Vieldeutigkeit, und die besonderen Arten, so man darunter begreift, ohne sie zu unterscheiden, machen, dass man zuletzt ganz verschiedene und wirklich wiedersprechende Merkmale in demselben findet; so ist es mit dem Begriffe Licht gegangen. Man hat den Satz, dass es nach den Quadraten des Abstandes abnimmt, und welcher für eine seiner Bedeutungen bewiesen ware, überhaupt allen Bedeutungen zugerechnet, bloss weil der Unterschied nicht bemerkt ware, dass der Satz eigentlich nur die Erleuchtung oder die Klarheit der erleuchteten Körper betrafe. So ist auch in der Vernunftlehre das Wort Erklärung vieldeutig worden, weil man nach und nach die Begriffe, zergliedern, bestimmen, erklären, den Umfang eines Begriffes anzeigen, ihn durch sein Verhältnis mit bekanndten Begriffen kennbar machen u. s. w. damit vermengt hat. Diese Begriffe sind aber verschieden, und wenn man [41] sie unter dem Wort Erklärung vermengt, so wird dieses Wort zu einem höhern Begriff einer Gattung, von welcher sich allerdings nicht alles sagen lässt, was man von den Arten, so sie begreift, sagen kann.

§ 64. Wir können daher anmerken, dass wenn man von einem gleichen Worte, und dem Anschein nach von einer gleichen Sache verschiedene Erklärungen machen sieht, man dabey untersuchen müsste, ob nur die Erklärung verschieden seye und die Sache dennoch bleibe, oder ob der Unterschied nicht in der Sache selbst liege. Man kann eine Sache von verschiedenen Seiten betrachten, und sie von jeder kenntlich machen, die Sache wird immer bleiben. **So kann man von einem Circul verschiedene gleich richtige Erklärungen geben, die sich gewiss auf keine andere Figur als auf den Circul schicken, und dieses gehet desto leichter und richtiger an, weil der Circul keine niedrigere Arten unter sich begreift, und weil man wohl weiss, dass die verschiedene Grösse und der Ort keine wesentliche Bestimmungen sind.**

§ 65. Ist hingegen ein Begriff sehr allgemein, begreift er viele Arten unter sich, die man nicht mit einem male übersehen kann, so kann man ihn weder anderst erlangen noch erklären, als wenn man die Arten übersieht, die man davon weiss. Je mehrere man genauer kennt, desto näher kömmt man auch zu der Versicherung, dass der daraus abgezogene Begriff der ganzen Gattung richtig seye und nicht zu viel in sich begreife. Will aber das Unglück, dass man nur solche Arten kennt, die noch viel ähnliches haben, welches doch nicht zum Begriffe der Gattung gehört, so ist auch nichts leichteres, als dass zu viel in die Erklärung komme. Eben dieses geht noch so, wenn man zu der Erklärung Wörter gebraucht, die selbst noch vieldeutig sind. Und dieses ist eine reiche Quelle des unbestimmten in der Weltweysheit und andern Wissenschaften. Von wenigen auf alle zu schliessen ist etwas sehr missliches. Es kömmt aber bey unseren Erklärungen fast immer vor.

[42] § 66. Unsere meisten Erklärungen werden a posteriori gemacht, und sind daher gewisser maasen hypothetisch. Man setzt dabey voraus, das Wort habe eine einfache Bedeutung, und drücke einen richtigen Begriff aus. Die Begriffe die einer Erklärung fähig sind, sind Lehrbegriffe. Man sollte demnach ihre Entstehensart darthun, ehe man sie als richtig annimmt. Setzt man hingegen es seyen Erfahrungsbegriffe, die allerdings statt der Lehrbegriffe gelten können, so ist die Frage, ob wir selbsten, oder ob nur andere sie aus der Erfahrung haben. Hierüber aber lassen sich die bereits oben gethane Errinnerungen machen (§ 58. Seqq.). Bei unseren eigenen Erfahrungsbegriffen aber fehlt der Beweis der Allgemeinheit, und dieser muss daher genommen werden. Entweder wir müssen alle Gattungen durchgehen, und zeigen, dass die Induction vollständig seye. So weiss man alle Arten und Fälle der Sphaerischen Triangel. Was man also von jeden einzeln beweist, wird auf eine erwiesene Art für allgemein angegeben. Geht dieses aber nicht wohl an, so muss man die Entstehensart des Begriffes erweisen, und zeigen dass sie richtig seye. Hiezu haben wir oben (§ 57.) die Mittel angezeigt.

§ 67. So lange aber die Allgemeinheit eines Begriffes nur auf einer noch nicht vollständigen Induction beruht, thut man besser, die Erklärung in einen Satz zu verwandeln, dessen Praedicat der fürgegebene Begriff, das Subiect aber das ist, was wir hätten statt der Erklärung des Begriffes annehmen wollen. Von der Wahrheit dieses Satzes kann man sich leichter versichern, als von der Vollständigkeit der Induction. Kann man so dann diesen Satz umkehren, und den Beweis dazu finden, so

wird er als eine Erklärung angehen z. E. wenn wir von Individuis, die in das Thierreich gehören, sagen, dass sie Thiere sind, so gehen wir richtiger, [43] als wenn wir die Grenzen des Thierreiches bezeichnen wollen, wie es die Erklärung erforderte, weil das Thierreich sich allem ansehen nach mit dem Pflanzenreiche vermengt.

§ 68. Bey den bisher betrachteten Methoden geht man Analythisch, weil man die Wörter und Begriffe annimmt wie sie sind. Wir müssen aber noch einen logischen Circul bemerken, der dabei unterschleicht, und der sich klarer entdeckt, wenn man die Induction bey der Erklärung a posteriori vollständig machen will. Die Regel dabey fordert, dass man alle Arten und Fälle, wo der Begriff vorkommt, aufsuche, und nichts zurücke lasse. Was wird nun hier als ein Kennzeichen zum Grunde gelegt? Ist es der Begriff, so wird dabey offenbar vorausgesetzt, dass er schon an sich vollständig, zureichend und richtig seye. Man kann sich also die Mühe sparen, seine Allgemeinheit erst noch aufzusuchen. Sind es die Arten selbsten, so müssen sie sich doch immer mit dem vorhabenden Begriffe vergleichen lassen, wenn man sehen will, ob sich beydes zusammenschicke? Ein Beyspiel mag diese Schwürigkeit erläutern. Ein Kräuterkenner bemüht sich etwann, den Umfang des Begriffes Pflanze zu bestimmen, oder eine genaue richtige und vollständige Erklärung davon zu geben. Er hat schon eine gute Sammlung von Arten, die jedermann Pflanzen heisst, und wo man das Wort und die Sprache verläugnen müsste, wenn man daran zweifeln wollte. Er rückt in seiner Nachforschung an die Grenzen seines Reiches. Auf der einen Seite findet er, die er sich nicht getraut anderst als Thierpflanzen zu nennen. Auf der andern Seite aber Auswüchse im Grunde des Wassers, die halb Pflanzen sind und halb der Erde und ihrem besonderen Reiche zuzugehören scheinen. Sein Begriff, was Pflanzen sind wird, anstatt rund bestimmt zu werden, unbestimmt und wankend, und er zweifelt, ob irgend ein Absatz seyn werde. Er sieht, dass das Kennzeichen, welches er sich vorstellte, von veränderlicher Grösse ist, dass es an den Grenzen seines Reichs ins unendlich kleine fällt, und dass er es nur da gebrauchen kann, wo es eine kennbare Grösse hat.

[44] § 69. Wie dieses Beyspiel deutlich ist, so hat es noch dieses voraus, dass der Kräuterkenner doch wenigstens seine Anstände vor Augen hat. Bey Begriffen, die man nur abstract gedenken kann, muss es noch ungleich misslicher aussehen. Wie erwünscht ist es hiebey, dass man doch noch eine gute Anzahl von Begriffen hat, welche unverrückt bleiben, und wobey auch

das Wort, welches sie ausdrückt seine Bedeutung immer behält. Man kann als ein Beyspiel die Wörter nothwendig, möglich, seye und andere dergleichen hierher rechnen. Wenn etwann die Frage ist, ob eine Sache A nothwendig seye, so ligt der Nachdruck entwed in dem Wort, so die Sache A ausdrückt oder in dem Wort nothwendig oder in dem Worte seye. Allein die Untersuchung wird niemals darauf fallen, ob nothwendig und seye richtige Begriffe sind, sondern sie fällt immer auf den Begriff, so man von der Sache hat. Denn die Begriffe nothwendig, seye gehören mit unter diejenigen, die man zugeben muss, so bald man sie sich vorstellt, oder die Wörter versteht. Man setze einen allgemeinen Zweifler. Die Begriffe, deren er sich bedient, um alle Begriffe in Zweifel zu ziehen, werden grossentheils unter diese gehören, die jedermann annimmt. Macht er Schlüsse, um uns zu wiederlegen, so giebt er die Gründe, worauf die Richtigkeit der Schlüsse sich gründet, und mit diesen alle Begriffe, die dazu erfordert werden, gleichsam stillschweigend und von selbsten zu; und der Satz: dass kein Satz allgemein wahr ist, wiederlegt sich dadurch, weil er auch ein Satz ist. Es ist demnach nur nötig andere Begriffe mit diesen zusammenzuhängen, und Lehrbegriffe daraus zu machen. Man kann unter die unveränderlichen Begriffe und Wörter, wenn wir die Nahmen aus der Sprachlehre entlehnen, die Praepositionen, die sämmtlich Verhältnisbegriffe sind, und einen guten Theil von Aduerbiis rechnen. Hier ist der Ort nicht sie alle zu durchgehen.

[45] § 70. Wenn man durch eine erweisbare Verbindung richtiger Begriffe auf neue Lehrbegriffe kömmt, die einen besonderen Nahmen verdienen, so muss man ihnen einen Neuen geben, den man nach den Regeln der Sprachlehre aus andern zusammensetzen kann, oder man muss nachsuchen, ob nicht schon ein Wort von unbestimmter Bedeutung vorhanden ist, welches dazu dient. Von dem ersten sind die Nahmen der Meteorologischen Instrumente Beyspiele, und man findet auch wohl, denen man den Nahmen ihrer Erfinder oder anderer Personen gegeben hat, dergleichen die Orrery und der Nonius sind. In dem letzten Fall, wo man nemlich ein altes Wort herfürsucht, kann leicht eine Zweydeutigkeit entstehen. So bleibt auch in der Wolfischen Weltweysheit, besonders in der lateinischen noch zu untersuchen, welche Wörter er den Begriffen, oder welche Begriffe er den Worten zu gefallen beybehalten hat. Der Unterschied ist wichtig. Denn die ersten können richtig erwiesene Lehrbegriffe die letztern aber willkührlich seyn, oder so lange dafür angesehen werden, bis sie als Lehrbegriffe erwiesen sind.

In der Moral und überhaupt in der practischen Weltweysheit hat er mehr Lehrbegriffe, und er scheint selbst ihren Vorzug vor den übrigen empfunden zu haben, weil er in der Vernunftlehre anmerkt, dass er in der Moral oft den Begriff herausbringe, ehe er seinen Namen aufsuche. Ist aber ein solcher Begriff einmal richtig herausgebracht, aber mit unschicklichem Namen benennt, so wird höchstens nur der Name geändert werden, der Begriff aber wird immer bleiben. Und dieses hat man wohl zu merken, so oft man glaubt, dass eine Erklärung dem Worte nicht entspreche. Denn zeigt die Erklärung einen richtigen Begriff an, so kann und solle dieser an sich und ohne Rücksicht auf den Namen beybehalten werden. Man wird doppelt reicher [46] wenn der Name noch einen andern richtigen Begriff anzeigt. So habe ich oben angemerkt, dass Euclids Forderung und die Aufgaben unschicklich Heischsätze und practische Lehrsätze genennt werden, und dass man eine andere Art von Sätzen mit diesen Namen belegen könne, die sich viel besser dazu schicken. Durch untaugliche Benennung wird die Sprache veränderlich und unbestimmt, und dieses ist allerdings so viel möglich zu verhüten. Übrigens ist noch zu bemerken, dass Wolf kein ander Mittel gebrauchte, Lehrbegriffe herauszubringen, als die Entstehensart der Sache, welche aber nicht das einige ist (§ 57).

§ 71. Auf eine ähnliche Art können Wörter und Begriffe verwirrt werden, wenn man aus einer Sprache in die andere nicht sorgfältig übersetzt, welches besonders zu bemerken ist, wo man Erklärungen zu machen gedenkt. Wir haben oben gesehen, wie unbekanndt öfters die Vieldeutigkeit eines Wortes seye (§ 63). Ungeacht die toden Sprachen sich nicht mehr ändern, so ist doch nicht zu zweifeln, dass die Lateiner und Griechen selbst ziemlich viel dergleichen Wörter in ihren Schriften zurücke gelassen, die schon zu ihren Zeiten vieldeutig waren. Man muss dieses aus denen Fällen beurtheilen, bey welchen sie gebraucht worden. Findet man aber solche vieldeutige Wörter, so ist es gut in der Übersetzung so viele gleichgültige dafür zu suchen, als sie Bedeutung haben. Ich will das Wort Hypothesis zum Beyspiele nehmen, wie es in der Rechenkunst und Algeber und in der Astronomie vorkömmt. Es hat nothwendig zwo verschiedene Erklärungen nöthig. Eine Hypothese ist dieses Beyspieles zufolge, eine Lehre oder auch ein Satz, der auf Bedingnissen beruht, die man entweder ohne Beweis gar nicht einräumt, und zwar weil man ihn mit Recht fordern kann, oder die man deswegen zulässt, weil sie an der Hauptsache nichts [47] ändern, und ohne der Wahrheit zum Nachtheil angenommen werden

können, an sich aber gewisse Vorzüge und Bequemlichkeiten haben. Von der ersten Art sind die Physischen von der andern aber die Arithmetischen und Algebraischen Hypothesen, z. E., da man das Zusammenzählen und Abziehen der Grössen durch + und — ausdrückt. Der Unterschied zwischen den beyden Arten ist, dass man die Algebraischen immer beybehalten kann, hingegen ungereimmt handeln würde, wenn man die Physischen nicht der Wahrheit gern aufopferte. Ob nun Hypothesis durch willkührlicher Satz genugsam ausgedrückt wird lasse ich dahingestellt. Es scheint aber, dass nur die Algebraische und die diesen ähnlich sind, so können genennt werden, weil diese in der That vollkommen von unserer Willkühr abhängen. Von den Physischen kann man dies nicht sagen. Das Willkührliche geht eigentlich auf den Willen, der Verstand hingegen hat etwas viel nothwendigeres. Er giebt Beyfall, oder versagt ihn, oder schiebt ihn schlechthin auf.

§ 72. Zu diesen zwoen Erklärungen der Hypothese können wir noch die dritte beyfügen, wovon der Begriff in den Hypothetischen oder bedingten Lehrsätzen vorkömmt. Hier ist die Hypothese die Bedingnis selbsten, worauf die Aussage des Satzes beruht. Sie zeigt ausdrücklich an, was man voraussetzt, wenn die Aussage wahr seyn solle. Ist die Voraussetzung entweder an sich zulässig, oder bereits erwiesen, so lässt sich ein solcher Satz in einen categorischen verwandeln. Wiedrigenfalls muss man ihn Hypothetisch oder bedingt vortragen. Ich zweifle nicht, dass sich diese Gestallt für viele Sätze unserer dermaligen Weltweysheit besser schickte. So z. E. in der lateinischen Cosmologie des Hrn. Wolfen wird auch ein strengerer Zweifler die meisten Sätze zugeben, die er hypothetisch vorgetragen, und vielleicht könnte man wünschen, er möchte ihre Verwandlung in categorische ausführlicher entwickelt und erwiesen haben.

[48] § 73. Wir haben diese Betrachtungen über die Hypothese als ein Beyspiel von der Vieldeutigkeit der Wörter von alten Sprachen angeführt, aber auch desto umständlicher entwickelt, weil es zugleich zu unsern folgenden Anmerkungen dienen solle. Alle unsere Wörter sind schlechthin hypothetisch. Wir können demnach nur die Untersuchung vornehmen, wie sie es sind. Einmal haben sie mit den Algebraischen Zeichen dieses gemein, dass sie ebenfalls willkührlich angenommene Zeichen von unsern Begriffen sind, und dass es ungereimt wäre, ohne Noth eine Änderung darin vorzunehmen. Man lässt aus einem ähnlichen Grunde die fabelhaften Namen der Sternbilder gelten, weil sie zur Unterscheidung der Sterne zureichende Dienste thun, und weil man sich hier der Wahrheit

ohne Nachtheil mit Namen, die zu allen Zeiten üblich waren, begnügen, und die Schriften jeder Astronomen leichter verstehen kann. Aus einem entgegengesetzten Grunde kommen die Namen und Wörter der Sterndeuter in völligen Abgang, und in den künftigen Zeiten könnten viele davon eben so unverständlich werden, als uns die Hyeroglyphen der Aegyptier sind.

§ 74. Dieses betrift was die Wörter vollkommen willkührliches haben, wobey der Verstand es gleichsam dem Willen überlässt. Hingegen liegt noch eine Bedingung von ganz anderer Art dabey zum Grunde, und betrift die Bedeutung der Wörter. Diese solle richtig seyn, und hier fällt das Willkührliche ganz weg, weil sich diese Bedingung schlechthin nothwendig macht, und ohne Ausnahme auf alle Wörter geht. Hier kommen wir dem längst gesuchten Merkmale der Wahrheit am nächsten. Wir wollen demnach die Schwürigkeit in ihrer ganzen Stärke vortragen. Man habe ein Wort, und gebe mir seine Bedeutung an. Ich frage, ob sie richtig seye. Man gibt mir den Beweis. Dieser besteht aus mehreren Worten; Und meine erste Frage, die nur von einem ware, dehnt sich nun [49] auf mehrere aus. Solle ich von jeden die Bedeutung und den Beweis ihrer Richtigkeit fordern, so sehe ich neue Wörter zum Vorschein kommen. Ihre Anzahl häuft sich, und erwächst bis zum ganzen Umfange der Sprache. Wo hört nun das Hypothetische hier auf, und wo fängt hingegen das Categorische an?

§ 75. So scheinbar diese Schwürigkeit ist, so wenig kann sie so weit getrieben werden, weil sie sich selbst umstösst. Denn wenn ich sie als vollkommen gültig ansehen und behaupten will, so fängt mein Gegner an, mich um den Beweis der Richtigkeit der Wörter zu fragen, mit welchen ich sie ausdrücke und behaupte. So gleich muss ich ihm alle die Begriffe und Wörter einräumen, worauf ich meinen Einwurf am festesten gegründet zu seye glaubte, und wollte ich mich auch hier noch weigern, so muss ich immer wieder die zugeben, worauf sich mein Verweigern gründet und mich zu dem Schlusse bequemen: Es gibt Begriffe und Wörter die man nothwendig zugeben muss. Wie erwünscht wäre hiebey das Ciceronianische: In geometria si dederis, omnia danda sunt!

§ 76. Wir sehen aber hieraus nur so viel, dass diese Schwürigkeit überhaupt betrachtet nicht angeht, allein worinn der Fehler besteht wird durch diese Wiederlegung nicht angezeigt. Dieser ligt darinn, dass man voraussetzte, die Richtigkeit eines jeden Wortes müsse nothwendig durch andere Wörter bewiesen werden, und dass folglich auch schon das erste, wobey man an-

fängt, von dieser Art seye. Das erstere würde nothwendig auf einen logischen Circul führen, oder die Sprache unendlich machen, und so wäre kein End zu erwarten, weil der Beweis immer fortgehen würde. Das andere ist ebenfalls nicht nothwendig, und die Begriffe worauf man das letzte Verweigern gründet, zeigen, dass wenn bey diesen der Anfang gemacht würde, die Forderung eines Beweises wegbleiben könnte. So ist das Cartesianische Cogito, ergo sum. Es bedarf keiner andern Wörter. Denn wer es [50] in Zweifel ziehen oder umstossen wollte, kömmt immer wieder darauf. Wolf hatte seine deutsche Metaphysic damit angefangen, und es scheint er wäre Willens gewesen die Entstehensart der übrigen metaphysischen Begriffe darauf zu gründen. Es scheint aber auch, dass es mehr Zeit und Geduld erfordert hätte, um es ganz durchzusetzen, welches mir eben gar nicht unmöglich deucht. Man sehe auch § 70, 43, 69, 16, 44.

§ 77. Man sieht aus diesen Betrachtungen, dass Cartesius wenigstens den Anfang des Weges erblickt hat, den man nehmen muss, um in der Weltweysheit eine geometrische Nothwendigkeit einzuführen, dass man nemlich keine Wahl mehr behalte, weder zu ändern, noch zu zweifeln, noch zu läugnen. Diese Nothwendigkeit muss schon in den Begriffen liegen, wenn die Sätze anderst als hypothetisch, nemlich nach aller Schärfe categorisch aussehen und seyn sollen. Dann nur wird der Verstand vollkommen beruhiget, weil er seine Forderung erfüllt sieht, die er macht, ehe er Beyfall geben kann. Die Metaphysischen und Logischen Wahrheiten sind eben so unveränderlich als die geometrischen, und müssen auf gleiche Art a priori können hergeleitet werden. Die physischen hingegen sind a posteriori, weil man dabey die Welt nehmen muss, wie sie ist, und weil man den göttlichen Verstand tiefer, als es uns möglich ist, durchforschen müsste, um sie a priori zu finden.

§ 78. Wir können noch anmerken, dass wenn die Metaphysic zu diesem Grade der Nothwendigkeit gebracht werden wird, sie für alle die, so sie studieren, eben so einleuchtend wird, wie die Messkunst. Was dieses sagen will, muss deutlicher erklärt werden. Man setze jemand, der von Figuren ganz unbestimmte und unrichtige Begriffe habe. Er misst sie etwann dem Augenmäss nach, oder hat etwann gelernt die Grösse eines Viereckes aus seinem Umkreyse zu schätzen, [51] oder er macht den vierten Theil des Umkreises eines Triangels zur Seite eines Vierecks, welches er für gleich gross hält, oder er vermehrt das Mittel zwischen zwo gegenüberstehenden Seiten eines schiefen Viereckes mit dem Mittel zwischen den beyden andern Seiten, um seinen

Inhalt zu finden, wie dergleichen Aufgaben auch schon in Büchern vorkommen. Man räth ihm an, die Geometrie zu lernen, wie sie im Euclid, Wolf und andern dergleichen Schriften ist. Er thut es, und legt seine bisherigen irrigen Begriffe und Regeln, so scheinbar sie ihm vorgekommen waren, ab, und ist versichert, dass er sie nicht mehr gebrauchen oder auf irgend andere von gleichem Schrote verfallen werde. Kein Einwurf, kein Scheingrund wird ihn mehr davon ableiten. Dieses auf eine richtig erwiesene Metaphysic angewandt, wird uns folgende Schlüsse klar machen. Wer sie studiert, wird seine bisherige Meynung derselben mit Vergnügen aufopfern, und sie der Vergessenheit übergeben, und keine Einwürfe werden bey ihme das geringste nicht verfangen. Er kann ruhig jeden ihre Meynung lassen, und bleibt ungestört bey seinen Beweisen. Er sieht ein, wie viele Begriffe er bei dieser Metaphysic ausbessern, wie viele Meynungen er ändern musste, und verwundert sich im geringsten nicht, wenn andere, die sie nicht gelernt haben, noch Verwirrung in ihren Begriffen und Unbestimmtheit in ihren Worten haben. Sie müssten die Wege gehen, die er gegangen, um sie zu bessern. Auch die Änderung der Sprache, die im gemeinen Leben immer fortgeht, wird nicht nur nichts beytragen, die Sprache einer solchen Metaphysik zu ändern, sondern da diese immer zum Probiersteine dienen kann, so wird sie vielmehr helfen, die Veränderung zu hindern und geringer zu machen. Da diese Wissenschaft keine andere voraussetzt, so ist es auch ein Haupterfordernis, dass sie so vorgetragen werde, dass sie auch ein Unstudirter verstehen kann, wenn er sie von anfang an durchliset. Und man kann auch daraus sehen, von welcher [52] Beschaffenheit die ersten Grundbegriffe darinn seyn müssen.

§ 79. Eine Metaphysic, wie sie hier vorgestellt worden, wird allem Ansehen nach eine ganz andere Ordnung bekommen, als die so wir dermalen haben, worinn noch ziemlich viel von der alten Schulordnung bleibt, welche Ramus auch in der Messkunst hatte einführen wollen. Was mich dieses vermuthen macht, besteht darinn. Ich hatte den Euclid erst lange nach dem Wolfe gelesen, und daher nicht so fast mit seinen Sätzen bekanndt zu machen, als um den Ruhm, den ihm Wolfe selbst in seiner Vernunftlehre wegen der strengen Ordnung und Verbindung der Sätze giebt, genauer zu erwegen. Ich wusste schon ungefehr, was Schulmethode und Mathematische Methode war, und mit allem dem setzte mich schon die erste Proposition Euclids in Verwunderung. Ich dachte etwann, er werde bey den ersten Lehrsätzen von Vergleichung der Winkel anfangen

Allein er nimmt Winkel, Seite und Figur auf einmal, und statt eines Lehrsatzes fängt er mit einer Aufgabe an. Wie, dachte ich, muss nicht die Theorie vorgehen, ehe man zur Ausübung schreitet? Allein Euclid hatte wohl noch weiter gedacht. Man konnte ihm die Möglichkeit seiner Figuren läugnen. Und wenn er zum Beweise schon einige vor Augen malen wollte, so konnte man ihm die Allgemeinheit in Zweifel ziehen. [53] Wenn er nur auf eine so empirische Art hätte beweisen wollen, dass zu einem Triangel drey Linien als Seiten erfordert werden, so wäre nichts leichter gewesen, als ihm drey Linien vorzulegen, deren die eine grösser gewesen wäre, als die beyden andern zu sammen. Er möchte nur versuchen, aus diesen einen Triangel zu machen. Die Sache hätte bald fehlgeschlagen. Hieraus sahe ich nun, warum er bei der Möglichkeit eines gleichseitigen Triangels anfängt. Er gebraucht nur eine Linie dazu, und da diese nur in Absicht auf die Länge verschieden sein kann, so legt er die Möglichkeit des gleichseitigen Triangels denen, die sie in Zweifel ziehen würden, dergestallt vor Augen, dass sie sich selbst wiederlegen können, in dem er ihnen zeigt, wie sie einen solchen Triangel von jeder Grösse machen können. Diese Aufgabe, die ich als eine Anleitung zur practischen Geometrie ansahe, diente also, die ganze Theorie ausser allen Zweifel zu setzen, und zu verhüten, dass keine bloss eingebildete Figur, sondern lauter mögliche darinn betrachtet wurden. Die Erfahrungsbegriffe waren Eucliden zu misslich, als dass er sich damit begnügt hätte. Ware aber die Möglichkeit eines gleichseitigen Triangels einmal allgemein erwiesen, so gabe es ihm keine Mühe, die von jeden andern Figuren zu zeigen, weil er dadurch in Stand gesetzt ware, jede Linie dahin zu setzen, wo sie zur Zeichnung einer Figur erfordert würde. Der Hauptkunstgriff hiebey liegt darinn, dass die Möglichkeit des gleichseitigen Triangels sich so zu reden von selbsten erweißt. Man kann den, so etwas unmöglich glaubt, nicht besser wiederlegen, als wenn man ihm zeigt, wie er es selbst ins Werk setzen könne. Sollte dieses Mittel nicht auch bei dem Beweise der Begriffe angehen, die man für Grundbegriffe annehmen kann? Wenigstens scheint die Vernunftlehre auf diese Art ihre Gewissheit zu haben. Man sehe § 43.

§ 80. Will man in der Metaphysic so strenge gehen, und so muss man gehen, wenn sie unveränderlich bleiben solle, so muss man bei dem anfangen, was auch ein Egoiste einräumen muss, und mit demselben bis in die natürliche Gottesgelahrtheit fortschreiten. Ein [54] solcher Gegner ist ungefehr, was dem Euclid die Sophisten waren, die ihm nach der Dialectic nichts

schenken wollten. Er räumt keine andere Erfahrungsbegriffe ein, als die er in seiner Seele bemerkt. Man wird also gedenken: So bleibt das Hauptstück, von den einfachen und zusammengesetzten Dingen, weit zurück. Allerdings. Denn ein Egoist weiss von nichts als von einfachen und zusammengesetzten Gedanken, und daher kann man nur den abstracten Begriff vom einfachen und zusammengesetzten mit ihm durchgehen. Die Begriffe von Veränderung und Veränderlichkeit, den Begriff zureichender Grund u. s. w. räumt er ein, weil er Veränderung in seinen Gedanken findet, die Begriffe unmöglich, möglich, nothwendig, seye, nicht seye u. s. w. zugiebt, und sich das Recht anmasst, von jedem Vorgeben einen zureichenden Grund zu fordern. Und so weiter. Er muss erst zum Idealisten werden, und bis dahin bleibt noch unentschieden, was einfache und zusammengesetzte Dinge sind u. s. w. Diese Ordnung sieht allerdings etwas Neu aus. Ich glaube aber, sie ist ungefehr das, was mir die Euclidische ware (§ 78).

Diese Ordnung ist noch auf eine andere Art von der bisherigen verschieden. Ich werde es durch Beyspiele und Anmerkungen erläutern, welche ihre Vorzüge klärer machen. Ich nehme die Begriffe einfach und zusammengesetzt, und setze, dass man sie nicht von den äussern Dingen abstrahiren müsse, um sie in der Methaphysic gleich anfangs anzubringen. So würde sie ein Egoiste nicht zugeben. Da man aber nicht für die lange Weile, sondern strenge erweisen muss, so habe ich angegeben, diese Begriffe aus dem Sensu interno herzuleiten, weil sie allerdings auch bey den Gedanken vorkommen, indem es einfachere und zusammengesetztere Gedanken giebt. Man kann hiebey fragen, ob die Bestimmung oder Erklärung dieser Begriffe nicht zu enge werden, weil sie auf diese Art nicht von allen einzele Dingen, die einfach oder zusammengesetzt sind, sondern nur von den Gedanken abstrahirt werden? Hierüber ist verschiedenes anzumerken. Einmal wäre es offenbar [55] ein Fehler wider die Vernunftlehre, wenn man einen Begriff von grösserem Umfange annähme, als man ihn an dem Orte, wo man ihn vorträgt, erweisen kann. Er würde eben so weit hypothetisch, als der Beweis noch unvollständig wäre, und man könnte ihn nicht anderst gelten lassen, bis der Beweis vollständig kann gemacht werden. Dieses ist aber immer misslich, weil man gar zu leicht das Hypothetische mit dem erwiesenen vermengt. Man thut demnach besser, den Begriff gleich anfangs nicht weiter auszudehnen, als er bewiesen ist. Sodann ligt eben hierinn das, was ich oben die Entstehensart eines Begriffs genennt habe. Der Egoiste sieht ihn gleichsam in seiner eigenen Seele entstehen, und müsste sich selbst

wiedersprechen, wenn er ihn nicht zugeben wollte. Dieses hat mit Euclids Beweise von der Möglichkeit eines gleichseitigen Triangels viel ähnliches, und ist von gleicher Stärke. Hat man aber anfangs einen Begriff mit nicht mehreren Merkmalen, und nicht ausgedehnter angenommen, als es der Beweis zuliesse, so sind sodann zwoy Wege, das übrige nachzuholen. Einmal kann der Begriff, mit andern verglichen, mehr entwickelt werden, und da kommen seine Merkmale und Verhältnisse zum Vorschein. Sodann kann man bei der Betrachtung anderer Begriffe und Dinge zeigen, dass der Begriff daselbst auch vorkomme, und daher weiter ausgedehnt werden könne. Da ferner die Metaphysischen Begriffe die abgezogensten, so hat es dabey keine Schwürigkeit. Man kann sie aus jeden einzelen Beyspielen abstrahiren, und die Hauptfrage ist vielmehr die, ob man genug abstrahirt, oder nichts mit nimmt, das nicht allgemein ist. Wie man aber auch immer abstrahirt, so muss man nachher nothwendig dabey bleiben. Ist der Begriff an sich richtig und erwiesen, so bleibt er immer ein wahrer Begriff, und die Frage kömmt höchstens nur darauf an, ob man ihn so oder anders nennen solle? Hier aber kommen wir wieder auf den § 78 und besonders auf die Bedingnis zurücke: Die Metaphysik müsse so vorgetragen werden, [56] dass sie, anstatt sich nach der allmählichen Änderung der Sprache zu richten und damit selbst veränderlich zu werden, ganz im Gegentheil dieser Änderung der Sprache zum Riegel dienen könne. Nunmehr kann ich zeigen, dass diese Vollkommenheit durch die vorgeschlagene Ordnung erhalten werde, und dass uns die Vernunftlehre bereits Beyspiele davon gebe.

§ 81. Aus diesen Beyspielen nehme ich vorzüglich die Lehre von den Schlussreden, denen man die Geometrische Schärfe im Beweise nicht absprechen kann, und die in allen Sprachen, Ländern und Zeiten unverändert bleibt. Wer, ohne sie gelernt zu haben, Schlüsse nach seinem eigenen Bedünken macht, und für zulässig hält, der findet sich hier zurecht, und wird von jedem Fehler darinn so überzeugt, dass er wünscht, jedesmal nach einer so genau erwiesenen Richtigkeit schliessen zu können. Er gleicht dem, der ohne Geometrie Felder misst, und seine Irrung erst in dieser Wissenschaft ausbessert. (§ 78) Woher dann diese Richtigkeit in der Vernunftlehre, und woher diese Unveränderlichkeit? Allerdings kömmt sie weder von der Sprache, noch von den Begriffen, die wir von äusseren Dingen haben. Beyde wären dazu viel zu veränderlich. Wir müssen sie in uns selbst, und in der Einrichtung unserer Gedanken finden, die uns ein ewiges Gesetz der Wahrheit selbst ist. Wir können unseren Empfindungen

und Gedanken nicht widersprechen, und jeden Gedanken, den wir wiederlegen, verbannen wir. Wir finden tausend Sachen in unsern Gedanken und in ihren Gesetzen, die wir auch in äussern Dingen finden. Allein der Unterschied ist merklich. Von den letztern können wir zweifeln, wie weit sie sich erstreken, und der Egoiste läugnet sie ganz weg. Die erstern muss er einräumen, weil er sich selbst und seinem eigenen Bewusstseyn nicht widersprechen kann. Es ist demnach nicht gleichgültig, wo wir unsere metaphysischen Begriffe hernehmen.

Und so viel wir ihrer aus uns selbst und wie aus ihrem [57] unmittelbaren Orte herleiten können, so viele werden auch eine nothwendige Überzeugung mit sich bringen, und es wäre ungereimt, sie auf Dinge zu gründen, von welchen wir weder das Wesen noch den Umfang genug kennen. Wir würden ohne Noth in den Fehler verfallen, den Euclid so geschickt vermieden hat, dass er lieber eine scheinbare Unordnung in seinem Vortrage zuließe, als dass er die Möglichkeit und Allgemeinheit seiner geometrischen Begriffe hätte unbewiesen lassen wollen (§ 79). So erhielte er das: Si dederis, omnia danda sunt. Und so muss es in der Metaphysic erhalten werden.

§ 82. Wie hiebey zu verfahren, davon habe ich bereits (§ 79) einen Schattenriss gegeben. Es ist demnach noch zu zeigen, dass auf diese Art Worte und Begriffe unverändert bleiben können. Zu diesem Ende darf man nur untersuchen, welche Dinge ihren Namen unverändert behalten. Hiezu ist nicht nöthig, Beyspiele aus der Messkunst zu holen. Wir finden sie im gemeinen Leben. Alles was uns vor Augen liegt gehört hieher. Hausgeräthe, Werkzeuge, die Indiuidua und Arten von Thieren, Pflanzen u. s. w. behalten ihren Namen, und wenn er sich je ändert, so ist diese Änderung der Maasstab von der Änderung der Sprache selbsten. Begriff und Sach bleibt immer. Hingegen ist es ganz anderst, wo sich die Begriffe ändern, und die Wörter bleiben, und wiederum ist es anderst, wo Begriff und Wort in Abgang kömmt. Dieses letztere ist der Astrologie begegnet, und zwar mit Recht, so lange sie nicht auf sicherere Gründe gebracht werden kann. Das erstere hat hingegen die Weltweysheit erlitten. Alle drey Fälle grenzen irgend an einander, und es geht hiebey, wie dem Kräuterkenner (§ 68) der sein Unterscheidungszeichen von veränderlicher Grösse findet, und an den Grenzen seiner Kenntnis unentschlossen bleibt, weil es sich im unendlich kleinen verleuft. Er wird aber deswegen weder Tulpen in das Thierreich, noch Pferde in das Pflanzenreich setzen, weil das Unterscheidungszeichen da von augenscheinlicher Grösse ist. An den

Grenzen allein lässt er die Entscheidung unbestimmt, und macht es, wie die Astronomen, welche, wenn sich die berechnete Bahn eines Cometen nicht offenbar [58] zu viel krümmet, als dass sie eine Hyperbel seyn könnte, dieselbe nicht sogleich unter die Ellipsen rechnen, sondern die Sache unentschieden lassen, ob sie inner oder ausser die Parabel fällt, welche die eigentliche und wahre Grenzlinie zwischen Ellipsen und Hyperbeln ist.

§ 83. Wir können diese Betrachtung auf unsere Frage anwenden. Wir haben Sachen, Begriffe, Wörter, die sich auf alle Arten und durch unzählige Stufen ändern können, ungeacht alle drey immer genaue beysamen und von gleichem Umfange seyen sollten. Es giebt solche, die es sind. So wird durch Sonne, so lange die Sprache bleibt und so lange wir die Sonne sehen können, immer eine Sache und ein Begriff vorgestellt werden. Hingegen ist es mit dem Worte Einfluss der Sonne ganz anders. Der Astrologische ist ziemlich verschwunden, und der Physische wird mehr entwickelt.

§ 84. Frägt man nun, in welchen Fällen Sache, Begriff und Wort am beständigsten beysammen bleiben; so finden sich folgende Bedingungen. 1°. Die Sache muss immer in der Welt seyn, und sich von jeden andern leicht unterscheiden lassen. 2°. Sie muss an sich leicht kenntlich seyn. 3°. Es muss kein Anlass kommen, ihren Nahmen zu ändern. Das erste geht auf die Sache, das andere auf den Begriff, und das dritte auf das Wort. Sind die beyden ersten Stücke da, so hat das dritte nichts zu sagen, und giebt nur den Liebhabern der Älterthümmer die Beschäftigung, zu machen, dass die alten Wörter nicht ganz unbekandt werden. Die beyden ersten Stücke finden wir in unsern Gedanken und ihrer Einrichtung. Wir sind die unmittelbarsten Zeugen von ihrem Daseyn, und müssten halb schlafen, wenn wir einen Gedanken nicht von einem andern unterscheiden könnten, so bald wir uns beyde klar vorstellen. Demnach: Alle Begriffe, die wir auf eine solche Art daherleiten, dass wir sie jeden Augenblick wieder auf die Probe setzen können, werden von der Art seyn, dass auch nicht das geringste dawieder einzuwenden bleiben wird. So sind die logischen Grundbegriffe, und so sollen es auch die methaphysischen seyn.

[59] § 85. Ich will damit nicht sagen, dass es nicht noch andere Begriffe von dieser Art gebe. Man hat deren in der Physik und Astronomie und so gar in dem gemeinen Leben eine gute Menge. So z. E. der Begriff von der Elasticitaet der Luft, von dem Fall eines Körpers, von der Flüssigkeit des Wassers, und tausend andere gehören allerdings hieher. Man kann sie jedes-

mal wieder durch die Erfahrung prüfen, und sie sich vor Augen legen. Hingegen weiss man nicht allemal, wie weit sie sich erstrecken, und ein Einwohner des heissen Erdstriches kann sich sehr leicht einbilden, dass das Wasser nothwendig flüssig sein müsse, wenn er von seiner Verwandlung in Eis nichts sieht oder hört. Wie lange blieb man im Zweifel, ob das Quecksilber auch gefrieren könne, und kann man nicht noch jetzt anstehen, ob die Luft frierbar seye! Ich zweifle nicht daran, aber was ich auch immer für einen Beweis gebe, wird man die Erfahrung fordern. Es ist demnach bei diesen Begriffen schwerer, ihren Umfang zu bestimmen, und da die Metaphysic für alle, auch die grössten Zweifler, seyn solle, so ist es immer rathsamer und nothwendiger, ihre Grundbegriffe aus unseren innern Empfindungen herzunehmen, als die wir bei jedem Zweifel gleich wider bei der Hand haben (§ 84). Der erste Gegner, den man bei Errichtung des metaphysischen Lehrgebäudes antrift, ist der Egoiste, und mit diesem muss man die utrimque concessa ausmachen, ehe man zu solchen kömmt, die ohne uns den Beweis zu fordern, von selbst mehr einräumen. Hiedurch aber verfallen wir auf den Schluss, den wir zu Ende des vorhergehenden Absatzes gemacht haben, und er wird also zur Grundregel dienen, wenn man eine genau erwiesene Metaphysic schreiben will. Da ferner die Begriffe, die nach dieser Regel zum Grunde gelegt werden, von der Art sind, dass sie immer wieder können auf die Probe gesetzt, und auch an sich von einander leicht unterschieden werden, so hat die Änderung der Sprache keinen Einfluss dabey, und die Namen, die sie haben, bleiben zugleich mit den Begriffen und mit der Sprache, wie die geometrischen und logischen (§ 84, 43).

[60] § 86. Wir haben hiebey die äusserste Schärfe betrachtet, wenn man das metaphysische Lehrgebäude a priori aufführen will. So suchte es Wolf durchzusetzen. Das erste Hauptstück seiner deutschen Metaphysic ist eine nette Probe davon, und es geht damit noch gut, biß er auf den Begriff des zureichenden Grundes kommt, der so vielen Streit erregt hat. Nachgehends ist er nicht mehr so sorgfältig, Begriffe aus Begriffen herzuleiten, sondern er nimmt sie wie er sie findet, und begnügt sich, die bisher üblichen und verständlichsten Wörter zu erklären. Dadurch aber verfällt er auf Erfahrungsbegriffe. Sein Lehrgebäud geht nun a posteriori. Aristoteles hatte das seinige gleich von Anfange so genommen. Da hingegen Wolf die Begriffe synthetisch herleitet, so weit er konnte, und nachgehends Erfahrung gebrauchte. Es ist auch nicht zu läugnen, dass es

schwer seye, die Sache a priori ganz durchzusetzen, und wenn es nach der Ordnung gehen sollte, die wir oben (§ 80) ungefehr entworfen haben, so glaube ich, dass Wolf ungleich mehr Aufsehen mit seiner Metaphysic würde erregt haben, weil sie gar zu neu gewesen wäre.

§ 87. Indessen zweifle ich nicht daran, dass die Metaphysic nicht auch a posteriori sollte können ganz und ordentlich aufgeführt werden, ungeacht es auch hier Zeit und Gedult brauchen wird. Die Methode hiebey kömmt auf einen Vorrath von Mitteln an, aus dem Schein auf das wahre, aus dem Schatten auf das Licht und schattenwerfenden Körper, und aus dem Theile auf das ganze zu schliessen. Von diesen Mitteln finden sich schon viele in der Astronomie und Naturlehre. Der Astronome nimmt den Lauf der Sterne, wie er zu seyn scheint. In so ferne es ein Schein ist, kann man ihn sicher als Schein annehmen. Daraus aber schliesst er auf das Wahre. Aus dem Schatten der Erde bestimmt er ihre Figur, und aus einigen Beobachtungen auf die von jeden künftigen Zeiten. Schlüsse von dieser Art [61] gehen zwar nicht überhaupt an, und setzen Bedingungen voraus. Allein der Astronome sucht die Fälle auf, wo solche Bedingungen sind, und es gelingt ihm. Er sucht die Unterscheidungsstücke eines jeden Ganzen, die es auch in jedem seiner Theile besonders kenntlich machen, und so kann er aus drey Beobachtungen eines Cometen auf seinen ganzen Lauf schliessen. Ich führe diese Methode hier nur in so weit an, als es nöthig ist, ihre Möglichkeit in Beyspielen zu zeigen. Sie ist unstreitig noch allgemeiner, und es solle Mittel geben, einem Idealisten, der alles ausser sich für Schein hält, aus diesem angenommenen Schein das Wahre zu zeigen. Dieses hiesse, die Metaphysic a posteriori so strenge erweisen, als es nach den vorhergehenden Betrachtungen a priori angehen kann. Die Vernunftlehre und Messkunst werden dabey vorausgesetzt, da sie von jeder anderen Erkenntnis gleichsam unabhängig sind. Und wenn man nach Wolfens Art verfahren will, so kann das, was man a priori gefunden, auf das, so man aus der Erfahrung annimmt, eben so angewandt werden, wie der Astronome die Mechanischen Grundgesetze auf die Bewegung jeder Weltkörper anwendet. So finden sich in der Wolfischen Weltweysheit viele Sätze und einzele Theile sehr ordentlich entwickelt.

§ 88. Wenn wir nun das bisher Gesagte zusammenfassen, so können wir zu dem Merkmale der Wahrheit, so wir anfangs betrachtet haben, zurücke gehen, und auf eine bestimmtere Art davon reden. Ich errinnere mich nicht, dass man den Begriff dieses Merkmals noch deutlich entwickelt habe, und vielleicht

ist er viel zu verworren, um ihn zu entwickeln. Nach dem Cartesius wäre es das einleuchtende, euidentia, in den Gedanken, und so zu reden fast mehr als die Wahrheit selbst, weil noch lange nicht alle Wahrheiten einleuchtend sind. Nach Wolfen bestühnde es in der Vernunftlehre. Wir nehmen demnach hier den Begriff: Merkmal der Wahrheit, anfangs nur als einen hypothetischen Begriff an, in dem wir die Bedingung zum Grunde legen, dass er in der That etwas vorstelle. Unter dieser Bedingung aber lässt sich so schliessen. Wenn das Merkmal der Wahrheit etwas wirkliches ist, so ist es entweder mittelbar, oder unmittelbar. Ist es unmittelbar, so ist es widerum entweder in unserer Seele (Criterium subiectiuum), oder in den Sätzen und Vorstellungen (Criterium obiectiuum), oder in dem Verhältnis zwischen beyden, z. E. in dem Eindrucke den die Wahrheit macht. Diese dreyerlei Begriffe werden nun kenntlicher. Denn 1°. in dem Eindrucke, den die Wahrheit macht, wollte es Cartesius suchen, weil er setzte, es bestehe in dem Einleuchtenden der Gedanken. Dieses ist zwar etwas, aber noch nicht alles. Denn was uns als wahr vorkommen soll, muss uns einleuchten, aber nicht umgekehrt, (§ 5) folglich ist es unzureichend. Ferner 2°. Sollte dieses Merkmal in den Sätzen liegen, so dass man es ihnen gleich ansehen könne ob sie wahr seyen, wie man z. E. an dem Rauch die Gegenwart des Feuers, oder an dem Schatten die Gegenwart des Lichtes erkennt, so wäre ein solches Merkmal allerdings erwünscht. Es gibt auch Begriffe, die es an sich haben, die uns ihre Richtigkeit und Wahrheit unmittelbar aufdringen. Allein ob ein solches unmittelbares Merkmal auch bey solchen Sätzen seye, deren Wahrheit uns bisher nur durch einen sehr weitläuftigen und tiefsinnigen Beweis zum Beyfall bringt, dieses ist noch nicht erwiesen, und auch schwerlich zu hoffen, dass es sich finden lasse. Was ich oben (§ 15) diesem ähnliches angeführt, bestimmt nur das Recht, so wir haben, Beyfall zu geben oder ihn zu verweigern, nicht aber die Wahrheit selbsten. Sollte endlich 3°. dieses unmittelbare Merkmal in unserer Seele seyn, so werden wir es entweder in der Empfindung der Harmonie der Gedanken, oder in den Gesetzen suchen, nach welchen sich unsere Gedanken richten. Die Harmonie kann durch Übung erlangt und sehr weit getrieben werden (§ 12, 13, 14, 15), und ist gut so weit sie [63] geht, sie reicht aber nicht bis ins Unendliche, und hat daher immer Schranken und mehr oder minder Lücken. Ausser dem dient sie auch nur unmittelbar dem, der sie erlangt hat. Hingegen sind zwar die Gesetze, nach welchen sich unsere Gedanken richten, allerdings Gesetze der

Wahrheit, und lassen sich bey eigentlich so genandten Grundbegriffen als ein Merkmal gebrauchen, weil sie ihre Richtigkeit und Wahrheit unmittelbar aufdringen. Der Grund des Wiederspruches gehört unter diesen Gesetze oben an. Allein die Erfahrung zeigt uns, dass wir es hierinn noch nicht unmittelbar auf alle Sätze und Wahrheiten ausdehnen können, und es steht dahin, ob es je angehen werde.

§ 89. Aus dieser Zergliederung des hypothetisch angenommenen unmittelbaren Merkmals lässt sich nun sehen, was wir daraus behalten können 1°. Das Subiectiue ist als eine sehr nützliche Übung anzurathen, weil es gut und nützlich ist, so weit es reicht (§ 13, 14). 2°. Das Obiectiue geht, wenigstens dermalen, nur auf Grundbegriffe, wohin man die in § 80 angeführte als Beyspiele rechnen kann. 3°. Das relatiue ist kein Merkmal, sondern nur eine Eigenschaft, und ein Satz, den man nicht umkehren kann.

§ 90. Wir können daher nur das Objectiue behalten, soweit es reicht, und da ist klar, dass wir zu dem ersten Glied der Abtheilung zurücke gehen, und sehen müssen, wie das mittelbare Merkmal aussieht. Dieses fordert nicht, dass man jedem Satze seine Wahrheit sogleich ansehen müsse, denn sonst könnte es nicht mittelbar heissen. Solle es demnach einen richtigen Begriff vorstellen, so muss es darauf beruhen, dass wir daran erkennen können, der Satz oder der Begriff A seye wahr, weil der Satz oder der Begriff B wahr ist. Hier aber haben wir allerdings die Mathematische Methode und überhaupt die Vernunftlehre, worinn Wolf sein Merkmal der Wahrheit suchte. Wir sehen aber auch, dass dieses mittelbare Merkmal gleichsam nur ein Wegweiser ist, der uns im Reiche der Wahrheit [64] richtig und in gemessener Ordnung forthilft. Da man aber irgend anfangen muss, so ist auch klar, dass das unmittelbare obiectiue Merkmal dabey nicht wegbleiben kann. Wir sehen auch, worinn das, was Wolf und Cartesius suchte, verschieden ist. Ferner sehen wir, dass das obiectiue Merkmal der Wahrheit, wenigstens bei Grundbegriffen in der That vorkömmt, und die Methode uns so durchhelfe, dass man nicht nur bedingnisweise sagen könne: Si dederis, omnia danda sunt, sondern categorisch: danda sunt quaedam, ergo omnia. Dieses wird immer genug seyn, das Verlangen nach einem allgemeinen unmittelbaren Merkmal der Wahrheit, welches uns vielleicht gar zu bequem wäre, inzwischen überflüssig zu machen. Denn ein solches Merkmal würde uns nur zum prüfen, nicht aber zum erfinden dienen, welches doch eben so nützlich und erheblich ist. Da wir also auf diese Art ausreichen, so sehen wir auch, dass wer etwann noch das obiectiue Merkmal ganz allgemein haben wollte, eigentlich dabey nichts als eine

grössere Kürze und Bequemlichkeit verlangt. Ich glaube nicht, dass es in allwegen gut wäre, wenn wir diese hätten. Ein solches Merkmal wäre ungefehr wie der Tisch, da die Speisen ganz zubereitet von selbst hinkommen. Es ist von gleichem Schrote, weil Wahrheiten, so zu reden, Speisen für den Verstand sind.

§ 91. Wir lassen demnach das allgemeine unmittelbare obiectiue Merkmal, wodurch jedem Satz seine Wahrheit sogleich und ohne Beweis kann angesehen werden, dahin gestellt, und kehren zu dem so wir wirklich haben, zurücke. Dieses giebt uns nicht auf einmal alle Sätze und Wahrheiten, aber es giebt uns die gewisse Möglichkeit, unsern Vorrath je länger je mehr zu vergrössern. Es ist aus den [65] bisherigen Betrachtungen unstreitig, dass wir dem Herrn Wolfen vieles dabey zu verdanken haben. Wir hätten ihm alles zu verdanken, wenn er sich die Mühe gegeben hätte, was man dabey eigentlich suchte und vernünftiger Weise suchen konnte, genauer zu entwickeln. So aber blieb er bei den Erklärungen und Begriffen stehen. Und dies, wie er es thut, vorausgesetzt, ist der Wegweiser, den er angiebt, richtig und zuverlässig. Allein damit haben wir nur noch das, Si dederis. Will man aber auf das categorische kommen, so muss man nothwendig bis auf die Grundbegriffe zurücke gehen, weil man die Lehrbegriffe ohne Beweis nicht zugeben, und an den Erfahrungsbegriffen die Allgemeinheit in Zweifel ziehen kann. Diese Zergliederung der Begriffe, die der von den Sätzen ganz ähnlich ist, hat er nicht in behörigem Lichte vorgetragen. Sie ist aber auch das einige, das man von ihme noch verlangen konnte, um sich völlig zu beruhigen. Cartesius blieb ungleich weiter zurücke. Er brachte zwar den Begriff: Merkmal der Wahrheit auf die Bahn. Da er ihn aber auch nicht einmal halb entwickeln konnte, und das, so er als ein Merkmal angabe, nur ein Satz ware, der sich nicht einmal umkehren lässt, so hat man ihm ausser dem blossen Anlass zu dieser Untersuchung weiter nichts zuzuschreiben.

§ 92. Lasst uns nun das bisher der Länge nach Auseinandergelesene, in kurze Sätze zusammenziehen, um sie auf einen Anblick vorzustellen, und sodann zu sehen, was weiter damit vorzunehmen ist. Es sind aber folgende:

1°. Grundbegriffe sind solche, deren Möglichkeit und Richtigkeit unmittelbar einleuchtet, so bald man sie sich vorstellt (§ 36).

2°. Es sind demnach solche, die man, wenn man sie läugnen wollte, im läugnen zugiebt. Denn da sie unmittelbar einleuchten sollen, so müssen sie sich nicht erst auf andere Begriffe, sondern unmittelbar auf die innere Empfindung (Sensus internus) gründen.

[66] 3°. Daher sind es im engsten Verstande solche, die auch ein Egoiste, ein Gegner, der zunächst an einen Narren grenzt, zugeben muss.

4°. Die Vernunftlehre und Messkunst geben dergleichen, und in der Metaphysic kommen solche auch vor (§ 80, 76, 75).

5°. Hypothetisch kann man jede Erfahrungsbegriffe, so weit die Erfahrung geht, als Grundbegriffe ansehen.

6°. Zum Unterschiede kann man sie Grundbegriffe a posteriori nennen.

7°. Da es möglich ist, aus dem Schein auf das wahre zu schliessen, und die Wirklichkeit daraus herzuleiten (§ 87), so kann auch das Hypothetische in den Erfahrungsbegriffen gehoben werden.

8°. Hiedurch aber werden sie zu ächten Lehrbegriffen.

9°. Der Beweis eines Lehrbegriffes, a priori, beruht auf der Entstehensart desselben aus Grundbegriffen (§ 57)

10°. Der Beweis a posteriori aber auf der Entstehensart der Sache.

11°. Grundbegriffe haben ein unmittelbares Merkmal der Wahrheit (No. 2)

12°. Lehrbegriffe ein mittelbares, weil sie beweisbar sind.

13°. Grundsätze haben ihre Richtigkeit von den Begriffen (§ 3), weil sie aus ihrer Zergliederung entstehen. Ihr Beweis gründet sich auf leere Sätze: z. E. Was in einem Begriffe enthalten ist, das ist darinn enthalten u. s. w.

14°. Lehrsätze haben ihre Richtigkeit von den Begriffen und Grundsätzen, weil sie bewiesen werden müssen. Ihr Beweis beruht auf dem Grunde des Wiederspruches und überhaupt auf der Lehre von den Schlüssen. Diese Lehre ist demnach ihr mittelbares Merkmal der Wahrheit. Sie setzt aber das unmittelbare (No. 4) voraus.

[67] § 93. Wir sehen aus dieser Zerlegung, dass uns noch die deutlichere Erklärung der Methode übrig bleibt, Lehrbegriffe zu beweisen, oder ihre Entstehensart zu zeigen. Zu diesem Ende werden wir das synthetische und analytische darinn nunmehr der Ordnung nach betrachten. Hier haben wir vier Verrichtungen des Verstandes, nemlich unterscheiden, vergleichen, zergliedern, verbinden oder zusammensetzen. Das Unterscheiden geht fürnehmlich auf die verschiedenen Arten, die unter einer Gattung enthalten sind. Denn da man hier die Gattung vor sich hat, so ist nur nöthig, den Unterschied der Arten zu bestimmen. So dann geht es auf die Vieldeutigkeit eines Wortes, wo man verschiedene Begriffe, die darunter vermengt waren, von einander unterscheidet, um die Verwirrung zu vermeyden. Ebenso kommt es bey jeden

andern verwirrten Begriffen vor. Man muss sie auseinander lesen, und behörig unterscheiden. Endlich geht es auch auf die Merkmale, die in einem Begriffe sind, welche man unterscheiden muss, um sie ordentlich und deutlich vorzustellen. Und dieses ist sodann einen Begriff zergliedern: Die Vergleichung der Begriffe und ihrer Merkmale dient, nicht nur um ihre Ähnlichkeit und Verschiedenheit zu finden, und daher die Arten unter ihre Gattungen zu ordnen, sondern auch um zu sehen, wieferne sie bey einander bestehen und zusammengesetzt werden können. Dadurch werden die Begriffe verbunden, und die Methode zeigt die Entstehensart eines Begriffes.

§ 94. Lehrbegriffe unterscheiden sich von Grundbegriffen dadurch, dass diese einfach sind, oder wenigstens, weil sie ihre Gewissheit und Richtigkeit für sich schon haben, als solche angenommen werden können. Jene aber ihre Gewissheit und Richtigkeit von den Grundbegriffen, und der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung und Verbindung entleihen. Sie sind demnach zusammengesetzt, und können daher auch hinwiederum in Grundbegriffe als in ihre Elemente aufgelöst und zergliedert werden.

[68] § 95. Hieraus leiten sich folgende Fälle und Methoden her:

1°. Die analytische. Bey dieser nimmt man den Lehrbegriff, wie er ist, oder wie man ihn hat, an. Man zergliedert ihn in seine Grundbegriffe, oder in solche Merkmale, von denen man best schon gewiss ist, dass sie im Reiche der Wahrheit vorkommen. Auf diese Art ist man von der Wirklichkeit seiner Elemente und Theile überzeugt. Was noch dazu kommen muss ist, dass man sich auch von der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung überzeugen muss. Geschieht dieses, so ist der Lehrbegriff analytisch erwiesen, den man bis dahin nur hypothetisch angenommen hatte.

2°. Auf diese Art kann man einen Lehrbegriff hypothetisch annehmen, von welchem man noch nicht genaue weiss, was eigentlich in seinen Umfang gehört. Man lässt das fremde, unnütze und wiedersprechende weg, und nimmt die Stücke, die zusammengenommen den Begriff vollständig machen. Die Untersuchung des Merkmals der Wahrheit (§ 88 seqq.) giebt hievon ein deutliches Beyspiel.

3°. Bindet man den ächten Umfang eines Begriffes an solchen Fällen, wo er vorkömmt, und an sich schon einen Begriff ausmacht, der eben mit andern nicht vermengt werden solle, so muss man ihn aus diesen Beyspielen rund und vollständig zu machen suchen. Man kann als ein Beyspiel die Euclidische Forderung hieher rechnen, die wir oben (§ 48) von den damit vermengten Heischsätzen, wie auch die Aufgaben von den practischen Lehrsätzen unterschieden haben.

4°. Nimmt man einen Lehrbegriff aus Ähnlichkeit mit andern an, so mag die Methode, wie wir aus Vergleichung der Sätze und Begriffe, diesen letztern eine der Mathematischen Lehrart ähnliche Gestalt gegeben haben, zum Beyspiel dienen. Diese Ähnlichkeit liessen wir so lange hypothetisch, bis wir zeigen konnten, dass die daher geleiteten Unterschiede der [69] Begriffe im Reiche der Wahrheit wirklich vorkommen, und brauchbar sind. Man kann nachsehen, wie wir hiebey Stückenweise weiter und endlich ganz zu Ende kommen. (§ 28 seqq. § 36 seqq.)

5°. Ist der fürgegebene Lehrbegriff ein richtiger Erfahrungsbegriff, so kömmt dabey nur die Zergliederung vor. So weit diese richtig angestellt wird, kömmt man immer auf Theile, die man als wahr ansehen kann, weil es ein Erfahrungsbegriff ist, und aus gleichem Grunde bleibt auch der Beweis von der Möglichkeit ihrer Verbindung weg. Denn was in der That ist, ist für sich schon möglich. Dieses heisst dann a posteriori gehen, und es ist klar, dass dieses Verfahren nicht dient, um den Begriff zu beweisen, sondern, um alles, was man darinn findet, zu andern Beweisen zu gebrauchen. Übrigens dient beydes einander zur Probe, wenn man diese Merkmale und die Möglichkeit ihrer Verbindung, a priori oder aus andern Gründen beweisen kann. Man sehe § 57.

6°. Findet man in einem Erfahrungs- oder auch in einem jeden Lehrbegriffe solche Merkmale, die zusammen genommen schon einen Begriff von erheblicher Allgemeinheit ausmachen, so ist es gut, diesen besonders zu nehmen. Auf diese Art brachte Leibniz seinen zureichenden Grund aus einem Beyspiele des Archimedes von dem Gleichgewichte heraus.

7°. Fürnehmlich geht dieses bei den Verhältnisbegriffen an. z. E. man abstrahirt eine allgemeine Methode aus einem einzele Fall. Da sie darinn vorkömmt, so ist sie möglich, und ihr Begriff ein Erfahrungsbegriff. Man macht ihn zum genauen Lehrbegriff, wenn man die Methode aus ihren ächten Gründen herleitet und ihren Umfang bestimmt, wo sie angebracht werden kann.

8°. Eben so sind Begriffe, die man aus der Entstehensart der Sache herleitet, Erfahrungsbegriffe. Man findet öfters nachher, dass man selbst hätte darauf fallen können. Zeigt man diesen Weg an, und er ist richtig, so wird ein Lehrbegriff daraus.

§ 96. Dieses ist, was ich für die Analytische Methode habe finden können, und es ist klar, dass diese Fälle häufig vorkommen, und daher sehr brauchbar sind. Lasst uns nun die Synthetische Methode betrachten, und sehen, wie sie sich auf Erklärungen, Kennzeichen und Schlüsse bringen lasse. Zu diesem Ende merken

wir an, dass wenn man nicht unmittelbar von Grundbegriffen anfangen will, der Gebrauch der Analytischen Methode dabey vorhergehe, weil man einen genugsamen Vorrath von richtigen Begriffen haben muss. Da ferner die Synthetische Methode bey den Begriffen, wie bei den Sätzen, nur ein Wegweiser ist (§ 90), so müssen wir hier anfangs nur die einfachen Schritte betrachten, da diese von jedem Orte, da man anfängt, immer weiter leiten. Ferner merken wir an, dass die Schlüsse hier durch lauter Möglichkeiten gehen, weil es nicht genug ist, Begriffe zusammen zu setzen, wie man sie findet, denn so käme man sehr oft auf runde Vierecke, hölzerne Eisen und dergleichen Ungereimmtheiten mehr: sondern man muss beweisen, dass sie sich verbinden lassen. Dieses fordert aber eine Möglichkeit, als eine unumgängliche Bedingung.

§ 97. Da sich also die Synthetische Methode Lehrbegriffe zu finden und zu beweisen, auf die Theorie der Möglichkeit gründet, so werden die Gründe dazu von dieser Theorie hergenommen werden müssen. Der verneinende Begriff der Möglichkeit, dass nemlich möglich seye, was keinen Wiederspruch enthält, ist hier nicht brauchbar genug. Und eben so reicht auch der nicht hin, wenn man möglich nennt, was sich gedenken lässt. Denn das Wort lassen schliesst schon die Möglichkeit in sich. Ich glaube, wenn die Metaphysic, wie es Wolf in dem ersten Hauptstücke der seinigen angefangen, nach einer strenge synthetischen Lehrart erwiesen werden solle, so wird man die Begriffe seyn, nicht seyn, Wiederspruch, unmöglich, Gegentheil, nothwendig, möglich in dieser Ordnung müssen aus einander entwickeln. Daher haben wir zwey positiue Grundsätze: 1°. Was ist, das kann seyn, oder das ist möglich. 2°. Was nothwendig ist, das ist nicht nur möglich, sondern es kann nicht [71] anderst als möglich seyn. Und diese beyden Sätze sind es, die wir zur Synthetischen Methode gebrauchen können.

§ 98. Ferner müssen wir anmerken, dass ein Lehrbegriff allzeit ein niedrigerer Begriff ist, als die Theile, aus welchen er besteht, den Theil ausgenommen, welcher ihn von allen andern unterscheidet. Denn dieser Theil macht ihn eben zu dem, was er ist, und ist gleichsam sein Unterscheidungszeichen nota, propria, specifica. Macht man daher den Lehrbegriff zum Subiect, und einen seiner Theile zum Praedicat, so hat man einen allgemein bejahenden Satz. Und dieser kann nur in dem Fall umgekehrt werden, wenn das Praedicat entweder gleichsam die Summe aller Theile oder wenigstens den Theil enthält, welcher das Unterscheidungsstück des Lehrbegriffs oder Subiects ist.

Dieser Theil mag nun allein oder mit andern in dem Praedicat enthalten sein, so lässt sich der Satz umkehren, wiedrigenfalls nicht. Hieraus aber entstehen zwey verschiedene Fälle:

1°. Ist das Unterscheidungsstück im Praedicat, so kann man schliessen: Wo der Begriff des Praedicats vorkommt, da muss auch der ganze Begriff des Subjects seyn.

2°. Ist aber das Unterscheidungsstück nicht im Praedicat, da kann zwar das Subiect seyn, aber es ist nicht nothwendig da, sondern bloss möglich. Es kann seyn.

§ 99. Dieser letztere Fall, welcher schlechterdings nur eine Möglichkeit giebt, ist wiederum gedoppelt. Denn das mögliche darinn geht entweder auf den Verstand, oder aber auf den Willen und Kräfte. Möglich in Absicht auf den Verstand heisst eben so viel, als unentschieden, und so nehmen wir es in theoretischen Sachen, wenn wir z. E. sagen, es kann seyn, die Sache kann wahr seyn u. s. w. Man sehe § 71. Hingegen heisst möglich in Absicht auf den Willen, wenn die Sache zwar nicht ist, aber gemacht werden kann. Denn so wird sie nachher allerdings seyn. Eben so ist es, wenn die Sache für sich und ohne unsere Beyhülfe geschehen kann. So z. E. wenn ich sage, Es kann nächstens wiederum ein Comet erscheinen. Es kann seyn, dass Caius zu dem Titus geht u. s. w. Dies ist aber schon mehr theoretisch [72]. Das unentschiedene oder mögliche in Absicht auf den Verstand ist wiederum von zween Arten. Denn entweder man sieht so viel ein, dass es Folgen haben würde, wenn man es vor der Entscheidung behaupten wollte, wie z. E. die meisten Hypothesen, und da ist es besser, es ganz liegen zu lassen. Oder man kann es inzwischen, da man es liegen lässt, dennoch als eine Hypothese gebrauchen, so ist dieses immer zulässig. z. E. man lasse es dahin gestellt, ob ein Comet jemals in die Sonne falle. Man findet aber, dass die Berechnung dieses Falls zu einer Massleiter des Laufs aller und jeder Cometen vortheilhaft gebraucht werden kann, so hindert nichts, diesen Vortheil daraus zu ziehen. Die eingebildeten Grössen in der Analytic werden ebenso gebraucht.

§ 100. Wir kommen aber wieder auf unseren Satz zurücke, dessen Subiect wir als einen Lehrbegriff, das Praedicat aber als eines oder mehrere seiner Merkmale betrachten. Diese Merkmale mögen nun dem Begriff eigenthümlich seyn, oder auch noch andern zu gehören, so ist das Subiect immer ein reicherer Begriff als das Praedicat, den einigen Fall ausgenommen, wo das Praedicat die Summe aller Merkmale des Subiectes enthält. Ist aber das Praedicat nur die nota propria des Subiectes, so lässt sich der Satz umkehren, und dieser umgekehrte Satz hat so dann

ein reiches Praedicat, das Subiect hingegen enthält kaum eines seiner Merkmale. z. E. der Satz: Eine Kugel würf einen runden Schatten, kann umgekehrt werden: Ein Körper, der einen runden Schatten wirft, ist eine Kugel. Der runde Schatten ist hier so zu reden nur ein zufälliges Merkmal, und erschöpft den Begriff einer Kugel noch lange nicht. Wir werden nun sehen, dass solche umgekehrte Sätze viel zu sagen haben, und besonders in der Naturlehre, wo man so oft aus dem Schein und bloss zufälligem auf das Wesen schliessen muss, unentbehrlich sind.

§ 101. Man habe nun einen andern Satz, dessen Subiect ein reicher Begriff, das Praedicat aber eben das Subiect in vorgemeldetem [73] umgekehrten Satze ist. Wie wird der Schlusssatz aussehen? Das Mittelglied, welches kaum ein zufälliges Merkmal vorstellt, verschwindet, und die zween reichere Begriffe kommen zusammen. z. E. die Erde wirft einen runden Schatten. Was einen runden Schatten wirft, ist eine Kugel. Daher ist die Erde eine Kugel. Dieser einige Schluss ist zureichend, die ganze mathematische Geographie daraus herzuleiten. Da wir übrigens dieses Beyspiel sehr kurz angeführt haben, so haben wir die nähern Umstände, z. E. dass das Sonnenlicht rund ist, der Mond als eine Fläche betrachtet werden kann, und der Schatten in allen Umständen rund aussehe, und dass die Ründe nur dem Auge nach, folglich beyläufig genommen werde, Kürze halber weggelassen.

§ 101. Eben so kann man folgende Schlüsse machen, welche als ein zweytes Beyspiel dienen. Eine Verrichtung die immer nach einerley Regeln geschieht, kann durch Maschinen oder Instrumente geschehen. Die vier Arten der Rechenkunst, die Perspectivische Zeichnung, die Aufrrissung der Sonnenuhren u. s. w. geschehen immer nach einerley Regeln, folglich können sie durch Maschinen oder Instrumente geschehen. Werden nun die Begriffe verbunden, so entstehen die Lehrbegriffe: Rechenmaschine, Gnomonische Maschinen, Perspectivische Maschinen u. s. w. und nach einer gleichen Art zu schliessen; Logarithmische Stäbe, Gnomonische und Perspectivische Proportionalcircul u. s. w.

§ 102. Die Sachen, welche durch solche Lehrbegriffe angezeigt werden, werden dadurch noch nicht erfunden, ungeacht grossentheils auch schon viele Merkmale zugleich mit entwickelt werden. Wenn aber auch dieses nicht wäre, so ist es immer genug, sich von der Möglichkeit des Begriffes versichert zu haben, als welche hier eigentlich die Hauptabsicht ist. [§ 96] Ein unmöglicher Begriff ist ein Hirngespinst, und es ist für die Theorie und Ausübung nützlich, die Begriffe zu untersuchen, ehe man aufs blinde hin Lehrgebäude errichtet, oder auf die Ausführung Zeit und Kosten verwendet.

[74] § 103. Der hier angezeigte Weg geht gerade, und ist die Synthetische Methode, einen Begriff zu beweisen. Wird derselbe umgekehrt, so dient er zum prüfen, ob ein vorhabender Begriff richtig oder möglich seye. z. E. Wir wollen den Begriff Rechenmaschine so annehmen, als wenn es ein blosser Einfall wäre, wie etwann noch dermalen der Begriff einer immerwährenden Bewegung ist. Wir machen demnach eine Worterklärung davon, die hypothetisch bleibt, weil wir dadurch nur anzeigen, was das Wort Rechenmaschine an sich bedeuten könnte. Es wäre z. E. eine Maschine, vermittelst deren man die Rechnung, wie mit den Zahlen machen könnte. Um die Möglichkeit dieses Begriffes, und daher auch die von der Sache zu entwickeln, müssen wir uns die Frage vorlegen: In welchen Fällen kann man Maschinen gebrauchen? Es ist klar, dass diese Frage eine umgekehrte Aufgab Problema inuersum ist, dergleichen in der Mathematick überhaupt sehr gesucht werden. Die Antwort oder Auflösung gibt, dass es da angehe, wo eine Verrichtung immer nach einerley Regeln geschieht. Hieraus entsteht von selbsten die Frage, ob dieses in der Rechenkunst auch seye? Und man findet, dass es geschieht. Der Schlussdar aus ist demnach, dass also die Rechnungen durch Maschinen gemacht werden können, und folglich der Begriff Rechenmaschine ein wahrer und richtiger Begriff seye. Auf eine ähnliche Art haben wir oben gezeigt, dass Grundbegriffe, Lehrbegriffe u. s. w. mit gutem Fug von einander unterschieden werden können, und diese Unterschiede richtig und erheblich sind. (§ 23. seqq.) Und eben so haben wir das, was in dem Begriffe Merkmal der Wahrheit richtig ist, von dem verwirrten ausgelesen, und diesem Wort eine fixe Bedeutung gefunden, da der [75] Begriff dieses Wortes, wenn er allgemein und vollständig seyn solle, in Absicht auf die Grundbegriffe ein unmittelbares obiectiues Merkmal, und in Absicht auf jede übrige Wahrheiten eine Methode von einer zur andern fortzuschreiten, in sich fasste; hingegen aber wenn man dadurch ein allgemeines Merkmal haben wollte, nur in Utopien zu finden wäre (§ 90).

§ 104. Die bisher angezeigte Synthetische Methode Lehrbegriffe zu finden oder sie zu beweisen, scheint von dem Beweise eines Lehrsatzes nicht verschieden zu seyn. Indessen ist sie es auf eine gedoppelte Art. Einmal dient nicht jede Schlussrede dazu, sondern einer von den Vordersätzen muss ein umgekehrter allgemeiner Satz seyn. Nemlich in dem Obersatz ist das Subiect ein Unterscheidungsstück des Praedicats, in dem Untersatz aber ist das Praedicat schlechthin eine Eigenschaft des Subiectes. Sodann ist es nicht genug, nur den Schlussatz zu ziehen, sondern

in diesem werden Subiect und Praedicat in einen Begriff zusammengezogen, und dieser Begriff erhält einen eigenen Namen. Z. E. der Schlussatz wäre: Rechnungen können durch Maschinen gemacht werden; so macht man den Lehrbegriff Rechenmaschine daraus.

§ 105. Lehrbegriffe die auf diese Art herausgebracht werden, sind vollkommen bestimmt, und unterscheiden sich daher von solchen, die man aus jedem bejahenden Particularsatz, der nemlich nothwendig nur particular ist, machen kann. Die allgemeine Formel davon ist diese. Der Satz seye: Etliche A sind B, so kann man diejenigen A, welche B sind, von denen die es nicht sind, unterscheiden, und aus jenen eine besondere Class, Gattung, oder Art machen. Man kann sie besonders benennen, und es ist klar, dass das Merkmal B ein Unterscheidungsstück von dem Begriffe AB seyn wird. Dieses ist der gemeine Weg, wodurch wir zu einzelern Begriffen kommen, und so bald bey einer ganzen Gattung A irgend [76] ein erhebliches Merkmal in einigen darunter begriffenen Dingen vorkömmt, so werden diese bald mit AB oder öfters auch nur mit B benennt. Das letztere geschieht, wenn B sonst nirgend als in den unter A gehörigen Dingen vorkömmt. Dahin gehören alle Namen und Titel von Ämtern u. s.w. Nach der ersten Art aber werden die Naturreiche in Classen, Gattungen und Arten getheilt, wo der Begriff A eine höhere Gattung, hingegen B ein Unterscheidungsstück ihrer Arten ist.

§ 106. Die Begriffe AB, so man auf diese Weise findet, sind einzele Arten von höhern Gattungen, wozu demnach die übrigen Arten noch müssen gefunden werden, weil sie sämtlich die ganze Gattung ausmachen. Hiebey aber bleibt mehrenteils etwas unvollständiges zurücke, weil es sehr schwer ist, alle Arten, so zu einer Gattung gehören, zu finden, oder zu beweisen dass man sie alle habe.

§ 107. Sodann ist der Begriff AB nicht eine Art, sondern begreift die ganze Gattung, so bald der Satz, woraus er gezogen wird, allgemein bejahend ist. Denn wenn man sagen kann: Alle A sind B, so ist er ungereimmt, den Begriff AB oder diejenigen A, welche B sind, daraus herzuleiten, weil es in diesem Fall kein A giebt, welches nicht B wäre. Sollen demnach die Begriffe AB richtig seyn, und nichts überflüssiges noch täuschendes enthalten, so muss man beweisen, dass der particular Satz: Etliche A sind B, nicht allgemein wahr seye. Die Allgemeinheit fällt weg, so bald man A findet, die nicht B sind, und der particulare Satz bleibt, wenn man A findet, die B sind. Beydes muss bewiesen werden, wenn AB zu einem richtigen Lehrbegriff werden solle.

Errata.

Seite	10	Zeile	17	von	oben	uns statt nur
»	11	»	2	»	unten	§ 9 nach [5]
»	13	»	4	»	oben	Natur nach Erkenntniskräfte
»	13	»	5	»	unten	Lage statt Sache
»	14	»	17	»	»	richtigste statt wichtigste
»	14	»	14	»	»	richtigsten statt wichtigsten
»	15	»	7	»	»	dem statt den
»	16	»	2	»	»	§ 21 nach [12]
»	45	»	8	»	»	in der Absicht mir seine Sätze statt mit seinen Sätzen
»	48	»	6	»	oben	zween statt zwoy.

Buchdruckerei von Max Dietrich, Berlin W. 50.

„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger, B. Bauch und A. Liebert. No. 37.

Der Systemgedanke bei Kant und Fichte.

Von

Emil Kraus
Dr. phil.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1916.

k)

„Die systematische Einheit ist dasjenige, was gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft, d. i. aus einem bloßen Aggregat derselben ein System macht." Kant.

„Mir aber bedeutet Kantische Philosophie nichts anderes, denn Philosophie als Wissenschaft. Wissenschaft ist Ideal des Systems, auf Grund stetiger methodischer Arbeit."

Cohen.

Wissenschaft ist System, Ideal des Systems; nicht zusammenhangslose Aufreihung mannigfaltiger Daten und Sätze, sondern Zusammenhang nach einem bestimmten Prinzip auf dem Boden einer bestimmten Voraussetzung (Hypothesis). Will demnach Philosophie Wissenschaft sein, so kann sie es nur sein als System. Aber sie will nicht nur eine Wissenschaft neben den vielen besonderen Wissenschaften sein — nie war sie das und nie wollte sie das sein —, sondern sie will sein die Wissenschaft im eminenten Sinne des Wortes, die Erkenntnis überhaupt, Einheit und Wahrheit. Für sie daher ist der systematische Gedankenbau von entscheidender Bedeutung. Die Idee des Systems liegt der philosophischen Fragestellung als solcher zu Grunde, in der Durchführung des Systems kommt die Philosophie selbst erst zu ihrem Begriff. — Vor etwa 40 Jahren, als die Philosophie in den Niederungen eines seichten Materialismus und Empirismus zu verflachen und unterzugehen drohte, erhoben einsichtige Philosophen in Deutschland den energischen Ruf „Zurück zu Kant". Seitdem war eine Reihe der tüchtigsten Köpfe unermüdlich tätig, uns in die Tiefen des Lebenswerkes unseres größten Denkers hinabzuführen; nur in dieser Selbstbesinnung an Kant erhofften sie Gesundung und neues Leben für unsere Philosophie. Und besonders eine Erkenntnis trat als Frucht aller dieser Arbeiten immer mehr in den Vordergrund: Kant ist der erste, der die Philosophie in methodischem Sinne auf das System hin dirigiert hat. Er selbst hat dieses System nicht durchgeführt; aber die Richtung hat er gewiesen, die methodischen Prinzipien an die Hand ge-

geben. An der konsequenten Ausführung versuchten sich die grossen idealistischen Systeme seiner Nachfolger. Damit wird für die wissenschaftliche Philosophie unserer Tage, die längst nicht mehr bei Kant selbst stehen geblieben, sondern in der Richtung zu Fichte und Hegel weiter geschritten ist, die Stellungnahme zum Kantischen Systemgedanken und seiner Entwicklung in der Spekulation des nachkantiscken Idealismus zu einer prinzipiellen Gewissensfrage. Für die Klärung dieser außerordentlich schwierigen Frage einen bescheidenen Beitrag zu leisten, ist der Zweck dieser Arbeit. Sie stellt sich die Aufgabe, zunächst die wichtigsten systematischen Grundfragen der Kantischen Philosophie herauszuarbeiten; zu zeigen, wie weit systematische Arbeit bei Kant selbst vorliegt und in welcher Richtung die Kantischen Ansätze durchzuführen sind. Sodann soll die innere Systematik der Fichteschen Philosophie in großen Zügen gezeichnet werden, besonders die systemlogischen Gedanken der „Wissenschaftslehre", und geprüft werden, in wie weit Fichtes Position der kritischen Besinnung der transzendentalen Methode standzuhalten vermag.

I. Teil.

Der Systemgedanke bei Kant.

1. Kapitel.

Die transzendentale Methode.

1.

Philosophie will Wissenschaft sein. Jede Wissenschaft hat ihren bestimmten Gegenstand, den sie mit ihren bestimmten eigentümlichen Methoden konstituiert, erzeugt. Welches ist das Objekt der Philosophie, welches ihre eigentümliche Methode? Es ist dies die Existenzfrage der Philosophie, die Frage nach ihrer Berechtigung und Eigenart im großen System der Wissenschaften überhaupt. Und gerade in der Gegenwart drängt sich diese Frage mehr denn je auf. In ihren Anfängen in der griechischen Antike war die Philosophie die eine Universalwissenschaft, aus der erst langsam die Einzelwissenschaften hervorgewachsen sind. Heute aber haben die Einzelwissenschaften in ihrer mannigfaltigen Differenzierung das ganze Gebiet des Seins unter sich aufgeteilt; da scheint kein Platz mehr für Philosophie zu sein. Die gesamte Natur wird bearbeitet von der Naturwissenschaft mit ihren unzähligen Einzeldisziplinen: der mathematischen Physik, Mechanik, Dynamik, Chemie, Biologie usw. Die sittliche Kultur ist aufgeteilt an die Geisteswissenschaften: Nationalökonomie, Rechtswissenschaft, Geschichte u. s. f. Die Kunst mit allen ihren Ausdrucksformen ist heute Gegenstand intensivster Arbeit der Kunstwissenschaften. Wo soll hier noch die Philosophie eine Stelle finden? Aber gerade in diesem Zweifel orientieren wir uns an Kant: Er hat die Philosophie als Wissenschaft begründet, ihr ihren eigenen Gegenstand in ihrer eigentümlichen Methode gegeben. Wir meinen die transzendentale Methode. Ihren Sinn und ihre systematische Bedeutung gilt es jetzt in erster Linie zu erfassen.

Aber die Entdeckung dieser Methode hat sich vollzogen an dem Faktum der mathematischen Naturwissenschaft, dieser eigensten

Errungenschaft des modernen Geistes. Kant selbst hat in geistesgewaltiger Klarheit in der Vorrede zur 2. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" seine methodische Grunderkenntnis in diesem großen historischen Zusammenhang eingestellt. Hier war ihm das Ideal einer sicheren Wissenschaft vorgezeichnet; die Philosophie diesen „königlichen Weg der Wissenschaft" zu führen, war Grund und Ziel seiner eigenen Spekulation. Wir wollen daher die wichtigsten methodischen Grundgedanken, welche die exakte Wissenschaft als solche begründet haben, kurz zu erfassen versuchen.[1])

Wir datieren die neue Zeit wissenschaftlichen Denkens und Forschens nach der großen Entdeckung des heliozentrischen Weltsystems durch Kopernikus. In der Tat, damit beginnt die große Epoche der Wissenschaftskultur, das Zeitalter des wissenschaftlichen Rationalismus. Das in seinem Todesjahr 1543 erschienene Werk des Kopernikus „De revolutionibus orbium coelestium" bedeutet die Geburtsstunde der Autonomie der wissenschaftlichen Vernunft. Nicht der Augenschein, die Sinnlichkeit mit ihren Empfindungs- und Wahrnehmungstatsachen ist entscheidend, sondern die Erklärung aus dem wissenschaftlichen Denkzusammenhang. Ich sehe zwar nicht, daß die Sonne feststeht und die Erde sich um dieselbe dreht — meine Wahrnehmung zeigt mir ja das gerade Gegenteil — aber die naturwissenschaftliche Erklärung der Planetenbahnen fordert diese Hypothese. Und über diesem weltumgestaltenden Werke des Kopernikus stand das Platonische „*Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω*". Die Gewißheit der geometrischen Erkenntnis wurde zum Ideal des Wissens überhaupt; der wissenschaftliche Idealismus der Platonischen Ideenlehre wurde der jungen Wissenschaft zum Begleiter auf ihren weiten Lebensweg mitgegeben.

Nun galt es, im Einzelnen die neuen Methoden zu erzeugen, zu entwickeln und zu bewähren. Das war insbesondere die Leistung Keplers und Galileis. Langsam vollzieht Kepler den Übergang von dem naturphilosophischen Mystizismus der Renaissance zur mathematisch-mechanischen Naturauffassung. Die rein quantitative Erkenntnis der Geometrie wird zum ersten methodischen Grundmittel der Naturerkenntnis. „Nichts als Größen und durch Größen vermag der Mensch vollkommen zu erkennen." Der rein mathematische Funktionsbegriff wird zum Gesetzesbegriff der reinen Naturwissen-

[1]) Vgl. dazu bes. Ernst Cassirer, „Erkenntnisproblem" Bd. I.

schaft. Die Hypothese wird in ihrer ganzen prinzipiellen Bedeutung im Dienste der Forschung erkannt und gewürdigt. Den eigentlichen Höhepunkt aber in der methodischen Grundlegung dieser neuen Wissenschaft haben wir in Galilei zu erkennen. Indem er die Mechanik begründet, legt er die methodischen Grundbegriffe des Weltbildes der mathematischen Naturwissenschaft fest. Die Notwendigkeit des einen großen Naturzusammenhanges ist zu begründen in letzten allgemeinen Gesetzesrelationen, in dem einen einzigen raum-zeitlichen Kausalzusammenhang. Die apodiktische Gewißheit der mathematischen Erkenntnis ist für Galilei dem göttlichen Wissen gleich. Zugleich aber fordert er strengste Beziehung auf die Erfahrung im Experiment, in dem Deduktion und Induktion zu einer einzigen wissenschaftlichen Methode sich verbinden, gleichsam nur zwei Stadien eines und desselben Verfahrens darstellen.

Von hier aus nun nimmt die ganze weitere Entwicklung der Einzelprobleme und Methoden der Naturwissenschaft ihren Ausgang. Alle die folgenden großen Errungenschaften der Arithmetik und Geometrie, besonders auch die entscheidende Entdeckung der Infinitesimalrechnung, knüpfen an Galilei an, stehen auf seinem Boden. Ihre systematische Zusammenfassung findet diese ganze Entwicklung in Newtons Grundwerk, „Naturalis philosophiae principia mathematica." Hier war das Faktum der mathematischen Naturwissenschaft in relativem Abschluß der Grundbegriffe gleichsam als ewige Urkunde für die Folgezeit niedergelegt.

2.

Es ist klar, daß diese ganze mächtige Entwicklung der exakten Wissenschaften eine radikale Umwälzung und Neubegründung der Philosophie zur Folge haben mußte. Die neue Gewißheit der Erkenntnis, die hier waltete, die neuen Begriffe und Methoden galt es philosophisch zu begreifen. Diese Aufgabe sprengte den Rahmen der alten aristotelisch-scholastischen Philosophie und führte zu der philosophischen Entwicklung, deren Höhepunkt wir im transzendentalen Idealismus Kants erblicken.

Zum erstenmal kam der neue Gedanke in entscheidender Weise bei Descartes zum Ausdruck. Mit methodischer Schärfe und Klarheit stellt er in seinen „Regulae ad directionem ingenii" das neue Erkenntnisideal der Philosophie auf. Die Gewißheit der

Geometrie wird zum Vorbild des philosophischen Wissens, die mathematische Methode der Analysis zum Vorbild der philosophischen Methode. Descartes sucht eine zentrale Einheit der gesamten unendlichen Erkenntnis, die aber nur in der ratio selbst zu finden ist: damit wird er zum Begründer des philosophischen Rationalismus. Der Gegenstand der Erkenntnis ist aus ursprünglicher Einheit der Methode zu erzeugen; in der notwendig vorauszusetzenden Grundgesetzlichkeit des Denkens liegt der Einheitspunkt alles Wissens. Aber, so gewaltig groß und fruchtbringend auch die Konzeption dieses Grundgedankens war, Descartes selbst hat ihn nicht konsequent durchgeführt. Ja, so weit irrte er vom rechten Wege ab, daß er noch andere Instanzen außer dem Intellekt selbst zur Wahrheitsbegründung annehmen zu müssen glaubte. Auch schränkte er seine Fragestellung auf ein viel zu enges Gebiet ein — auf Mathematik und Mechanik —, als dass bei ihm schon der neue Grundgedanke sich hätte nach allen Seiten voll entfalten können.

Einen ungeheuren Fortschritt bedeutet ihm gegenüber Leibniz. Dieser verfolgte mit entschiedener Konsequenz den rationalistischen Zentralgedanken der Philosophie als Einheit alles Wissens, aller wissenschaftlichen Prinzipien und Methoden. Von Jugend auf beschäftigt ihn, der im gesamten Wissen seiner Zeit heimisch war wie kein anderer, das gewaltige Problem der Scientia generalis. Dieser große systematische Einheitsgedanke leitet und charakterisiert Leibniz' ganzes philosophisches Denken. Aus ihm heraus erwächst die tiefe Begründung des Kontinuitätsprinzips und, als dessen bedeutendste Frucht, die Entdeckung der Infinitesimalrechnung. Leibniz bleibt nicht bei der Mathematik und Mechanik stehen — diese sind natürlich auch ihm die notwendigen und unentbehrlichen Grundlagen aller Naturerkenntnis —; er führt die Begründung der Naturwissenschaft durch zur Dynamik und Biologie. Alle diese Wissenschaften schließen sich ihm zu dem einen großen System der theoretischen Erkenntnis zusammen. Wie nahe Leibniz in seinen reifsten Konzeptionen dem Idealismus kommt, kann man daraus ersehen, daß Cohen jüngst von ihm sagen konnte: „Leibniz beruft sich vornehmlich auf die Vernunft; aber auch er hat den Rationalismus zum Idealismus in seinem System der prästabilierten Harmonie durchdrungen. Von der Mathematik aus hat er Mechanik und Physik und endlich auch das Gebiet der Organismen in der Einheit seiner Monade, in der Grundeinheit seiner Substanz ver-

einigt. Seine Monadologie ist eine Rechenschaftablegung des Seins durch das Denken, eine Begründung der Substanz in der Idee der Grundlegung oder Prästabilierung." [1])

3.

Den letzten, entscheidenden Schritt in dieser ganzen Entwicklung vollzog erst Kant: den Schritt vom Rationalismus zum Idealismus. Nicht nur galt es, das Apriori des Rationalismus von der ganzen psychologischen und metaphysischen Zweideutigkeit, die geschichtlich auf ihm lastete, zu reinigen, sondern es selbst erst in seiner strengen Bezogenheit auf die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis zu begründen; zugleich aber auch, nicht nur im Gebiete des theoretischen Seins stehen zu bleiben, sondern das Apriori auch fruchtbar zu machen für die Gebiete des ethischen und ästhetischen Seins. Dies besagt der Terminus „Transzendental", in dem neuen Sinne, den Kant ihm gegeben hat. Gleich in der Einleitung zur „Kritik der reinen Vernunft" steht der klassische Satz: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt." [2]) In gedrängter Kürze haben wir hier den ganzen Inhalt der transzendentalen Methode; sie bedeutet die Lösung der Frage nach dem Gegenstand und der Methode der Philosophie. Ihr Gegenstand ist die apriorische wissenschaftliche Erkenntnis, wo auch immer sie sich finden mag. Nicht nach den Gegenständen selbst, ihrem Wesen und ihrer Möglichkeit fragt die Philosophie, sondern nach der Erkenntnisart von Gegenständen, wie sie im Faktum der Wissenschaft vorliegt. Das also ist das Wichtige und Entscheidende: Die prinzipielle Beziehung auf die wissenschaftliche Erkenntnis. So hebt Kant an einer andern Stelle hervor, „daß nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen lediglich a priori angewandt werden, oder möglich sind, transzendental heißen müsse." [3]) Nicht mehr nur die logische Bedeutung des Apriori ist entscheidend, sondern seine transzendentale Leistung und Funktion in System der Erkenntnis. Aber zugleich liegt in der transzendentalen Me-

[1]) Cohen, „Über das Eigentümliche des deutschen Geistes", pag. 19.
[2]) Kr. d. r. V. 1787 pag. 25.
[3]) Ibid. pag. 80.

thode mit und in dieser strengen Beziehung auf die apriorische Gesetzlichkeit der Wissenschaft die Frage nach der Möglichkeit derselben. Diese Möglichkeitsfrage ist die eigentliche Frage der Philosophie; es ist die quaestio iuris der transzendentalen Methode. Diese wird prägnant in der Forderung der Deduktion. „Ich nenne die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transzendentale Deduktion derselben.“ [1]) Und eine andere Stelle: „Ich verstehe unter einer transzendentalen Erörterung die Erklärung eines Begriffs als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann.“ [2]) Die Deduktion hat also das Apriori als ein solches der wissenschaftlichen Erkenntnis zu begründen und zu rechtfertigen, m. a. W. die transzendentallogische Grundlegung der Wissenschaft zu leisten. Darum wird sie zu einem Zentralbegriff des kritischen Systems.

Wir haben nun die Aufgabe, zunächst die eminent systematische Bedeutung der transzendentalen Methode im allgemeinen etwas näher zu erörtern. In ihr vereinigen sich also zwei Momente: einmal die Feststellung derjenigen apriorischen Elemente, die in der wissenschaftlichen Erkenntnis als solcher liegen, ihre Gewißheit und Gültigkeit erzeugen; sodann aber ist es die eigentliche Aufgabe der Transzendentalphilosophie, zu fragen nach der Möglichkeit solcher apriorischer Erkenntnis. Es kommt alles darauf an, uns den echten kritischen Sinn dieser „Möglichkeit“ klar zu machen; in dem Mißverständnis dieses transzendentalen Kerngedankens liegt der Grund aller falschen Kantinterpretation. Wir wissen: Die Transzendentalphilosophie bezieht sich nicht auf Gegenstände, sondern auf unsere Erkenntnisart der Gegenstände, nicht auf das Sein, sondern auf unsere Seinserkenntnis. Ihre quaestio iuris bedeutet also nicht Fragen metaphysischer oder psychologischer Art, wie z. B.: wie ist die Welt möglich, wie ist die Natur möglich? oder: wie ist Bewußtsein, Empfindung, Vorstellung möglich? Alle diese Fragen haben vor dem Forum der kritischen Philosophie überhaupt keinen Sinn. Auch ist nicht etwa die Frage nach der biologischen oder psychologischen Beschaffenheit des menschlichen Erkennens, Bewußtseins.

Die transzendentale Frage ist einzig und allein die:

---

[1]) Ibid. pag. 117.
[2]) Ibid. pag. 40.

„Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ d. h. wie ist Wissenschaft möglich, auf welchen logischen Bedingungen beruht die Wahrheitsgeltung des wissenschaftlichen Urteils? Es handelt sich also um die Herausarbeitung des Systems der apriorischen Vernunftgesetzlichkeiten, welche die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis als solcher bedingen und begründen. Das allein ist die kritische Forderung des transzendentalen Idealismus. Zugleich aber drängt damit die transzendentale Methode energisch auf das System der Erkenntnis hin. Es geht nicht an, sich in der philosophischen Begründung nur auf das theoretische Wissen, wie es in der Naturwissenschaft vorliegt, zu beschränken; oder gar etwa nur auf Mathematik und Mechanik, als ob das ganze Gebiet der biologischen Wissenschaften nicht auch einen besonderen Erkenntniswert zu beanspruchen habe. Von dieser ganzen Sphäre theoretischer Erkenntnis ist das große Kulturgebiet des sittlichen Wollens und Handelns zu unterscheiden und in einer eigenen Art apriorischer Grundgesetzlichkeit zu fundieren. Wir werden sehen, daß es eine der unvergänglichsten Großtaten Kants ist, die Ethik in und mit der Theoretik zugleich begründet zu haben. Das war ja der große Mangel in der Disposition aller vorkantischen Systeme des Rationalismus, daß nicht auch die Ethik prinzipiell aufgenommen wurde in das System der apriorischen Vernunftwahrheiten. Damit war eine fundamentale Forderung des philosophischen Wahrheitsstrebens umgangen, das ganze große und so ureigene Kulturgebiet der Geschichte nicht der philosophischen Rechtfertigung teilhaft geworden. — Und gar erst die Kunst? Hat nicht auch dieses Kleinod aller menschlichen Kultur seine eigene Gesetzlichkeit, liegt nicht auch in ihr eine eigene „vérité de raison“? Gerade hier feiert die Systemkraft der transzendentalen Methode ihre höchsten Triumphe. Gerade Kant, der in Bezug auf persönliches Verhältnis zu Kunst und Kenntnis ihrer ewigen Schöpfungen weit hinter vielen seiner Nachfolger zurückstand, er wurde der große Begründer der Philosophie der Kunst. Auch auf das ästhetische Urteil richtet sich die Forderung einer transzendentalen Deduktion seiner eigenen Geltung. Die Aesthetik wird das dritte Glied im System des kritischen Idealismus. Damit vollzog Kant zugleich in genialer Größe die philosophische Rechtfertigung jener großen Kunstkultur, die damals im deutschen Geistesleben einsetzte und in Goethe, Schiller und Beethoven ihre un-

sterbliche Vollendung fand. — Wir werden im nächsten Kapitel im Einzelnen eingehen auf die Grundlegung der theoretischen, ethischen und ästhetischen Erkenntnis.

Aber noch tiefer reicht die Systembedeutung des transzendentalen Gedankens: er führt zugleich mit der Sonderung der einzelnen Erkenntnisgebiete auch zu ihrer Einheit. Die apriorischen Prinzipien sind ja nicht nur Prinzipien für die Grundlegung ihrer besonderen Geltungssphären, sondern es sind doch eben apriorische Prinzipien, d. h. Gesetzlichkeiten der einen Ratio, der einen Vernunft als solcher. Sie müssen daher als Funktionen des einen, Erkenntnis erzeugenden Logos zugleich unter sich in einer engen systematischen Beziehung stehen. Soll daher der Systemwert des transzendentalen Grundgedankens mit entschiedener Konsequenz zur Durchführung kommen, so sind die apriorischen Grundbegriffe nicht nur in besonderen Gliedern des Systems als notwendige Voraussetzungen ihres eigentümlichen Problemgebietes geltend zu machen, sondern sie sind zugleich in einer übergreifenden Systemlogik zurückzuführen zu ihrem Einheits- und Quellgrund, in die Einheit der einen reinen Vernunft und aus ihr in ihrem besonderen Geltungswert erst zu erzeugen. Wie und in welcher Richtung das auf dem Boden und mit den Methoden des transzendentalen Idealismus zu geschehen hat, versuchen wir in unserem 3. Kapitel zu zeigen. Dabei werden wir sehen, wie Kant bei seiner rastlosen und unermüdlichen Weiterarbeit diesem systematischen Einheitsgedanken seiner Philosophie immer mehr Beachtung schenkte und seiner Forderung in den verschiedensten Formen Genüge zu leisten versuchte. Wir wollen dann zeigen, wie weit die Bausteine zu einem allgemeinen Kategoriensystem bei Kant in der innern Systematik seiner Grundlegungen vorzufinden sind, wo Kant zu berichtigen oder doch konsequenter durchzuführen ist. — Schon bei dieser methodischen Disposition unserer Hauptaufgabe wird klar, daß die Ausführungen unseres zweiten und dritten Kapitels eng ineinander greifen, so daß der eine Teil ohne den andern notwendig unvollständig bleiben muß. Wir werden also in der Darstellung der Kantischen Grundlegung der Theoretik, Ethik und Ästhetik alle eigentlichen Probleme des Systemzusammenhanges so gut wie möglich unberücksichtigt lassen, um sie dann im dritten Kapitel zusammen mit dem Grundproblem des Kategoriensystems zu behandeln. Die gründliche und klare Behandlung dieses so außerordentlich schwierigen Problems fordert diese reinliche

Scheidung. Zugleich aber werden wir dadurch die wesentlichsten Mittel in die Hand bekommen, den gewaltigen Systemversuch Fichtes richtig würdigen und kritisch beurteilen zu können.

---

2. Kapitel.

Die transzendentale Grundlegung der Theoretik, Ethik und Aesthetik.

Wir versuchen, die Grundlegungen der einzelnen Systemglieder aus dem Zentrum des transzendentalen Gedankens heraus darzustellen. Wir können dabei natürlich nicht auf Einzelheiten eingehen; nur das Prinzipielle soll herausgearbeitet werden. Wenn wir bei der „Kritik der reinen Vernunft" etwas länger verweilen, so geschieht das deswegen, weil hier die transzendentale Methode in strengster Beziehung auf ein wissenschaftliches Faktum durchgeführt worden ist.

1.

Das erste große Hauptwerk des Kantischen Systems, die „Kritik der reinen Vernunft", leistet mit und in der Konzeption der transzendentalen Methode die Grundlegung der reinen theoretischen Erkenntnis. Das Faktum derselben war gegeben in der mathematischen Naturwissenschaft Newtons. Diese galt es zu begründen, nach ihrem Möglichkeits- d. h. Rechtsgrund zu fragen. Zugleich war damit für Kant die Disposition seiner Grundlegung gegeben: die Grundlagen der Mathematik einerseits, der reinen Naturwissenschaft andererseits waren zu begründen und als die einheitlichen Grundlagen der reinen Naturerkenntnis systematisch zu verbinden. Dies hat das „System der Grundsätze" zu leisten; in ihm haben wir daher den sachlichen Zentralpunkt der theoretischen Philosophie Kants zu sehen. Auf diese Grundsätze hin ist die Vernunftkritik in allen ihren Teilen dirigiert; alles muß von ihnen aus gesehen und systematisch eingestellt werden.

Wir haben bei unserer allgemeinen Erörterung der transzendentalen Methode im vorigen Kapitel hingewiesen auf die fundamentale Bedeutung, welche der Deduktion im System der Erkenntnisgrundlegung zukommt. Sie daher ist die wichtigste Angelegenheit

der „Kritik der reinen Vernunft". Auf ihre prinzipielle Wichtigkeit hat Kant selbst gleich beim ersten Erscheinen seiner Kritik hingewiesen: „Ich kenne keine Untersuchungen, die zu Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zu Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs, wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptstücke der transzendentalen Analytik, unter dem Titel der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, angestellt habe."[1]) Ja, man kann sagen: Was in der Vernunftkritik vor dem System der Grundsätze steht, gehört im weiteren oder engeren Sinne zur Deduktion derselben.

Zunächst unterscheidet Kant in der Erfahrungserkenntnis zwei Grundfaktoren: einerseits die reinen Formen der Sittlichkeit — Raum und Zeit —, andererseits die reinen Verstandsbegriffe; er stellt der transzendentalen Logik, welche die Deduktion der Kategorien zu leisten hat, die transzendentale Ästhetik gegenüber, die Raum und Zeit als reine Anschauungsformen zu begründen hat. Wenn Kant Sinnlichkeit und Verstand von einander trennt, so kann das auf dem Boden der transzendentalen Methode nur bedeuten, daß diese beiden „Vermögen" als verschieden in ihrem Beitrag zum Gehalt der wissenschaftlichen Erkenntnis von einander scharf zu unterscheiden sind.

Welche besondere Erkenntnisgeltung kommt denn der Anschauung, den reinen Anschauungsformen Raum und Zeit zu? Was bedeuten sie gegenüber den rein logischen Kategorien? Kant hat diese Scheidung zum erstenmal vollzogen in der Dissertation von 1770: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis". Er war sich bewußt, damit eine ganz bedeutende philosophische Tat vollbracht zu haben. Nur in geschichtlicher Einstellung ist diese Tat richtig zu verstehen und in ihrer systematischen Bedeutung zu würdigen. In Bezug auf dieses fundamentale Raum-Zeitproblem standen sich die beiden großen philosophischen Richtungen des Rationalismus und des psychologischen Empirismus gegenüber. Waren dort Raum und Zeit rein rationale Begriffe, wie alle anderen logischen Apriori, so waren dem Empirismus Raum und Zeit lediglich Abstraktionen aus der sinnlichen Erfahrung. Beide Auffassungen waren aber unzureichend, das Problem der Mathematik, besonders das der Geometrie, befriedigend

[1]) Kr. d. r. V. 1781, pag. XVI.

zu lösen. War der Empirismus in dieser Frage von vornherein unhaltbar, da ja niemand ernstlich an der apriorischen Gewissheit der mathematischen Erkenntnis zweifeln konnte, so verwickelte sich auch der rationalistische Standpunkt in unlösbare Schwierigkeiten. Die Mathematik löste sich ihm in Logik auf; es gab kein methodisch sicheres Unterscheidungskriterium zwischen Logik und Mathematik, zwischen Logik und mathematischer Naturwissenschaft. Da brachte Kant die Lösung: Raum und Zeit sind apriorische Formen der reinen Anschauung, spezifische Formen der Sinnlichkeit. Sowohl der Empirismus wie der Rationalismus war damit überwunden. „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden.“[1]) „Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung.“[2]) Dasselbe gilt von der Zeit. Wo liegt nun die Differenz? Während die logischen Kategorien nur „Begriffe vom Gegenstande überhaupt“ sind, „bloße Denkformen, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird“, bedeutet Anschauung „unmittelbare“ Beziehung auf den Gegenstand. „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung.“[3]) Diese Unmittelbarkeit besagt die Forderung der Sinnlichkeit, die Beziehung auf Raum und Zeit. Empirische Gegenstände, Erscheinungen sind eben nicht bloß „Gegenstände überhaupt“, sondern in Raum und Zeit bestimmte Gegenstände. Dabei ist zu beachten: Kant weist wiederholt darauf hin, daß er in der transzendentalen Ästhetik von dem eigentlichen Gegenstandscharakter der Erscheinungen absieht und gleichsam nur ihren unmittelbaren Gegebenheitscharakter in Raum und Zeit betrachtet. Wir werden später sehen, daß die Bestimmung in Raum und Zeit selbst nur durch das Denken der synthetischen Grundsätze geleistet wird, wo dann auch erst im eigentlichen Sinne sich die Grundlegung der Mathematik und Mechanik vollzieht. Die Forderung der „Darstellung der Begriffe in concreto“,[4]) die die transzendentale

[1]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 38.
[2]) Ibid., pag. 39.
[3]) Ibid. pag. 33.
[4]) Prolegomena § 7.

Ästhetik stellt, kann systematisch nur bedeuten: Alle Gegenstände müssen schließlich bestimmt werden in Raum und Zeit, wenn sie Erscheinungen, Gegenstände der Erfahrung sein sollen, und nicht unbestimmte Gegenstände überhaupt, Dinge an sich, ohne Bezogenheit auf die Formen der Sinnlichkeit. Und daß diese Anschauungsformen reine Formen a priori sind, setzt sie in die nächste Beziehung zu den apriorischen Gesetzlichkeiten überhaupt und begründet die apriorische, notwendig-allgemeine Gültigkeit der Mathematik und Mechanik; und darauf kommt doch alles an. „Also macht allein unsere Erklärung die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis a priori begreiflich.“[1]) Und in den „Prolegomena“ heißt es: „Also liegen doch wirklich der Mathematik reine Anschauungen a priori zum Grunde, welche ihre synthetischen und apodiktisch geltenden Sätze möglich machen, und daher erklärt unsere transzendentale Deduktion der Begriffe im Raum und Zeit zugleich die Möglichkeit einer reinen Mathematik, die ohne eine solche Deduktion . . . zwar eingeräumt, aber keineswegs eingesehen werden könnte.“[2])

Hat so die transzendentale Ästhetik den Gegebenheitscharakter der Anschauung herausgehoben, so gilt es jetzt den Gegenstandscharakter der „Erfahrung“, die Objektivität und gegenständliche Gültigkeit der Erfahrungserkenntnis zu begründen. Das hat im System der Vernunftkritik die „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ zu leisten. Gleich von vornherein wird das Kernproblem dieser Deduktion präzisiert: „Die transzendentale Deduktion aller Begriffe a priori hat also ein Principium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß, nämlich dieses: daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen.“[3]) Also diese „Möglichkeit der Erfahrung“ ist das Entscheidende.

Gegenstandsbestimmung ist nur durch Urteilen möglich; Gegenständlichkeit, objektive Realität gibt nur das Urteil, nicht Empfindung und Wahrnehmung. Darum leitet Kant die Kategorien aus den Einheitsfunktionen des Urteils her. „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen

---

[1]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 41.
[2]) Prol. § 12.
[3]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 126.

in einer Anschauung Einheit." [1]) Diese Ableitung der Kategorientafel selbst wird uns im nächsten Kapitel bei den eigentlichen systemlogischen Problemen näher beschäftigen. Hier interessiert uns nur die eigentliche Deduktion der Kategorien als Grundbegriffe der theoretischen Erkenntnis.

Die Erfahrung ist nicht irgend ein dingliches Etwas, oder eine psychologische Bewußtseinstatsache, sondern das Faktum der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft.[2]) Also ein System wissenschaftlicher Gesetzlichkeiten. Gesetzlichkeit, Urteilseinheit als synthetische Einheit, kann nie „gegeben" werden, sondern ist stets „Vereinigung", Erzeugung der Spontaneität des Denkens. Das Wesentliche der Gegenstandsgesetzlichkeit gilt es also zu erfassen. Die Deduktion der ersten Auflage sagt: „Wir finden aber, daß unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Gerathewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sind, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendigerweise in Beziehung auf diesen untereinander übereinstimmen, d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht." [3]) Was ist aber nun näherhin diese Einheit des Gegenstandes, diese Gegenstandsgesetzlichkeit im Denken der Erfahrung? Es ist „die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen." „Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben." [4]) Alle Kategorien als synthetische Einheitsfunktionen gehen zurück auf diese letzte formale Einheit des „Bewußtseins überhaupt", die „transzendentale Einheit der Apperzeption"; diese ist der Urgrund aller synthetischen Einheit, die Grundbedingung aller wissenschaftlichen Erkenntnis. „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können." [5]) Diese „ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption" ist scharf zu unterscheiden von der bloßen Identität des empirischen, psychologischen Bewußtseins.

---

[1]) Ibid. pag. 104.
[2]) Ibid. 128.
[3]) Kr. d. r. V. 1781, pag. 104.
[4]) Ibid. pag. 105.
[5]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 131.

Diese gibt nur subjektive Gültigkeit des Wahrnehmungsurteils; etwas ganz anderes aber ist die objektive Gültigkeit des wissenschaftlichen Erfahrungsurteils: diese hat jenes „Bewußtsein überhaupt" zu fundieren. Das ist kein reales Bewußtsein. Aber an seiner Wirklichkeit liegt nichts; „sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruht notwendig auf dem Verhältnis zu dieser Apperzeption." [1]) Die Einheit und Identität dieser transzendentalen Apperzeption ist die Einheit der Erkenntnis und damit auch die Einheit der Erfahrung. Die synthetische Einheit der Erkenntnis ist die Voraussetzung der analytischen Einheit dieser Apperzeption. Nun sind die Kategorien die synthetischen Einheitsfunktionen; die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption bedeutet also nichts anderes als die methodische Einheit der Kategorien, das Apriori dieser apriorischen Begriffe. Damit ist klar, daß durch dieses formale Ich-Bewußtsein keinerlei Inhalt gegeben ist; es ist lediglich die methodische Möglichkeitsbedingung aller Einheitssetzung und damit „der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt." [2]) Erfahrung ist Einheit, Einheit wissenschaftlicher Erkenntnis; sie ist nur möglich auf Grund der transzendentalen Einheit der Apperzeption. Diese liegt darum jeder Objektsbeziehung zu Grunde, sie bedingt die Gegenständlichkeit als solche. Damit gewinnt der transzendentale Gegenstand überhaupt, d. h. die objektive Gegenstandsbeziehung der Erfahrungserkenntnis ihre klare Bestimmung. Diese Gegenstandsbeziehung beruht auf dem Gesetze, „daß alle Erscheinungen, sofern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben (sc. der Einheit des Bewußtseins) stehen müssen" [3]); damit gewinnen nun auch die Kategorien ihre nähere Bestimmung: sie sind „die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung." „Die Möglichkeit aber, ja sogar die Notwendigkeit dieser Kategorien beruht auf der Beziehung, welche die gesamte Sinnlichkeit und mit ihr auch alle möglichen Erscheinungen auf die ursprüngliche Apperzeption haben, in welcher alles notwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewußtseins gemäß sein, d. i. unter allgemeinen Funktionen der Synthesis stehen muß, nämlich der Synthesis nach Begriffen, als

[1]) Kr. d. r. V. 1781, pag. 117, Anm.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid. pag. 110.

worin die Apperzeption allein ihre durchgängige und notwendige Identität a priori beweisen kann."[1]) Nur so ist Erkenntnis möglich; und gerade an diesem Punkte gewinnen wir auch die richtige Auffassung des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Denken: Die Raumbestimmung, das Setzen der räumlichen Anschauung, ist eine Leistung des Denkens, durch die „der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt"; dadurch werden der „Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben";[2]) So haben wir diese Funktionen der Gegenstandsbestimmung als Leistungen der Kategorien kennen gelernt; sie werden Erfahrung ermöglichen, wenn sie bezogen werden auf die Formen der reinen Anschauung, Raum und Zeit. Nur dann wird das Denken der Kategorien zum Erkennen, wenn der Gegenstand in der Anschauung eindeutig bestimmt wird. In methodischer Klarheit hebt Kant hervor[3]), „daß die Kategorien im Denken durch die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung nicht eingeschränkt sind, sondern ein unbegrenztes Feld haben, und nur das Erkennen dessen, was wir uns denken, das Bestimmen des Objekts, Anschauung bedürfe." Diese Beziehung der Kategorien auf die Anschauungsformen, wodurch erst Erfahrung im eigentlichen Sinne ermöglicht wird, gilt es in einem neuen systematischen Terminus zum Ausdruck zu bringen: Dies leistet das „transzendentale Schema". Schon die transzendentale Ästhetik hat die Bedeutung der Zeit als der Grundform der Sinnlichkeit überhaupt erwiesen. Es ist die methodische Funktion der produktiven Einbildungskraft, die in der Beziehung auf die Zeit die Kategorien des Gegenstandes überhaupt zu Grundbegriffen der Erfahrung schematisiert. „Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin Bedeutung zu verschaffen, und die Kategorien sind daher am Ende von keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie bloß dazu dienen, durch Gründe einer a priori notwendigen Einheit (wegen der notwendigen Vereinigung alles Bewußtseins in einer ursprünglichen Apperzeption) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen, und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen."[4]) Und in dieser Beziehung auf die Grundlegung der Erfahrung beruht die

[1]) Kr. d. r. V. 1781, pag. 111.
[2]) Kr. 1787, pag. 161 Anm.
[3]) Kr. 1787, 166 Anm.
[4]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 185.

transzendentale Wahrheit unserer empirischen Gegenstandserkenntnis.

Damit ist die transzendentale Deduktion der Erfahrungsgegenständlichkeit geleistet; jetzt sind nur noch die Kategorien, als schematisierte Kategorien der Erfahrung, durchzuführen zu den letzten fundamentalen Grundsätzen der mathematischen Naturwissenschaft; dies geschieht im „System der synthetischen Grundsätze", das somit erst eigentlich die Grundlegung der Erfahrungserkenntnis vollzieht. Und gerade hier tritt der transzendentale Gedanke noch einmal in seiner ganzen Klarheit zu Tage. „Grundsätze a priori führen diesen Namen nicht bloß deswegen, weil sie die Gründe anderer Urteile in sich enthalten, sondern auch weil sie selbst nicht in höheren und allgemeinern Erkenntnissen gegründet sind."[1]) Aber ihr transzendentaler Beweis liegt eben darin, daß sie die letzten Grundlagen aller Erfahrungserkenntnis bedeuten. „Das oberste Principium aller synthetischen Urteile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung."[2]) Damit ist die theoretische Grundfrage nach der Möglichkeit synthetischer Erkenntnis a priori gelöst: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori."[3])

Die Grundsätze werden geschieden in mathematische und dynamische, die ersteren haben den Gegenstand als Größe, als Gegenstand der Mathematik zu konstituieren, die letzteren die Beziehungen der Gegenstände zu begründen. Der erste Grundsatz, der als „Prinzip der Axiome der Anschauung" eingeführt wird, besagt: „Alle Anschauungen sind extensive Größen." Der Begriff der extensiven Größe als der Einheit eines gleichartigen Mannigfaltigen bestimmt erst Raum und Zeit zu Anschauungen. Somit begründet erst dieser „transzendentale Grundsatz der Mathematik der Erscheinungen" die Objektivität und apriorische Gültigkeit der Geometrie und Mechanik. Damit liefert er zugleich die transzendentallogische Rechtfertigung des Faktums, das wir in der ganzen

---

[1]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 188.
[2]) Ibid. pag. 197.
[3]) Ibid.

Entwicklung der modernen Naturwissenschaft verfolgen konnten: daß die Gewißheit der Geometrie zum Vorbild der wissenschaftlichen Gewißheit überhaupt wurde. Soll ein Gegenstand erkannt werden, so muß er vor allem mit den Methoden der Geometrie und Mechanik als Raum- und Zeitgröße bestimmt sein. Zu diesem Grundsatz der extensiven Vergleichungsgröße tritt der 2. Grundsatz der intensiven Erzeugungsgröße. Dieses „Prinzip der Antizipationen der Wahrnehmung" hat das Reale selbst erst zur kontinuierlichen Erzeugung zu bringen. Damit hat dieser Grundsatz zugleich die Objektivität der Empfindung zu garantieren, das Quale der Empfindung für die wissenschaftliche Erkenntnis zu objektivieren: Es ist der Grundsatz der infinitesimalen Realität. Damit hat der transzendentale Idealismus jeden empirischer Realismus überwunden; der Anspruch der Empfindung selbst muß in einem Grundsatze gerechtfertigt werden. Die Entwicklung der Mathematik und mathematischen Physik seit Kant hat gerade die Bedeutung dieses Grundsatzes des Infinitesimalen in den Mittelpunkt der philosophischen Spekulation gerückt.[1])

Erst die „Analogien der Erfahrung" begründen die Natur als gesetzlichen Relationszusammenhang von Größen. Die transzendentale Einheit der Apperzeption bedeutet die methodische Einheit dieser Analogien. Jede Verhältnisbestimmung verlangt eine konstante Beziehungsgrundlage, an der sie sich vollziehen kann. Diesen Anspruch legimitiert der Grundsatz der Substanz. Dieser Grundsatz gibt so in schlichter Einfachheit die Lösung des uralten Substanzproblems für die naturwissenschaftliche Erkenntnis. Das allein kann die Substanz bedeuten: die Forderung einer einheitlichen Konstanten als Maßgrundlage für alle Verhältnisbestimmung. Verbunden mit dem Grundsatz der extensiven Größe wird diese Analogie zum fundamentalen Grundgesetz der Beharrung: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert."[2]) Wir wissen, welche entscheidende Rolle dieses Beharrungsgesetz in der heutigen Naturwissenschaft spielt, in der Mechanik und Dynamik wie in der Energetik, Chemie und Biologie. Und gerade hier zeigt der methodische Idealismus wieder seine ganze Wahrheit und Reinheit: nicht legt er irgend einen materialen Ge-

[1]) Vgl. hierzu bes. Cohens Logik des Ursprungs.
[2]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 224.

halt des Substanzgesetzes fest; — das wäre ein Dogmatismus, wie er krasser gerade gegenüber dem Relativitätsprinzip der heutigen Naturwissenschaft nicht gedacht werden könnte —; er begründet im Grundsatz der Substanz nur die apriorische Notwendigkeit der Forderung einer invarianten Maßeinheit für alle Relationsbestimmungen. Die jeweilige inhaltliche Erfüllung des Beharrungsgesetzes hat die Wissenschaft selbst zu leisten.[1]) Auf diesem Fundament der Substanz vollzieht sich die Verhältnisbestimmung nach dem Grundsatz der Kausalität. „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung." Die objektive Eindeutigkeit der gesetzlichen Beziehung zwischen antecedens und consequens ist das Entscheidende. Damit ist Hume überwunden; die empirische Assoziation gäbe nur subjektive Wahrnehmung, kein objektives wissenschafliches Urteil. Nicht darauf kommt es an, wie ich etwas psychologisch nacheinander wahrnehme, sondern in welcher objektiven Beziehung Ursache und Wirkung zueinander stehen. Dieser Satz der Kausalität gilt notwendig in der gesamten Natur; er ist das Grundgesetz, wodurch Erfahrung erst möglich ist. Aber auch nur da gilt er in dieser streng eindeutigen Bestimmung. Wir werden sehen, wie erst diese klare methodische Präzisierung der Kausalität die Begründung der Ethik möglich machte.

Erst die 3. Analogie des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung begründet die Natur als System, als Zusammenhang der aktiven und reaktiven Kausalität und erfüllt damit erst die Forderung der beiden ersten Analogien. Erst jetzt ist die Natur als in sich geschlossener Objektzusammenhang bestimmt, und damit erst begrifflich konstituiert.

Aber ist mit dieser begrifflichen Konstituierung der „Natur überhaupt" die ganze Begründung der theoretischen Erkenntnis geleistet? Nein! Die Naturwissenschaft begnügt sich nicht damit, ihre Objekte bloß begrifflich zu fixieren, sie fragt auch nach dem Sein oder Nichtsein derselben. Sie tut dies mit Hypothese und Experiment. Diese ihre fundamentalen Forschungswerkzeuge gilt es noch in eigenen Grundsätzen zu begründen. Das ist die Aufgabe der „Postulate des empirischen Denkens überhaupt"; sie bilden den Inhalt der „physiologischen Methodenlehre"[2]), d. h. einer

[1]) Vgl. Cassirers „Substanzproblem."
[2]) Prolegomena § 25.

Grundlegung der methodischen Forschungsmittel der Naturwissenschaften. Diese Kategorien der theoretischen Modalität sind die Restriktionen der allgemeinen Modalität auf die Grundbedingungen der Erfahrung. So besagt die empirische Kategorie der Möglichkeit: „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist möglich.“ [1]) In diesem knappen Satze ist die ganze Leistung der Vernunftkritik gleichsam in nuce enthalten. Es ist die große klassische Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile, der nur logisch-formalen Kategorien von den synthetischen der Erfahrungserkenntnis. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung müssen das rein logische Denken zum empirischen Erkennen determinieren. Hier liegt die Lösung des einen großen Modalitätsproblems der „Kritik der reinen Vernunft.“ Diese Kategorie der Möglichkeit ist der logische Ort der Hypothese. Die Hypothese aber ist nur Ansatz zur Bestimmung der Tatsache durch das Experiment; dies findet seine Begründung durch die Kategorie der Wirklichkeit. Aber die Wissenschaft will nicht nur zusammenhangslose Tatsachen erkennen, sondern zugleich das Naturgesetz dieser Tatsachen, ihre Notwendigkeit. Darum besagt der Grundsatz der Notwendigkeit: „Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig.“ Dieses Postulat der Notwendigkeit ist der logische Ort der empirischen Naturgesetze, der empirischen Deduktion, die mit der Induktion des zweiten Postulates das Wesen des wissenschaftlichen Experimentes bestimmt. Aber diese Notwendigkeit ist nur eine bedingte, eben auf dem Boden der Erfahrung. Ihren Sinn faßt Kant dahin zusammen: „Alles, was geschieht, ist hypothetisch notwendig.“ [2]) Es ist eine Notwendigkeit, die alle Veränderungen in der Welt einem Gesetze unterwirft, ohne welches Natur nicht stattfinden würde.

Erst jetzt ist der Kreis geschlossen, die Grundlegung der theoretischen Erkenntnis vollzogen in den Grundlagen der Mathematik, der Naturwissenschaft und der methodischen Arbeitsmittel. Innerhalb dieser Grundlagen vollzieht sich alle theoretische Bestimmung als unendliche Aufgabe. Noch einmal faßt Kant in treffender Prägnanz den Kern dieser ganzen Grundlegung in dem Satz zu-

[1]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 266.
[2]) Kr. 1787, pag. 280.

sammen: „Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind nichts weiter, als Principien a priori der Möglichkeit der Erfahrung, und auf die letztere allein beziehen sich auch alle synthetischen Sätze a priori, ja ihre Möglichkeit beruht selbst gänzlich auf dieser Beziehung.“ [1])

2.

Schon in unserem ersten Kapitel haben wir hingewiesen auf die systematische Kraft der transzendentalen Methode. An dem Punkte, an welchem wir jetzt stehen, hat sie eine der entscheidenden philosophischen Großtaten vollbracht: Die methodische Begründung der Ethik im Unterschied von der Theoretik. Wir haben gesehen, daß es die transzendentale Aufgabe des theoretischen Apriori ist, die Möglichkeit der Erfahrung als des systematischen raumzeitlichen Kausalzusammenhanges der Erscheinungen zu begründen. Ist damit das ganze System möglicher Gesetzlichkeiten erschöpft, oder gibt es etwa ein Faktum, das hinauswiese über dieses bloße Objekt-Sein der Natur, auf eine andere Art aprioriischer Gesetzlichkeit? Es gibt ein solches Faktum: das sittliche Bewußtsein der Menschheit, das sich in ihrer Geschichte auswirkt; dieses Faktum gilt es in einer neuen eigenen Art von Gesetzlichkeit zu begründen. Gemäß der Strenge und Reinheit der transzendentalen Methode fragen wir zuerst: welches ist das wissenschaftliche Faktum, an das die transzendentale Fragestellung anzuknüpfen hat?

Die Kantische Begründung der Ethik in der „Kritik der praktischen Vernunft“ vollzieht sich nicht, wie die der Theoretik, an einer besonderen Art wissenschaftlicher Erkenntnis. Wenn wir heute in dieser Hinsicht strengste Beziehung der ethischen Grundlegung auf die sog. Kultur- oder Geschichtswissenschaften fordern, so dürfen wir nicht vergessen, daß dieses wissenschaftliche Faktum für Kant nicht vorhanden war, ja daß nicht zum kleinsten Teil seine Ethik selbst erst dieses Faktum mit ins Leben gerufen hat. Dabei dürfen wir aber zugleich nicht übersehen, daß auch Kant das Gebäude seiner Ethik errichtet hat im Hinblick auf jene Gebiete, in denen die ethischen Grundprinzipien ihre hervorragendste Ausgestaltung und Konkretion erfahren. So nennt er schon in der Kr. d. r. V. die Geschichte als das Gebiet der sittlichen Erfahrung: „Die reine Vernunft enthält also, zwar nicht in ihrem

[1]) Ibid. pag. 294.

spekulativen, aber doch in einem gewissen praktischen, nämlich dem moralischen Gebrauche, Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäß in der Geschichte des Menschen anzutreffen sein könnten."[1]) Er selbst hat später eine Geschichtsphilosophie aus dem Geiste seiner Ethik heraus geschrieben. Die „Metaphysik der Sitten" gibt als angewandte Ethik eine Rechts- und Staatsphilosophie, sowie eine individuelle und soziale Tugendlehre und Pädagogik. Wenn also die „Kritik der praktischen Vernunft" sich auch nicht direkt auf die Begründung der praktischen Erkenntnis bezieht, so dürfen wir doch behaupten: Die Kr. d. pr. V. ist wenigstens indirekt als Grundlegung der Geschichtswissenschaften (im weitesten Sinne des Wortes) gedacht, da sie dieselben erst möglich macht.

Das Faktum, an das die Kantische Grundlegung direkt anknüpft, ist die sittliche Bestimmung, wie sie sich im Bewußtsein des Einzelnen wie der Menschheit ausspricht. Nach der „Möglichkeit" dieser ist zu fragen. Das Problem der Begründung der ethischen Erkenntnis war historisch konzentriert im Problem der Willensfreiheit; an der Lösung dieses Problems mußte sich die Kantische Ethik vollziehen. Um das Resultat vorwegzunehmen: In der positiven Durchführung der Willensfreiheit zur Autonomie der Vernunft wurde Kant zum Schöpfer der philosophischen Ethik. Zunächst galt es, die neue Art der Gesetzlichkeit zu unterscheiden von der der theoretischen Erkenntnis. Dies leistete die Kr. d. r. V. in der Auflösung der dritten großen Antinomie der Freiheit und Naturnotwendigkeit. In klarer Präzision werden in Thesis und Antithesis die beiden großen geschichtlichen Problemlösungen hingestellt. Thesis: „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen in der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig."[2]) Antithesis: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur."[3]) In der Lösung dieses Antinomienproblems konzentriert sich die ganze philosophische Tat Kants. Kant zeigt

[1]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 835.
[2]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 472.
[3]) Ibid. pag. 473.

in überzeugender Klarheit, daß die Frage: ob Freiheit oder Naturnotwendigkeit, überhaupt keine Alternative ist. Die Frage muß in verschiedener Hinsicht verschieden gestellt werden. Allerdings gibt es in Bezug auf die Naturgesetzlichkeit die Frage nach der Freiheit überhaupt nicht; hier hat sie überhaupt keinen Sinn, da die Natur als solche gerade durch den durchgängigen Kausalzusammenhang konstituiert wird. Aber die Frage der Freiheit kann ja auf eine ganz andere Gesetzlichkeit gehen als die der bloßen Natur. Diese andere Hinsicht der Fragestellung ist das transzendentallogisch Entscheidende. „Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subjekt, was sich frei dünkt, sich selbst in demselben Sinne, oder in eben demselben Verhältnisse dächte, wenn es sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen annimmt. Daher ist es eine unnachläßliche Aufgabe der spekulativen Philosophie: wenigstens zu zeigen, daß ihre Täuschung wegen des Widerspruchs darin beruhe, daß wir den Menschen in einem andern Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn als Stück der Natur dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten.“ [1]) Zunächst sind nun von dieser andern Welt der noumenalen Freiheit alle die Bedingungen zu negieren, die das Spezifische der Erfahrung, der Natur ausmachen: Raum und Zeit, sowie die Kausalität des empirischen Geschehens. Besonders die Negierung der Zeitbestimmung tritt in den Vordergrund; denn schließlich war es ja gerade die Beziehung auf die Zeit, welche die reinen Verstandesbegriffe zu den Begriffen der Erfahrung restringierte. „Ich verstehe unter Freiheit das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte.“ [2]) Und ganz klar sagt eine andere Stelle: „Dieses handelnde Subjekt würde nun nach seinem intelligibelen Charakter unter keinen Zeitbedingungen stehen; denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm würde keine Handlung entstehen oder vergehen, mithin würde es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen unterworfen sein: daß alles, was geschieht, in den Erscheinungen (des vorigen Zustandes)

[1]) Grundl. z. Met. d. Sitten (Ausg. d. Akad.), S. 456.
[2]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 561.

seine Ursache antreffe."[1]) Mannigfache Ausdrücke, wie „von selbst anfangen", „von selbst anheben zu handeln", „ursprüngliche Handlung", weisen auf eine selbständige erzeugende Spontaneität der Vernunft, die uneingeschränkt ist durch irgend welche Erfahrungsbedingungen. Diese neue, ursprüngliche Vernunftgesetzlichkeit wird jetzt zum systematischen Ausdruck gebracht in dem Terminus des Sollens. Das Sollen wird gegenübergestellt dem Sein; es erzeugt die systematische Ethik im Unterschied von der Theoretik. „Das Sollen drückt eine andere Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders sein soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der Tat ist; ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung."[2]) Das Sollen „drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders als ein bloßer Begriff ist." Die Vernunft macht sich hier „mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen." Sie erklärt „Handlungen für notwendig, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden." Aber dieses Sollen hat nicht etwa den Sinn, jene Handlungen ihrem Ursprunge nach zu erklären, sondern es besagt nur, „daß Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen." Dieses Sollen also konstituiert den Begriff der sittlichen Handlung, den intelligiblen Charakter des Menschen, d. h. die Möglichkeit, sich durch die Vernunft selbst zu bestimmen, im Gegensatz zu dem Bestimmtwerden durch das Naturgesetz.

So hat die Vernunftkritik wenigstens die Möglichkeit der Freiheit und damit der Ethik begründet in der methodischen Unterscheidung der Sollensgesetzlichkeit von der des Seins. Die Möglichkeit dieser so wichtigen systematischen Unterscheidung liegt in der strengen Methodik, mit der die theoretische Logik die synthetischen Grundsätze auf die Erscheinungen in Raum und Zeit restringiert hat. Die nähere Durchführung der Sollensgesetzlichkeit zur Grundlegung der Ethik als solcher hat nun die „Kritik der praktischen Ver-

[1]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 567/68.
[2]) Ibid. pag. 575.

nunft“ zu leisten; ihre zentrale Aufgabe wird sein, jener in der Kr. d. r. V. nur „möglichen“ Freiheit positive Bestimmung und objektive Realität zu geben. Wir haben oben gesehen, welche fundamentale Rolle in der Kr. d. r. V. der Deduktionsbegriff spielt, daß eigentlich alles nur nähere oder weitere Deduktion der Möglichkeit der synthetischen Grundsätze ist. In demselben Sinne können wir jetzt sagen: Die ganze Kritik der praktischen Vernunft ist die Deduktion der Freiheit als der Autonomie der reinen Vernunft.

Nur die prinzipiellen Momente dieser Deduktion wollen wir uns vergegenwärtigen. In streng wissenschaftlicher Beweisführung schreitet Kant zur Bestimmung des obersten Grundsatzes aller praktischen Gesetzlichkeit. Alle ethischen Gesetze müssen streng notwendig und allgemein gültig sein; nur so können sie Anspruch machen auf unbedingte Geltung. Aber jede einzelne empirische Zwecksetzung ist doch immer nur relativ; woher also kommt denn dem Sittengesetz seine Unbedingtheit? Nicht aus seinem Inhalt, seinem Gegenstand; dieser ist immer nur empirisch bedingt, relativ; das gerade erkennt Kant als den fundamentalen Fehler aller materialen Wertethik, daß sie vom Objekt, vom Inhalt her die Geltung des Sittengesetzes zu begründen sucht. Apriorische Geltung gibt nie der Gegenstand, sondern stets nur die Vernunftgesetzlichkeit selbst. Nicht Heteronomie, sondern Autonomie ist der Grund des sittlichen Sollens; allein die Form der Gesetzlichkeit überhaupt konstituiert den reinen Willen. Darum lautet das Grundgesetz der reinen praktischen Vernuuft: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.[1]) Also nicht einen bestimmten Inhalt, was ich jederzeit tun soll, besagt das sittliche Grundgesetz — das kann nur der jeweilige Fall der Anwendung ergeben — sondern daß ich überhanpt gesetzmäßig, d. h. in vernünftiger Übereinstimmung aller meiner Zwecksetzungen, unter der Idee gesetzlicher Einheit handeln soll. **Gesetzlichkeit überhaupt** — das allein ist der Grundstein des kategorischen Imperativs; daß z. B. im Leben der Menschen untereinander überhaupt soziale Regelung, Recht und Staat sein soll; welche Formen aber im Einzelnen durchzuführen sind, das ist auf Grund der je-

[1]) Kr. d. pr. V. (Akademieausgabe), pag. 30.

weiligen geschichtlichen Bedingungen auszumachen. Das ist der „Formalismus" der Kantischen Ethik, den man ihr so oft und gern zum Vorwurf macht. Aber gerade dieser sog. „Formalismus" ist ihr größter Vorzug, das echteste Zeichen ihrer streng methodischen Grundlegung. Gerade dadurch, daß der Ursinn des sittlichen Sollens rein formal gefaßt wird, kann nun alles Empirische Inhalt sittlicher Zielsetzung werden. Nichts darf sich der ethischen Bestimmung entziehen, alles muß in den einen großen Zweckzusammenhang des mundus moralis eingeordnet werden. Aber die Vollziehung dieser Einheit ist unendliche Aufgabe, für den Einzelnen wie für die gesamte Menschheit. Und daß der Mensch diese unendliche Aufgabe als die seine erkennt und anerkennt, das macht der Menschheit Würde aus. Das allein ist die Grundbedingung aller individualen wie sozialmenschheitlichen Tugend- und Erziehungslehre; darin liegt die Möglichkeit der Geschichte und aller Kulturwissenschaften.

Nur bis hierher verfolgen wir die Kantische Grundlegung der Ethik. Die Freiheit als Autonomie der Vernunft — das ist die Lösung des sittlichen Grundproblems der Menschheit. Nicht mehr ist die Frage nach einem psychologischen oder metaphysischen Ursprung der Freiheit, sondern allein nach derjenigen apriorischen Gesetzlichkeit, welche die möglichen Zielsetzungen des menschlichen Willens zu bestimmen hat. Jede andere Fragestellung ist methodisch unklar und gehört ins Gebiet mystischer Spekulation. Welche systematische Bedeutung dem autonomen Freiheitsbegriff im Zusammenhang des philosophischen Systems zukommt, werden wir im nächsten Kapitel noch besonders zu erörtern haben.

3.

Noch sind nicht alle Arten der Bewußtseinsgesetzlichkeit, die sich in der „Erfahrung" der Kultur äußern, erschöpft. Neben Wissenschaft und Sittlichkeit steht noch das große Kulturfaktum der Kunst. Auch diese muß, so sicher sie eine menschliche Kulturgestaltung ist, in einem eigenen Apriori begründet werden. Kant hat die philosophische Ästhetik begründet; er hat die Ästhetik zum dritten Glied seines kritischen Systems erhoben. Auf die kulturgeschichtliche Bedeutung dieser Tat haben wir bereits hingewiesen; wir haben jetzt etwas näher auf die

Grundlegung selbst einzugehen. In strenger Konsequenz fragen wir auch hier zuerst nach dem wissenschaftlichen Faktum, an das die transzendentale Frage anzuknüpfen hat. Dieses Faktum ist für uns heute die Kunstwissenschaft in all ihren einzelnen Zweigen. Lag nun auch Kant die Kunstwissenschaft, wie wir sie heute kennen, nicht vor, so waren ihm ihre Probleme doch gegeben in den zahlreichen historisch-kritischen Schriften über Ästhetik, wie sie besonders gerade das 18. Jahrhundert hervorgebracht hat. Wir wissen heute, daß Kant sich ernst und gründlich in die bedeutendsten dieser Werke vertieft hat; so kannte er Pope, Addisson, Batteux, Lessing, Winkelmann, um nur einige Namen zu nennen.[1])

Aus der Arbeit an diesen Problemen sind die Grundgedanken seiner „Kritik der ästhetischen Urteilskraft" herausgewachsen. Und so dürfen wir auch von diesem Werke sagen, daß es entstanden ist als Grundlegung einer eigenen Erkenntnisart, nämlich der ästhetischen: Die Kantische Ästhetik ist die Grundlegung der Kunstwissenschaften; sie erst macht diese möglich, indem sie die einheitliche ästhetische Gesetzlickeit begründet.

Nur die systematisch wichtigsten Grundgedanken wollen wir herausarbeiten. Vor allem ist die Eigenart der Kunst von Wissenschaft und Sittlichkeit, die Eigentümlichkeit der ästhetischen von der der theoretischen und praktischen Erkenntnis zu unterscheiden. Wissenschaft und Sittlichkeit sind objektive Setzungen des Bewußtseins; dort die Bestimmung des theoretischen Gegenstandes im raumzeitlichen Kausalzusammenhang, hier die unendliche Aufgabe des sittlichen Sollens; bedingte und unbedingte Erkenntnis, als die beiden möglichen objektiven Bewußtseinsgestaltungen. Nach dieser Richtung kann also das neue Apriori nicht gesucht werden; vielleicht aber liegt es im Rückgang des Bewußtseins auf sich selbst, in dem wechselseitigen Verhalten seiner „Tätigkeitsweisen". In der Tat ist dies der Sinn des Ästhetischen. So hebt Kant gleich zu Anfang als die unterscheidende Eigenart hervor die Beziehung „auf das Subjekt".[2]) Ästhetisch ist dasjenige, „dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjektiv

[1]) Vgl. O. Schlapp: „Kants Lehre vom Genie und die Entstehung d. Kr. d. U." Göttingen 1901.

[2]) Kr. d. Urt. 1799, pag. 4.

sein kann." Diese Beziehung auf das Subjekt, auf das Bewußtsein selbst, wird nun zu einem systematischen Ausdruck gebracht in dem Terminus des Gefühls. Diese Beziehung auf das Gefühl kann nie objektiv sein, in ihr „fühlt das Subjekt sich selbst." [1])

Nachdem so das neue Gebiet des Ästhetischen in seiner unterscheidenden Eigenart abgegrenzt ist, gilt es, die einzelnen Momente des „Geschmacksurteils" näher zu bestimmen. Dies tut Kant an der Hand der logischen Kategorientafel. Die Qualität des ästhetischen Urteils besteht in einem „Wohlgefallen ohne alles Interesse". Damit wird das ästhetische „Gefühl der Lust und Unlust" methodisch scharf geschieden sowohl vom sinnlich Angenehmen der Empfindung, wie vom moralischen Achtungsgefühl. Während diese beiden Gefühle ein notwendiges Interesse haben an der Existenz ihres Gegenstandes, beurteilen wir einen Gegenstand als schön „in der bloßen Betrachtung", [2]) rein „kontemplativ". Das ästhetische Urteil ist kein objektiv bestimmendes, sondern ein rein reflektierendes Urteil. Damit hängt unmittelbar die Quantität des ästhetischeu Urteils zusammen. Wir sinnen das Wohlgefallen am Schönen jedermann an, gerade weil uns kein besonderes Interesse zu unserem Urteil getrieben hat. Diese ästhetische Allgemeingültigkeit ist aber scharf zu unterscheiden von der logischen; diese beruht auf Begriffen und ist darum notwendig allgemein, jene dagegen beruht nur auf dem ästhetischen Gefühl und ist nur subjektiv. Gerade diese subjektive Allgemeingültigkeit ist eine „Merkwürdigkeit, zwar nicht für den Logiker, wohl aber für den Transzendentalphilosophen, welche seine nicht geringe Bemühung auffordert, um den Ursprung derselben zu entdecken." [3]) Immer wieder hebt Kant diesen Grundunterschied zwischen der logischen und ästhetischen Allgemeingültigkeit hervor. „Es ist kein objektives Prinzip des Geschmacks möglich." [4]) Und doch soll das ästhetische Urteil nicht der individuellen Zufälligkeit des Einzelnen überlassen werden; es ist daher eine besondere, eigentümliche Grundlage der Gültigkeit des ästhetischen Urteils zu suchen. Diese findet Kant in der „allgemeinen Mitteilungsfähigkeit des Gemütszustandes in der gegebenen Vor-

[1]) Ibid.
[2]) Kr. d. U., pag. 5.
[3]) Ibid. pag. 21.
[4]) Kr. d. U., pag. 143.

stellung."[1]) Dieser „Zustand des freien Spiels der Erkenntnisvermögen"[2]) muß allgemein mittelbar sein, da Erkenntnis überhaupt für jedermann gilt. Was ist nun näherhin dieses freie Spiel der Erkenntnisvermögen als Bestimmungsgrund des ästhetischen Urteils? Es ist lediglich die „subjektive Zweckmäßigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes,"[3]) das „Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts"[4]). Je reiner diese bloß formale Zweckmäßigkeit, umso reiner das ästhetische Wohlgefallen. „Ein Geschmacksurteil, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluß haben (ob sie sich gleich mit dem Wohlgefallen am Schönen verbinden lassen), welches also bloß die Zweckmäßigkeit der Form zum Bestimmungsgrunde hat, ist ein reines Geschmacksurteil."[5]) In dieser Betonung der bloßen Form scheidet Kant das ästhetische Gefühl von jeder bloß empirisch-psychologischen oder gar physiologischen Begründung. So machen in der Malerei und Musik nicht die Reize der Farben und Töne, sondern **Zeichnung und Komposition** den eigentlichen Gegenstand des Geschmacksurteils aus. Nicht als ob dadurch Farben und Töne überhaupt bedeutungslos würden; aber sie sind nur Gegenstand des ästhetischen Urteils, insofern sie die Form des Kunstwerkes „genauer, bestimmter und vollständiger anschaulich machen."[6]) — Wir erlauben uns hier eine kritische Bemerkung: So groß einerseits hier das Verdienst Kants ist in der Betonung der Form des Kunstwerkes, so liegt darin doch eine gewisse Überschätzung des theoretischen Formelements auf Kosten des seelischen Gehaltes. Diese Überschätzung teilt Kant mit Winkelmann und vielen anderen seiner Zeit. Aber es wäre einseitig, Kants Ästhetik nur von hier aus zu beurteilen. Wir werden sehen, welche fundamentale Rolle er dem Sittlich-Seelischen im Erhabenen zuweist und welche Bedeutung das Sittliche im höchsten Ideale der Schönheit, im Urbild der menschlichen Gestalt gewinnt. Dort hat Kant allen einseitigen Formalismus überwunden und einer tieferen Kunstauffassung den Weg gebahnt. — Schon die subjektive Allgemeingültigkeit des ästhetischen Gefühls

[1]) Ibid. pag. 27.
[2]) Ibid. pag. 28.
[3]) Ibid. pag. 35.
[4]) Ibid. pag. 37.
[5]) Ibid. pag. 38.
[6]) Kr. d. U., pag. 43.

hat jedes objektive Geschmacksprinzip als unmöglich abgelehnt; das Relationsmoment der bloß subjektiven formalen Zweckmäßigkeit im freien Spiel der Erkenntniskräfte erhebt diese Erkenntnis zu lichter Klarheit: „Es kann keine objektive Geschmacksregel, welche durch Begriffe bestimmte, was schön sei, geben".[1]) Gesetzgebend auf dem Gebiete der Kunst ist allein das Genie. „Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt."[2]) Die Kunstwerke selbst haben nur exemplarische Gültigkeit. Das Urbild des Geschmacks ist eine bloße Idee, das Ideal des Schönen. Nur der Mensch ist eines höchsten Ideals der Schönheit fähig. In seiner Gestalt stellt die Kunst nicht nur die Normalidee dar, welche nur die theoretisch richtige äussere Form geben kann, sondern zugleich die Vernunft-Idee des Sittlichen. Erst in der Einheit dieser beiden vollzieht sich das höchste Ideal der Schönheit in der menschlichen Gestalt.

Nehmen wir zu diesen Bestimmungen noch das modale Moment der Notwendigkeit hinzu, so können wir das Ästhetische dahin definieren: Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines allgemeinen notwendigen interesselosen Wohlgefallens erkannt wird. Bevor nun Kant zur transzendentalen Deduktion des ästhetischen Urteils schreitet, macht er innerhalb des Ästhetischen die wichtige Unterscheidung des Schönen und Erhabenen. Was ist das Wesentliche, das dem Erhabenen einen Eigenwert gibt gegenüber dem Schönen? Es ist das Gefühl des Unbedingten, des Unendlichen im Erhabenen, das es in engste Beziehung setzt zur Vernunft, während das Schöne ganz in der Beziehung zum Verstande beruht. So heißt es, daß die Natur in den Erscheinungen erhaben sei, „deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt."[3]) Das Schöne und Erhabene sind nur zwei verschiedene Gestaltungsweisen des ästhetischen Bewußtseins. „Also, gleichwie die ästhetische Urteilskraft in Beurteilung des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freien Spiele auf den Verstand bezieht, um mit dessen Begriffen überhaupt (ohne Bestimmung desselben) zusammenzustimmen, so bezieht sie dasselbe Vermögen in Beurteilung eines Dinges als erhabenen auf die Vernunft, um zu deren Ideen (unbestimmt

[1]) Ibid. pag. 53.
[2]) Ibid. pag. 181.
[3]) Kr. d U., pag. 93.

welchen) subjektiv übereinzustimmen."[1]) Ja, so innig ist die Beziehung des Erhabenen zur sittlichen Vernunftidee, daß Kant an manchen Stellen zögert, das Erhabene als reines ästhetisches Gefühl gelten zu lassen; prinzipiell aber erkennt er es als solches an: „Das Urteil selber bleibt aber hierbei immer nur ästhetisch, weil es, ohne einen bestimmten Begriff vom Objekte zum Grunde zu haben, bloß das subjektive Spiel der Gemütskräfte (Einbildungskraft und Vernunft) selbst durch ihren Kontrast als harmonisch vorstellt."[2])

Nachdem so die wichtigsten Momente des Geschmacksurteils herausgearbeitet sind, ist die Deduktion des ästhetischen Apriori zu leisten. Sie hat die Möglichkeit der apriorischen Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils darzutun. Ihre Frage gehört zu der allgemeinen Kernfrage der Transzendentalphilosophie: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich;[3]) denn auch das ästhetische Urteil ist stets synthetisch. Die Deduktion löst die Frage, indem sie zeigt, daß nur deshalb, weil das ästhetische Gefühl sich nur auf die Beziehung der Urteilskraft zu den Erkenntnisvermögen überhaupt richtet, diese aber bei jedem Menschen als solche vorauszusetzen sind, das ästhetische Urteil notwendig allgemeingültig ist. Dieser „Idealismus der Zweckmäßigkeit" ist das alleinige Prinzip des Geschmacksurteils; nur unter Zugrundelegung dieser formalen Idealität ist die Apriorität des ästhetischen Urteils möglich. Und die einzelnen Künste beweisen die Richtigkeit dieser Grundlegung.

So hat diese Deduktion gezeigt, daß die ästhetische Urteilskraft als eine eigene apriorische Bewußtseinsgesetzlichkeit neben Verstand und Vernunft zu gelten hat. Auch das ästhetische Gefühl hat die Begründung nicht aus der Erfahrung a posteriori zu erwarten; es ist selbst autonom, wie Verstand und Vernunft. „In der Beurteilung der Schönheit überhaupt suchen wir das Richtmaß a priori in uns selbst."[4]) Damit tritt die Kunst der Wissenschaft und Sittlichkeit ebenbürtig zur Seite: auch sie entquillt dem unerschöpflichen Urgrund der „reinen Vernunft".

---

[1]) Kr. d. U.. pag. 94.
[2]) Ibid. pag. 99.
[3]) Ibid. pag. 149.
[4]) Kr. d. U., pag. 252.

3. Kapitel.

Die Logik des Systems.

An der Hand des Kantischen Systemgedankens suchen wir Gegenstand und Methode der Philosophie zu bestimmen. Wir haben im ersten Kapitel gesehen, daß Kant der Philosophie ihre einheitliche Begründung als Wissenschaft gegeben hat in der Einheit der transzendentalen Methode. Indem wir diese zu verstehen suchten, haben sich uns zwei große systematische Aufgaben in der Philosophie ergeben: einmal die Begründung der „Erfahrung" — im weitesten Sinne des Wortes — in ihrer eigentümlichen Gesetzlichkeit, Erzeugung derselben aus ihrem Apriori; wir haben im zweiten Kapitel verfolgt, wie Kant diese Grundlegung der Erfahrung als der theoretischen, praktischen und ästhetischen Erkenntnis durchgeführt hat; dann aber ergab sich uns als zweite Aufgabe das eigentliche Systemproblem der Philosophie: die Begründung aller dieser Grundlegungen und Methoden der Gegenstandsgesetzlichkeiten in einer Grundgesetzlichkeit, in der einen Grundmethode des Gegenstandsdenkens überhaupt. Diese Aufgabe haben wir jetzt noch zu behandeln; es ist das Problem der Einheitslogik des Systems und damit eigentlich das Problem des Systembegriffs selbst.

Es ist notwendig, daß wir das Problem ganz scharf fixieren. Es sollen nicht nur die verschiedenen Gebiete der logischen Geltungen, wie sie den Wissenschaften immanent sind, in ihren eigentümlichen Voraussetzungen erkannt und begründet werden, sondern sie sollen, da sie ja apriorische Gesetzlichkeiten sind, zurückgeführt werden auf ihre innere Einheitsgesetzlichkeit als solche, deren Modifikationen und Realisierungen sie darstellen. Wir meinen das Problem einer umfassenden systematischen Gegenstandslogik, welche die Grundstrukturformen aller logischen Inhaltssetzung überhaupt aufzustellen hat, sowie die Methoden, welche diese Gegenstandsgesetzlichkeit überhaupt zu den eigentümlichen Strukturformen der theoretischen, ethischen und ästhetischen Seinsgeltung modifizieren. Damit erzeugt diese allgemeine Logik in sich die Grundlegungen der besonderen Glieder des Systems der Philosophie. In der konsequenten Durchführung dieser systemlogischen Aufgabe werden wir den System-

begriff als die Idee der unendlichen Erkenntnisaufgabe zu bestimmen haben: Nur die Hauptpunkte dieses Grundproblems wollen wir bei Kant aufzeigen.

1.

Mit der Frage nach der ἀρχή, nach dem Einheitsgrund alles Seins, begann in der Geschichte des griechischen Geistes die Selbstständigkeit der wissenschaftlichen Vernunft, die Philosophie. Und gleich in diesen ersten Anfängen des philosophischen Denkens begegnet uns der Satz, der wie kein anderer die Grundfrage der Philosophie, ihren Sinn und ihre Aufgabe bezeichnet, der Satz des Parmenides: „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι." — Diese Identität von Denken und Sein ist das Problem der Philosophie: das Denken als Denken des Seins und das Sein als Sein des Denkens. An der Lösung dieses Problems vollzieht sich die Geschichte der Philosophie. Sowohl Plato wie Aristoteles, Leibniz wie Kant — sie alle bedeuten geistesgewaltige Versuche, dieses Problem zu lösen. Nicht das ist der Fehler aller dogmatischen Metaphysik, daß sie die Wahrheit setzt in die Übereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand; sondern daß ihr der Gegenstand in seiner absoluten Seinsbestimmtheit „gegeben" ist und das Erkennen nur die Aufgabe hat, ihn nachzuzeichnen, zu analysieren. Hier hat Kant endgültige Klarheit gebracht und das ist seine ewige Tat: nicht die Erkenntnis richtet sich nach dem Gegenstand, sondern der Gegenstand richtet sich nach der Erkenntnis. Dies darf aber nicht psychologisch verstanden werden — wie es meist geschieht —, sondern rein logisch-transzendental: das Denken hat mit seinen eigenen Mitteln den Gegenstand aufzubauen; dieser ist ihm nicht gegeben, sondern als Problem aufgegeben.

Die erste Frage ist die nach der Gegenstands- oder Inhaltssetzung überhaupt. Von jeher suchte die Philosophie gewisse Grundmomente aufzustellen, die allem Gegenstandsdenken als solchem gemeinsam sind und darum von demselben abgelöst werden können: sie bilden das Inventarium der sogenannten formalen oder analytischen Logik. Wie hat sich Kant zu ihr gestellt und welche Bedeutung ist ihr im System der synthetischen Logik zuzuweisen? Kant hat eine prinzipielle Abneigung gegen alle bloß formale Logik. Das ist von seinem Standpunkte aus ganz klar. Gerade er hat ja gezeigt, daß diese Logik keine syn-

thetisch-wissenschaftliche Gegenstandserkenntnis geben könne, daß dazu noch ganz andere, außer ihr liegende Bedingungen hinzukommen müssen. Diese Entdeckung liegt in seiner klassischen Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile. Sein ganzes Bemühen galt der synthetischen Gegenstandserkenntnis, insbesondere der der theoretischen Wissenschaften. Wo er auf die analytische Logik zu sprechen kommt, hebt er immer ihren bloß formalen Charakter hervor. Sie bilde als „Propädeutik gleichsam nur den Vorhof der Wissenschaften,“ [1]) sie habe es zwar auch mit apriorischen Prinzipien zu tun und sei „ein Kanon des Verstandes und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag sein, welcher er wolle.“ [2]) Und zusammenfassend urteilt er: „Das bloß logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft, ist zwar die conditio sine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit; weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrtum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probierstein entdecken.“ [3]) Aus dieser seiner Stellung heraus nimmt Kant die formale Logik in ihrer geschichtlich vorliegenden Gestalt als gegeben hin, ohne eine Begründung derselben aus seinem transzendentalen Grundprinzip heraus zu versuchen; und doch fußt er gerade in entscheidenden Momenten auf ihr. Damit ist Natorps Urteil gerechtfertigt, wenn er sagt: „Kant verläßt sich dabei, wie heute wohl von keiner Seite mehr bestritten wird, allzu unbedenklich auf die „fertige Arbeit“ der Logiker, an der er nur einzelne Mängel auszubessern findet; während schon die gänzlich neue Rolle, die er den Kategorien zuweist, eine radikale Neubegründung statt solcher bloßen Flickarbeit gefordert hätte.“ [4]) Wir hier, die wir den systemlogischen Zusammenhang der Kantischen Philosophie aufzuweisen versuchen, müssen wenigstens in kurzen Zügen angeben, wie im transzendentalen System auf den eigenen Voraussetzungen Kants die formale Logik zu begründen ist, und insbesondere, in welchen Zusammen-

---

[1]) Kr. d. r. V. 1787, pag. IX.

[2]) Ibid. pag. 77.

[3]) Ibid. pag. 84.

[4]) Natorp: Kant und die Marburger Schule“, Kantstudien, XVII, 1912, pag. 209.

hang sie zu setzen ist mit der transzendentalen Wissenschaftsgrundlegung.[1])

Wahrheitserkenntnis vollzieht sich nur im Urteil. Vom Urteil geht Kant aus in der Begründung seiner transzendentalen Logik. Er faßt das Urteil als Einheit eines Mannigfaltigen, als Vollzug dieser Einheit, als synthetische Einheit. Alle Einheitsfunktionen, die des Urteils sowohl wie die aus diesen abgeleiteten der Kategorien, sind zurückzuführen auf eine synthetische Ureinheit, die sie alle bedingt. Das ist die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption. Diese war schon in der Deduktion der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" „der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt."[2]) In der zweiten Auflage ist sie „der höchste Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch, **selbst die ganze Logik** und nach ihr die Transzendentalphilosophie heften muß."[3]) Wir folgen also ganz der Anregung Kants, wenn wir auf dem Grunde dieser synthetischen Einheit der Apperzeption die ganze transzendentale Logik aufbauen. Wir haben uns im zweiten Kapitel bei der Deduktion der Erfahrung den Sinn dieser Apperzeption klar gemacht. Wir haben begriffen, daß sie als synthetische Einheit des Bewußtseins die methodische Grundbedingung aller Gegenstandssetzung überhaupt ist. Sie selbst, als analytisches Selbstbewußtsein, ist nur möglich auf Grund der synthetischen Einheit als solcher. Damit wurde sie uns zur methodischen Einheit aller kategorialen Einheitsfunktionen. Damit begründet sie als die Grundbedingung alles Denkens überhaupt die Prinzipien der Identität, der Verschiedenheit und der Kontinuität. Die Identität besagt lediglich das logische Festhalten des einmal gesetzten Denkinhaltes seiner ganzen Bedeutung nach; aber eben das Festhalten gegenüber aller Verschiedenheit, allem Anderssein, womit zugleich das Grundgesetz des Widerspruchs gegeben ist. A ist A, und ist nicht non A. Diese beiden Grundgesetze gehören zusammen. In ihrer Einheit vollzieht sich die Kontinuität des Denkens. In und mit diesen Grundprinzipien baut sich nun zugleich der Gegenstand auf nach den Momenten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Diese Stufen sind nicht deduktiv

[1]) Zum Folgenden siehe besonders Natorp: „Die Logik der exakten Wissenschaften"; sowie Cohen: „Logik der reinen Erkenntnis".

[2]) Kr. d. r. V. 1781, pag. 117 Anm.

[3]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 134 Anm.

abzuleiten aus einem obersten Prinzip, sondern in strengster Wechselbezüglichkeit aufzubauen. Die synthetische Einheit ist ihre Grundbedingung, sie sind gleichsam nur Momente im Vollzug dieser. Beachten wir kurz die Bemerkungen, die Kant im Anschluß an seine Kategorientafel macht. Vor allem hebt er die jedesmalige Dreizahl der Kategorien hervor, „welches ebensowohl zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Einteilung a priori durch Begriffe Dichotomie sein muß.“ [1]) Besonders aber ist ihm die Beobachtung wichtig, „daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt.“ So ist ihm z. B. „die Allheit nichts anders als die Vielheit, als Einheit betrachtet.“ [2]) „Die Einschränkung ist nichts anders als Realität mit Negation verbunden“ usw. Kant hat hier auf ein sehr wichtiges Problem gedeutet, aber es nicht befriedigend gelöst. Es genügt nicht, von der „Verbindung“ der dritten Kategorien mit den ersten beiden zu sprechen; die dritte Kategorie muß gleichsam als synthetischer Einheitsvollzug der beiden anderen anerkannt werden, als ihre Ursprungseinheit. Sehr wichtig ist dann Kants andere Bemerkung bezüglich der Modalität. Hier wird nichts zum Inhalt des Urteils hinzugetan,[3]) sondern sie geht nur „den Wert der Kopula in Beziehung auf das Denken überhaupt an.“ Sie bezieht sich nicht auf den Inhaltsaufbau des Gegenstandes, sondern auf seine Gegenständlichkeit, sie begründet nicht neue Prädikate des Gegenstandes, des Inhalts, sondern das Setzen desselben nach seiner Möglichkeit, Wirklichkeit oder Notwendigkeit.

Diese Grundstufen des Gegenstandsaufbaus sind durchzuführen für Begriff, Urteil und Kategorie und damit die allgemeine „formale“ Logik auszuführen. Diese Stufen bedeuten keine bestimmten Inhalte, sondern gleichsam nur Grundmethoden, Verfahrungsweisen alles Inhaltsdenkens überhaupt. Die für uns wichtigste Frage ist nun: Wie ist der Übergang herzustellen von dieser allgemeinen Gegenstandslogik zu den bestimmten Gegenstandsproblemen der Systemglieder? Es sind die Methoden zu begründen, welche diese allgemeinen gegenstandslogischen Gesetzlichkeiten zu den Kategoriensystemen der Theoretik, Ethik und

---

[1]) Kritik d. r. V. 1787, pag. 110.
[2]) Ibid. pag. 111.
[3]) Ibid. pag. 100.

Ästhetik modifizieren. Hier greift die transzendentale Methode der Wissenschaftsgrundlegung ein. Sie arbeitet die Grundgesetzlichkeiten der Wissenschaften heraus, die Grundbegriffe, welche diese als solche konstituieren. Diese Wissenschafts-Bedingungen sind aufzunehmen in das System der allgemeinen Gegenstandslogik, das in der durchgängigen Beziehung auf diese Konstituentien der „Erfahrung" realisiert wird zum Kategoriensystem der theoretischen, praktischen und ästhetischen Erkenntnis. Damit erzeugt die allgemeine Logik in sich selbst die konstitutiven Grundlagen der besonderen Seinsgeltungen. Die weitere Durchführung dieser Grundlagen im Einzelnen ist dann die Aufgabe der besonderen Systemglieder.

Verfolgen wir kurz die diesbezüglichen Punkte der Kantischen Systematik. Wie aus dem allgemeinen Kategoriensystem das System der synthetischen Grundsätze der Erfahrung hervorgeht, haben wir im zweiten Kapitel gesehen. Dieses System der Erfahrungsgrundsätze ist gleichsam das Kategoriensystem der theoretischen Erkenntnis, die Logik der Theoretik. Es ist die Beziehung auf Raum und Zeit, welche die reinen Verstandesbegriffe zu Grundbegriffen der Erfahrung restringiert. Damit hat diese theoretische Gegenstandslogik die Wahrheit und objektive Gültigkeit der theoretischen Erkenntnis zu begründen. — Eine ganz andere Bedeutung gewinnen die Kategorien in der Grundlegung der Ethik; hier gilt es die objektive Realität des reinen Willens zu begründen. Immer wieder hebt Kant hervor, daß hier die Kategorien nicht auf die theoretische Bestimmung des Gegenstandes gehen, sondern eben nur „praktische Realität" haben, nur in „praktischer Absicht" genommen werden. Dies läßt sich am besten verfolgen an der Kategorie der Kausalität, die ja wie in der Theoretik so auch in der Praktik zentrale Bedeutung gewinnt. In den Analogien der Erfahrung wurde die Kausalität streng eindeutig bestimmt als die gesetzmäßige Beziehung zwischen Antecedens und Consequens in der Zeit. Zu gleicher Zeit aber hat schon die negative Begründung der Freiheit in der Dialektik die Möglichkeit einer ganz anderen Bedeutung der Kausalität dargetan, nämlich einer reinen Vernunftbestimmung ohne alle Bedingtheit in Raum und Zeit. Diese Vernunftkausalität wird die positive Grundkategorie der Ethik. Sie bedeutet hier nur den „Bestimmungsgrund der Kausalität des Menschen als Sinnenwesens in der reinen Vernunft (die darum

praktisch heißt.)“ [1]) Besonders wichtig wird diese ethische Kategorienfrage auf den Seiten 54/55 und 65/67 der „Kritik der praktischen Vernunft.“ Hier steht die Logik der Ethik in Frage: Kant zeigt, daß, wenn die Kategorie zwar nur in Anwendung auf die Erfahrung theoretische Erkenntnis leisten kann, „doch immer die objektive Realität des Begriffs bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann, aber ohne diesen Begriff theoretisch im mindesten zu bestimmen.“ [2]) Die Kausalität durch Freiheit konstituiert den Begriff des reinen Willens als eines Willens, der „durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes praktisch ist.“ [3]) Damit aber muß zugleich auch den anderen Kategorien eine praktische Geltung zuerkannt werden. „Aber diese einmal eingeleitete objektive Realität eines reinen Verstandesbegriffs im Felde des Übersinnlichen gibt nunmehr allen übrigen Kategorien, obgleich immer nur, sofern sie mit dem Bestimmungsgrunde des reinen Willens (dem moralischen Gesetze) in notwendiger Verbindung stehen, auch objektive, nur keine andere, als bloß praktisch-anwendbare Realität“. [4]) Damit hat Kant selbst die Grundlage einer Logik der Ethik gelegt, die wir aus der Konsequenz des transzendentalen Grundgedankens gefordert haben. Es ist das System der „Kategorien der Freiheit“, im Unterschied von den „Kategorien der Natur“. [5]) Damit erst ist der innerste systemlogische Zusammenhang zwischen theoretischer und praktischer Erkenntnisgesetzlichkeit vollzogen. Damit erst kann die Ethik die Grundlegung der Geisteswissenschaften vollziehen, indem auch sie als eine eigene Art logischer Gegenstandsgesetzlichkeit begründet ist. Und indem gegenüber der theoretischen Beziehung auf Raum und Zeit die Grundlegung der Ethik allein in der Beziehung auf die unbedingte Autonomie der Vernunft erkannt wird, wird damit zugleich der Primat der praktischen Vernunft gegenüber der theoretischen begründet. Der Begriff Freiheit, der als unbedingte autonome Vernunftgeltung gegenüber aller theoretisch-objektiven Bedingtheit zu bestimmen ist, wird so bei Kant zum „Schluß-

[1]) Kr. d. pr. V., Ak.-Ausg., pag. 49.
[2]) Ibid. pag. 54.
[3]) Ibid. pag. 55.
[4]) Ibid. pag. 56.
[5]) Ibid. pag. 65.

stein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft."[1])

Dieselbe systemlogische Begründung ist natürlich auch für die Ästhetik durchzuführen. Wir haben gesehen, wie Kant in der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft" die apriorischen Grundelemente des ästhetischen Gefühls an der Hand der allgemeinen Kategorientafel aufstellt und welche Bedeutung die Gegenstandsmomente der Quantität, Qualität, Relation und Modalität im Gebiete des Ästhetischen gewinnen. Dabei wurde zugleich klar, in welcher systematischen Beziehung die Ästhetik zur Theoretik und Ethik steht: daß die Kunst Natur und Sittlichkeit als die beiden materialen Vorbedingungen voraussetzt, an denen sie ihre eigene Gestaltung vollziehen kann. Mit dieser systematischen Begründung der ästhetischen Gegenstandsgesetzlichkeit ist zugleich das Fundament gelegt für die Arbeit der Kunstwissenschaften. — Wir konnten an der Hand der Kantischen Philosophie lediglich die Richtung andeuten, in welcher der systemlogische Zusammenhang der Philosophie zu begründen ist. Erst damit gewinnt die „synthetische Einheit des Bewußtseins", die „Einheit der reinen Vernunft", einen logisch faßbaren Sinn und bleibt nicht bloße unbestimmte Forderung. Die Grundpositionen der logischen Gegenstandssetzung überhaupt sind durchzuführen und zu realisieren in den Gegenstandsgeltungen und Strukturformen der verschiedenen Erkenntnisgebiete. Damit erst werden die verschiedenen Wissenschaften, welche alle die besonderen Gegenstandsaufgaben zu bewältigen suchen, als Wissenschaften begründet und zugleich in ihrer inneren Grundgesetzlichkeit zu dem System des Wissens zusammengegeschlossen. Das ist die Aufgabe der Systemlogik der Philosophie, die ihr die Kantische Systematik gestellt hat.

2.

Noch eine letzte Systemfrage bleibt uns zu beantworten: Kann denn diese Begründung aller Erkenntnisgesetzlichkeit in der Gesetzeseinheit der reinen Vernunft überhaupt abschließend durchgeführt werden, und ist denn mit dieser transzendentallogischen Einheitsbegründung aller Gegenstandserkenntnis der Gegenstand selbst erkannt, ist damit die Identität von Denken und Sein voll-

[1]) Kr. d. pr. V., pag. 3.

zogen? Ist der Gegenstand der Erkenntnis je abschließend bestimmbar, die Seinserkenntnis überhaupt zu vollenden? Wir stehen hier an der entscheidendsten Systemfrage der Philosophie überhaupt, an der Frage des Systembegriffs selbst. Immer wieder hat man den Sinn und Wert der Philosophie in Frage gestellt, man hat darauf hingewiesen, daß es doch ein unmögliches Beginnen sei, mit einem feststehenden abstrakten logischen Begriffsschema die unendliche Fülle des Seins umspannen und auf logische Gesetze bringen zu wollen. Man wies dann, um diesen Einwurf zu bekräftigen, auf die mannigfachen Vergewaltigungen hin, welche die verschiedensten Seiten der Wirklichkeit in den philosophischen Systemen immer wieder erfahren haben; damit glaubte man der Philosophie überhaupt das Existenzrecht absprechen zu müssen. Den Beweggrund dieses Einwurfs erkennen wir in vollem Umfang an; er gilt für jede dogmatische Philosophie, welche die gesamte Wirklichkeit aus einem absolut geschlossenen Begriffssystem deduzieren zu können glaubt. Aber gerade dieser Systembegriff ist abzuweisen; er wird der Aufgabe der Erkenntnis in keiner Weise gerecht. Natorp sagt von jedem solchen absolutistischen Dogmatismus mit Recht, daß er „das Sein im Denken nur gründet, indem er das Denken zu einem neuen dinghaften Sein gefrieren läßt.“ [1]) Aber gerade hier haben wir die große Leistung Kants darin zu erkennen, daß er gezeigt hat, der Gegenstand in seinem An-sich und seiner totalen Bestimmtheit sei nie gegeben, sondern nur als unendliche Denkaufgabe zu verstehen. Das ist der Sinn seiner „Dialektik“, seiner transzendentalen Ideenlehre. Erst hier zertrümmert er jeden Absolutismus und begründet die Erkenntnis als unendliche Aufgabe. Man hat im allgemeinen den Systemwert dieser Ideenlehre, ihre eminent positive Bedeutung viel zu wenig beachtet und gewürdigt. Nur den systematischen Grundgedanken wollen wir herausarbeiten.

Wir haben gesehen, daß es die Aufgabe des allgemeinen transzendentallogischen Kategoriensystems ist, die methodischen Grundlagen der Gegenstandssetzung als solcher und damit zugleich die Grundlagen der besonderen Gegenstandsstrukturen zu begründen. Aber damit sind eben nur die methodischen Grundgesetzlichkeiten gegeben, die Grundlagen für den Aufbau des Gegenstandes, für die Bestimmung desselben; diese selbst leistet erst die Durch-

[1]) Natorp, „Kant und die Marburger Schule“, pag. 199.

führung. So bildete das System der Erfahrungsgrundsätze in seiner Einheit gleichsam nur den Grundbegriff der „Natur überhaupt"; damit ist aber noch kein einziges empirisches Naturgesetz gegeben. Alle diese besonderen Gesetze müssen zwar unter jenen Grundsätzen stehen, wenn sie überhaupt Naturgesetze sein sollen, aber sie sind nicht aus ihnen ableitbar. Die Bestimmung dieser besonderen empirischen Gesetze hat in unendlichem Prozeß die Naturwissenschaft zu leisten. Sie erst vollzieht die Konkretion und Realisierung jener allgemeinen Gesetzlichkeiten, die vollständige Bestimmung des Gegenstandes. Und so unendlich die Mannigfaltigkeit der Natur ist, so unendlich ist die Arbeit der Naturwissenschaft, so unendlich die theoretische Erkenntnis. Aber zugleich mit jedem Fortschritt in dieser konkreten, materialen Gegenstandserkenntnis vertiefen sich auch deren Grundlagen. Somit wird es für die theoretische Philosophie zur unbedingten Pflicht, sich stets in engster Verbindung mit diesen theoretischen Wissenschaften zu halten, an deren Fortschritten ihre eigenen Grundlagen zu prüfen und immer tiefer zu legen. Ihr Apriori selbst ist nie starr gegeben, sondern immer nur Grundlage für das jeweilige Stadium der Gegenstandserkenntnis. Dieser Gegenstand ist aber nur Idee, auf die hin das ganze Forschen gerichtet ist, wodurch es Richtung und Einheit gewinnt. Immer wieder hebt Kant hervor, daß diese Idee kein Gegenstand ist, der etwa in concreto in der Erfahrung gegeben werden könnte, sondern daß er nur die systematische Einheit der Erkenntnisstufen bedeutet. So notwendig die konstitutiven Kategorien als Grundlagen sind, so notwendig sind die systematischen Ideen als Aufgaben, denn sie sind ja die Aufgaben, für die jene Grundlegungen erdacht worden sind. Die Ideen sind als „Aufgaben, um die Einheit des Verstandes wo möglich bis zum Unbedingten fortzusetzen, notwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet, es mag auch übrigens diesen transzendentalen Begriffen an einem ihnen angemessenen Gebrauch in concreto fehlen, und sie mithin keinen anderen Nutzen haben als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird." [1]) So sind die Ideen regulative, d. i. systematisch-methodische Prinzipien; sie besagen, daß die Erkenntnis in keinem gegebenen

[1]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 380.

Stadium stehen bleiben darf, sondern daß sie ins Unendliche weitergeführt werden muß bis zum Unbedingten. Die Idee ist der focus imaginarius, der logische Brennpunkt, auf den hin alle Gegenstandserkenntnis dirigiert sein muß; gleichsam die Ordnungsnorm aller einzelnen Erkenntnisleistungen. So nennt Kant selbst diese systematische Vernunfteinheit, „logisches Prinzip", „Methode".[1])

Wenn nun Kant selbst dabei stehen geblieben ist, diesen Systembegriff der Idee nur für die Theoretik prinzipiell fruchtbar zu machen, so ist es Aufgabe der konsequenten Transzendentalphilosophie, ihn zum Systembegriff der Philosophie überhaupt zu machen. Was oben ausgeführt worden ist für die theoretische Philosophie, gilt mutatis mutandis für alle Glieder des philosophischen Systems; ja für den Systembegriff selbst. So wenig wie die Natur der Naturwissenschaften je abschließend gegeben, erkannt ist, genau so wenig ist je die Vollendung der Sittlichkeit gegeben in der Geschichte der Menschheit; genau so wenig ist die Geschichte und sind damit die Geisteswissenschaften je am Ende. Damit aber auch nicht die praktische Philosophie, als die Logik dieser Wissenschaften; auch sie hat mit diesen Wissenschaften zu wachsen und sich zu vertiefen. Auch ihr Gegenstand ist systematische Idee, ja in eminent positiverem Sinne als die Idee des theoretischen Gegenstandes. Und steht es nicht ebenso bei der Kunst? Wohl gilt doch gerade von ihr, daß sie „stets am Ziele" sei, daß gleichsam jedes Kunstwerk in sich eine Vollendung darstelle, daß es eine eigentliche geschichtliche Entwicklung hier nicht gebe: „Das Unzulängliche, hier wirds Ereignis; das Unbeschreibliche, hier ists getan." Und doch, welches Kunstwerk stellt denn die Schönheit dar, das Ideal? Gerade bei Kant haben wir gehört, daß das Ideal des Schönen nur eine Idee sei und damit die Kunst in allen ihren Gestaltungen nur ein Versuch, dieses Urbild des Schönen zu realisieren. Auch die Kunst ist nie am Ende, wenn auch das einzelne Kunstwerk für sich eine inhaltliche Vollendung bedeutet. Damit sind aber auch die Kunstwissenschaften, die das Geheimnis der Kunst zu begreifen suchen, nie am Ende, und damit ist auch die Philosophie der Kunst in stetem Werden. Immer wieder hat sie von den ewigen Schöpfungen der Kunst neue tiefe Offenbarungen zu empfangen;

[1]) Ibid. pag. 676.

auch die Schönheit ist nicht gegeben, sondern ewig aufgegeben.

Aus alldem ist klar: Auch das System der Philosophie selbst ist nicht absolut vollendbar; auch die Philosophie darf nur als unendliche Aufgabe verstanden werden. Damit erst gewinnt der Systemgedanke des transzendentalen Idealismus seine ganze große volle Bedeutung; erst in dieser unendlichen Aufgabe des philosophischen Systems selbst vollzieht sich die Einheit des Bewußtseins: sie bedeutet nur die unendliche methodische Aufgabe der Vereinheitlichung, nicht aber einen im Endlichen erreichbaren Abschluß. So sehr die Transzendentalphilosophie es als ihre höchste Aufgabe erkennt, in allen Gestaltungen des Bewußtseins die immanente Gesetzlichkeit, die Wahrheit, den Logos zu ergreifen und zu begreifen, so wenig maßt sie sich an, in einem gegebenen Stadium je diese Aufgabe gelöst zu haben. In diesem Sinne sagt Natorp von der transzendentalen Methode: „Sie macht die Autonomie der Erfahrung geltend ebensosehr gegen die Heteronomie eines sie meistern wollenden Metaphysizismus, wie gegen die Anomie eines gesetzesbaren, wohl gar gesetzesfeindlichen Empirismus.“[1]) — So steht der Menschengeist in der Mitte zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit: Die Wahrheit ist ihm unendliche Aufgabe — und damit die Philosophie.

[1]) A. a. O. pag. 198.

II. Teil.

Der Systemgedanke bei Fichte.

Wir haben es in unserer Einleitung als eine Gewissensfrage der Philosophie der Gegenwart bezeichnet, Stellung zu nehmen zum Kantischen Systemgedanken und seiner Entwicklung in der nachfolgenden idealistischen Spekulation. Wir haben jetzt im ersten Teile dieser Arbeit in einer etwas eingehenderen Untersuchung die innerste Systematik der Kantischen Philosophie aufzuweisen versucht. Damit haben wir zugleich gezeigt, wie falsch es ist, wenn man immer wieder liest, erst von Kants Nachfolgern sei der Systemgedanke in die Philosophie eingeführt worden, während bei Kant selbst das ganze philosophische Material gleichsam noch regellos nebeneinander liege. Im Gegenteil: Wir haben erkannt, daß Kant als Erster die Philosophie als System begründet hat, und zwar in der Einheit der transzendentalen Methode. Auf diese kommt schlechthin alles an; ihre Systemkraft suchten wir, in den Hauptrichtungen wenigstens, zu verstehen. Und an diesen Systemgedanken Kants knüpfen nun die großen idealistischen Systematiker an, ihnen allen voran Fichte. Wir wollen jetzt in diesem zweiten Teil in knapper Kürze untersuchen, wie Fichte das Systemproblem gestellt, und wie er es durchgeführt hat. Wir gehen also an dieser Stelle nicht ein auf die, zum Teil sehr bedeutenden, Leistungen Fichtes auf logischem und ethischem, rechts- und geschichtsphilosophischem Gebiet; wir behalten uns die systemlogische Darstellung dieser Leistungen Fichtes für eine andere Stelle vor. Wir betrachten nur sein System als Ganzes, den Systemgedanken. Angesichts der Schwierigkeit des Fichte-Problems und der Tatsache, daß hier die meiste Arbeit noch zu tun ist, können die folgenden Ausführungen nur als ein erster Versuch der Problembehandlung gelten.[1])

[1]) An neueren Arbeiten über Fichte wurden berücksichtigt E. Lask: „Fichtes Idealismus und die Geschichte", Tübingen 1902. A. Menzel: „Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus"

Von vornherein tritt uns eine nicht unerhebliche Schwierigkeit entgegen. Die meisten bisherigen Arbeiten über Fichte haben sich nur an die ersten Darstellungen der Wissenschaftslehre gehalten, meist nur an die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794 und die beiden Einleitungen von 1797, während sie die spätere Entwicklung Fichtes als metaphysisch-religiös nicht berücksichtigten oder ablehnten. Damit hat man sich aber das volle Verständnis Fichtes von vornherein verbaut. Schon die eine Tatsache, daß Fichte selbst die Terminologie der W.-L. 1794 und ihre ganze Methodik bald darauf wieder aufgegeben hat, zeigt, daß er sie für durchaus ungenügend hielt. Zudem war Fichte ein viel zu beweglicher, allseitiger Denker, als daß man ihn auf gewisse Ausdrücke festnageln dürfte. Was aber für uns das Wichtigste ist: Fichte selbst war stets überzeugt, sich seine ganze Entwicklung hindurch an der Lösung desselben einen Grundproblems versucht und mit jedem Schritt einen reiferen und klareren Ausdruck für seine Gedanken gefunden zu haben. Damit stellt er uns, wenn wir seiner Philosophie gerecht werden wollen, die Aufgabe, die verschiedenen Wissenschaftslehren als Darstellungen desselben Systemproblems zu begreifen und zugleich den inneren Fortschritt in der Problembehandlung aufzuzeigen.

---

1. Kapitel.

Das Grundproblem der Wissenschaftslehre.

1.

Als erstes Werk Kants lernte Fichte die „Kritik der praktischen Vernunft“ kennen. Aus ihr schöpfte er den großen Idealismus einer von der Würde ihrer übersinnlichen Freiheitsbestimmung mächtig erfüllten sittlichen Persönlichkeit. Dieser Glaube an das Übersinnliche, an die absolute Autonomie der Vernunft, ist der ursprüngliche Wurzelgrund des Fichteschen Idealismus. Dieser Glaube festigte und stählte sich ihm im Kampf gegen den Skeptizismus. In diesem Kampfe konzipierte er die Grundposition seiner

---

Leipzig 1909. A. Lanz: „Fichte und der transzendentale Wahrheitsbegriff“, im Arch. f. Gesch. d. Phil. 26, 1, sowie die Einleitung von Medicus zu seiner Fichteausgabe.

Philosophie, den Begriff der „Tathandlung" des absoluten Ich.[1]) Welche Bedeutung für Fichte dieses Sich-Losreißen von aller Faktizität, von aller Tatsache, und die Forderung einer Begründung alles Seins im Ich hatte, kann man daraus ersehen, daß Fichte noch im Jahre 1804, an einer entscheidenden Stelle, auf diese „Tathandlung" zurückgreift. Dort, im 13. Vortrag der W.-L., in dem er die absolute Gültigkeit des Bewußtseinsidealismus, dem das Absolute Tatsache ist, widerlegt, heißt es: „Nun hat die W.-L. von dem ersten Augenblicke ihres Entstehens an erklärt, daß es das *πρῶτον ψεῦδος* der bisherigen Systeme sei, von Tatsachen auszugehen, und in diese das Absolute zu setzen: sie lege zu Grunde, hat sie bezeugt, eine Tathandlung, was ich in diesen Vorträgen mit dem griechischen Worte Genesis benannt habe. Sonach ist die W.-L. von ihrer ersten Entstehung an über den beschriebenen Idealismus hinaus gewesen."[2]) — Diesen Begriff der absoluten Tathandlung galt es nun, zum Grundbegriff des Systems zu machen, und auf ihm die ganze Systematik der W.-L. aufzubauen.

Zum erstenmal legte Fichte Problem und Methode seiner Philosophie dar in der Programmschrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre", mit der er 1794 in Jena seine Professur antrat. Fichte geht aus von dem Begriff der Wissenschaft; wenn Philosophie Wissenschaft sein soll, so müssen für sie alle Momente geltend gemacht werden, welche die Wissenschaft als solche konstituieren. Wodurch werden denn einzelne Sätze mit verschiedenem Gehalt Sätze einer bestimmten Wissenschaft? Offenbar nur dadurch, „daß sie erst im Ganzen, durch ihre Stelle im Ganzen und durch ihr Verhältnis zum Ganzen es werden."[3]) Aber diese einheitliche Gewißheit kann nicht durch bloßes Aneinanderreihen erreicht werden; es „müßte Ein Satz gewiß sein, der etwa den übrigen seine Gewißheit mitteilte: so daß, wenn und inwiefern dieser Eine gewiß sein soll, auch ein zweiter, und wenn und inwiefern dieser zweite gewiß sein soll, auch ein dritter u. s. f. gewiß sein muß."[4]) Jener erste, die Gewißheit aller Sätze begründende Satz, „kann seine Gewißheit nicht erst durch die Verbindung mit den übrigen erhalten, sondern muß sie vor derselben vorher haben;

[1]) I. 8 (Gesamtausgabe der Werke von J. H. Fichte 1834—1846).
[2]) X, 194.
[3]) 1, 40.
[4]) 1, 41.

denn aus der Vereinigung mehrerer Teile kann nichts entstehen, was in keinem Teile ist. Alle übrigen aber müßten die ihrige von ihm erhalten. Er müßte vor aller Verbindung vorher gewiß und ausgemacht sein. Kein einziger von den übrigen aber müßte vor der Verbindung es sein, sondern erst durch sie es werden."[1]) Dieser gewißheitsbegründende Satz ist der Grundsatz der Wissenschaft. „Jede Wissenschaft muß einen Grundsatz haben; ja sie könnte ihrem inneren Charakter nach wohl gar aus einem einzigen, an sich gewissen Satze bestehen."[2])

Wodurch erhalten nun die anderen Sätze ihre Gewißheit von dem ersten Grundsatze? Durch die systematische Form, die sich in dem Wenn-So ausdrückt. — Wir werden später sehen, welche entscheidende Bedeutung diese systematische Form des Wenn-So in dem „problematischen Soll" der W.-L. 1804 gewinnt. — Woraus folgt denn aber die Gewißheit der Grundsätze der verschiedenen Wissensgebiete und worauf gründet sich die systematische Form der Gewißheitsmitteilung? M. a. W.: „Wie ist Gehalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, d. h. wie ist die Wissenschaft selbst möglich?" Das ist die Frage und das Problem der Philosophie, die darum Wissenschaftslehre ist, „Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt."[3]) Es sind nun die Aufgaben dieser Wissenschaftslehre näher auseinanderzusetzen. Zunächst hat sie die „Möglichkeit der Grundsätze überhaupt zu begründen; zu zeigen, wie, inwiefern, unter welchen Bedingungen und vielleicht in welchen Graden etwas gewiß sein könne, und überhaupt, was das heiße — gewiß sein; dann hätte sie insbesondere die Grundsätze aller möglichen Wissenschaften zu erweisen."[4]) Aber nicht der Gehalt, sondern auch die Form gehört notwendig zum Wesen der Wissenschaft. Damit nimmt die W.-L. auch „die Verbindlichkeit auf sich, für alle möglichen Wissenschaften die systematische Form zu begründen."[5]) Das also sind die Aufgaben der Wissenschaftslehre gegenüber dem „System des menschlichen Wissens." Als Wissenschaft muß sie aber vor allem selbst einen gewissen Grundsatz haben, auf dem sie sich aufbaut. Da sie aber das Wissen vom Wissen überhaupt ist, so muß dieser Satz

[1]) 1, 41.
[2]) 1, 41/42.
[3]) 1, 43.
[4]) 1, 47.
[5]) Ibid.

der unbedingte Grundsatz alles Wissens sein; er ist „schlechterdings keines Beweises fähig, d. h. er ist auf keinen höhern Satz zurückzuführen.“ [1]) Er muß durch sich selbst gewiß sein, da er der „Satz des Wissens schlechthin“ ist. „Auf ihn gründet sich alles Wissen, und ohne ihn wäre überhaupt kein Wissen möglich“.[2]) Dieser Satz muß zugleich die absolute Einheit von Form und Gehalt darstellen; denn „gewiß wissen heißt nichts anderes, als Einsicht in die Unzertrennlichkeit eines bestimmten Gehalts von einer bestimmten Form haben.“ [3]) Dieser Satz aber soll in sich die absolute Gewißheit bedeuten. Nur dieser höchste Grundsatz alles Wissens ist der eine unbedingt-erste Satz der W.-L. Alle anderen Sätze sind in Form oder Gehalt durch ihn begründet. In ihm liegt schlechthin aller Gehalt: „Mithin müßte, wenn unsere Voraussetzung richtig sein, und es einen absolut-ersten Grundsatz alles Wissens geben sollte, der Gehalt dieses Grundsatzes derjenige sein, der allen möglichen Gehalt in sich enthielte, selbst aber in keinem andern enthalten wäre. Es wäre der Gehalt schlechthin, der absolute Gehalt.“ [4])

Wie ist es aber nun möglich, daß die W.-L. alles menschliche Wissen schlechthin erschöpfen kann? Nur dadurch, daß sie eben ihren Grundsatz erschöpft, d. h. „wenn ein vollständiges System auf demselben aufgebaut ist, wenn der Grundsatz notwendig auf alle aufgestellten Sätze führt und alle aufgestellten Sätze notwendig wieder auf ihn zurückführen.“ [5]) „Die Wissenschaftslehre hat also absolute Totalität. In ihr führt Eins zu Allem und Alles zu Einem. Sie ist aber die einzige Wissenschaft, welche vollendet werden kann; Vollendung ist demnach ihr auszeichnender Charakter.“ [6]) — Auch die formale Logik wird erst durch die W.-L. begründet. Die Gesetze der Logik sind durch Reflexion abstrahiert und können nur darum von allem Gegenstandserkennen abgelöst werden, weil sie allem realen Leben des Bewußtseins immanent zu Grunde liegen. „Die W.-L. kann schlechterdings nicht aus der Logik bewiesen werden, und man darf ihr keinen einzigen logischen Satz, auch den des Widerspruchs nicht,

[1]) 1, 48.
[2]) Ibid.
[3]) 1, 51.
[4]) 1, 52.
[5]) 1, 58.
[6]) 1, 59, Anm.

als gültig vorausschicken; hingegen muß jeder logische Satz und die ganze Logik aus der W.-L. bewiesen werden."[1]) — Aus dieser an sich richtigen Erkenntnis heraus hat Fichte später in der „Transzendentalen Logik" 1812 eine interessante Begründung der Logik von der W.-L. aus versucht. —

Wir halten hier inne und suchen kritisch Stellung zu nehmen zu diesem Systembegriff der Wissenschaftslehre. Auf den ersten Blick scheint uns in der W.-L. das entgegenzutreten, was wir oben im Anschluß an Kants Philosophie von der Systemlogik forderten: die Einheit und Begründung alles Wissens in einer umfassenden Wissenschaftstheorie, die Rückführung aller Erkenntnis auf absolute Einheit und die Begründung aus derselben. Fichte scheint dieses systematische Grundproblem der kritischen Philosophie richtig erkannt und gelöst zu haben. Doch wenn wir seine Ausführungen einer aufmerksameren Prüfung unterziehen, so sehen wir bald, daß dem nicht so ist, daß wichtige Differenzen gegenüber Kant vorliegen. Nur die zwei systematisch entscheidendsten Punkte wollen wir herausgreifen: das Problem selbst und die Methode. Wir müssen hier von vornherein einsehen, daß in der W.-L. eine ganz andere Problemstellung vorliegt. Wenn Kant nach der „Möglichkeit" der Wissenschaft fragte, so war es die Frage nach den objektiven Begriffen und Gesetzlichkeiten, welche die Wissenschaften konstituieren, die die objektive Realität und Gültigkeit der wissenschaftlichen Urteile bedingen. Fichtes Problem dagegen ist das Faktum der Gewißheit, die Frage der W.-L. ist, „was das heiße — gewiß sein." Damit ist die transzendentale Grundfrage umgebogen ins Psychologische. Die Wahrheit der Erkenntnis wird nicht objektiv gesucht in den wissenschaftlichen Grundgesetzen und Grundurteilen, sondern in dem subjektiven Moment des Gewißseins. Der Ausgangspunkt Fichtes ist Psychologismus. Wir werden im nächsten Kapitel sehen, wie gerade diese Abbiegung ins Psychologische das ganze Unheil der W.-L. von 1794 verursacht hat; ja wie der dadurch gegebene Metaphysizismus noch in der ungemein reiferen Fassung der W.-L. von 1804, die doch gerade den Psychologismus der früheren Problemstellung entschieden zu überwinden sucht, entscheidende systematische Geltung gewinnt.

Aus diesem metaphysischen Psychologismus entspringt zu-

[1]) 1, 68.

gleich der Dogmatismus der Fichteschen Methode, — der andere große Unterscheidungspunkt seines Systems vom Kritizismus Kants. — Jede Wissenschaft soll ihren Grundsatz haben, der für sich gewiß ist und die anderen Sätze nach Form und Gehalt bestimmt. Ist das richtig? Uns scheint in dieser Argumentation der transzendentale Grundgedanke der ὑπόθεσις in seinem innersten Kerne verkannt zu sein. Die Grundsätze der Wissenschaften sind für sich überhaupt nichts, Bedeutung haben sie bloß als Grundlegungen, methodische Bedingungen wissenschaftlicher Gegenstandsbestimmung. Dasselbe gilt natürlich in noch viel höherem Grade vom unbedingt-ersten Grundsatz alles Wissens. Aber indem Fichte diesen Satz mit dem absoluten Gehalte erfüllt sein läßt, glaubt er aus ihm in geschlossener Deduktion das gesamte System der Erkenntnisbedingungen deduzieren zu können. — Diese beiden Momente: Der psychologistische Ausgangspunkt der W.-L. und ihr Absolutismus sind die beiden entscheidenden Grundcharaktere des Fichteschen Systemgedankens; es sind zugleich die Punkte, die Fichtes Philosophie prinzipiell unterscheiden vom kritischen Idealismus Kants. — Ehe wir auf die Systematik der W.-L. selbst eingehen, soll noch in aller Kürze gezeigt werden, daß das Problem des Wissens, der Gewißheit, nicht nur 1794, sondern auch späterhin das Grundthema der W.-L. gewesen ist.

2.

Aus den beiden Einleitungen von 1797 wollen wir lediglich eine entscheidende Stelle anführen. Die Frage der Philosophie wird in der 1. Einleitung dahin formuliert: „Welches ist der Grund der vom Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen, und dieses Gefühl der Notwendigkeit selbst?“ Es genügt hinzuzufügen, daß die „Erfahrung“ das System dieser vom Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen ist, um einzusehen, wie weit dieser Standpunkt Fichtes von der transzendentallogischen Frage des Kantischen Kritizismus abliegt. —

Zum eigentlichen und ausschließlichen Problem wird das Wissen in der W.-L. von 1801. „Die Wissenschaftslehre soll, wie die Zusammensetzung des Wortes zeigt, sein eine Lehre, eine Theorie des Wissens, welche Theorie sich nun ohne Zweifel auf ein Wissen vom Wissen gründet, dasselbe erzeugt, oder mit

einem Worte — es ist.“ [1]) Den Begriff des reinen, absoluten Wissens gilt es zu bestimmen; in der Erschöpfung seiner Momente realisiert sich die Wissenschaftslehre. Die W.-L. will nicht ein „neues und besonderes, etwa nur durch sie mögliches materiales Wissen (Wissen von Etwas) herbeiführen, sondern sie ist nur das zum Wissen von sich selbst, zur Besonnenheit, Klarheit und Herrschaft über sich selbst gekommene allgemeine Wissen.“ [2]) Die W.-L. ist nicht „Objekt des Wissens, sondern nur Form des Wissens von allen möglichen Objekten.“ [3]) Das reine, absolute Wissen bedeutet die Qualität der Gewißheit in jedem Objektwissen. „Inwiefern es ein Wissen von Etwas ist, ist es, in jedem andern Wissen von jedem andern Etwas, von sich selbst verschieden; inwiefern es eben Wissen ist, ist es sich selbst in allem Etwaswissen gleich, und durchaus dasselbe, ob auch dieses Etwaswissen in die Unendlichkeit fortgehe und insofern in die Unendlichkeit hin verschieden sei.“ [4]) — Und auch in dieser W.-L. tritt jenes Gefühl der Notwendigkeit an einer entscheidenden Stelle in den Vordergrund: da, wo der Inhaltsfaktor des absoluten Wissens, sein Sein oder Was, mit dem Erzeugungsfaktor desselben, mit der Freiheit oder dem Daß (Bewußtsein) in Beziehung gesetzt wird. „Das Wissen müßte daher, als absolutes und in seiner Ursprünglichkeit schlechthin gebundenes, bezeichnet werden als das Eine, sich selbst gleiche, unveränderliche, ewige und unaustilgbare Sein schlechthin, und im Zustande dieser ursprünglichen Gebundenheit, als Gefühl.“ [5]) Das Sein des Wissens wird „als Gefühl der Abhängigkeit und Bedingtheit gewußt.“ [6]) Dieses „Gefühl der Gewißheit“ ist das „Prinzip der Möglichkeit alles Wissens.“ [7]) So tritt gerade in dieser recht klaren Darstellung der W.-L. der psychologistische Ausgangspunkt des Fichteschen Problems in aller Deutlichkeit zu Tage.

Diesen Psychologismus der Gewißheit sucht die W.-L. von 1804 zu überwinden, die wir wohl als die logisch reifste Wissenschaftslehre Fichtes anzuerkennen haben. Das ist

---

[1]) II, 7.
[2]) II, 9.
[3]) II, 10.
[4]) II, 14.
[5]) II, 60/61.
[6]) II, 61.
[7]) II, 65.

schon äußerlich daran zu erkennen, daß hier prinzipiell im grundlegenden Teil nicht mehr von Wissen, Gewißheit etc. die Rede ist, sondern dafür überall der objektiv logische Ausdruck der „Wahrheit" gesetzt ist. Diese ganze W.-L. ist gleichsam ein Traktat De Veritate. Die Philosophie hat die Aufgabe, „die Wahrheit darzustellen".[1]) — Wenn wir die Wahrheit suchen, so suchen wir absolute Einheit der Mannigfaltigkeit. Vom Philosophen wird verlangt, „daß er das Mannigfaltige durch das Eine und das Eine durch das Mannigfaltige wechselseitig begreife, d. h. daß ihm die Einheit = A als Prinzip einleuchte solcher Mannigfaltigen; und umgekehrt, daß die Mannigfaltigen ihrem Seinsgrunde nach nur begriffen werden können als Prinzipiate von A." [2]) Diese qualitative Einheit der Wahrheit ist das Problem der W.-L.; das reine Wissen, das jetzt streng objektiv als Wahrheit gefaßt wird, ist die Einheit von Denken und Sein, von Bewußtsein und Gegenstand. Dieses Wissen der Wahrheit wird jetzt streng getrennt, wie von aller Objektivität, so auch von aller Subjektivität. „Nicht nur unabhängig von aller Veränderlichkeit des Objektiven, sondern auch des Subjektiven, welche ohne die erstere nicht ist, ist das eben deswegen nicht subjektive Wissen schlechthin unveränderlich." [3]) Wir werden im nächsten Kapitel noch etwas näher sehen, daß Fichte in dieser W.-L. von 1804 das tiefste Problem der Philosophie mit tiefbohrender Dialektik behandelt hat, und daß wir weite Strecken des Weges uns ihm anvertrauen dürfen, bis auf seinen — metaphysischen Absolutismus, der aber nur die Konsequenz seiner ursprünglich psychologistischen Fragestellung ist.

---

2. Kapitel.

Die Systematik der Wissenschaftslehre.

Nachdem wir uns so das Hauptproblem Fichtes verständlich zu machen suchten, haben wir noch die Durchführung des Systemgedankens näher zu betrachten. Für unsern Zweck genügt es, wenn wir die beiden Darstellungen der W.-L., welche die ent-

---

[1]) X, 92.
[2]) X, 93.
[3]) X, 108.

scheidenden Marksteine in Fichtes Entwicklung bedeuten, berücksichtigen: die „Grundlage der gesamten W.-L." von 1794 und die W.-L. von 1804.

1.

Als Fichte die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" abfaßte, stand er unter dem übermächtigen Einfluß Kants, der sich nicht nur in den systematischen Grundprinzipien dieser W.-L., sondern bis in die kleinsten Einzelheiten hinein geltend macht.[1]) Die drei wichtigsten Systemprinzipien, die er von Kant übernimmt, sind: die Unterscheidung der theoretischen und praktischen Philosophie, der Welt der Natur und der Welt der Sittlichkeit; der Primat der praktischen Vernunft; die Einheit der transzendentalen Apperzeption, als die höchste Grundbedingung alles Denkens. Mit seinem systematischen Blick hat Fichte von vornherein diese drei Momente als die Grundfaktoren des Systemaufbaues erkannt. Wenn wir nun die Frage zu beantworten haben, inwieweit diese Wissenschaftslehre als Durchführung des Kantischen Systemgedankens angesehen werden kann, so haben wir zu sehen, welche Gestalt diese übernommenen Grundmomente bei Fichte angenommen haben. Wir werden sehen, daß dabei voll und ganz die Bedenken gerechtfertigt werden, die wir bereits gegen den Begriff der W.-L. geltend gemacht haben

Der erste Teil der W.-L. hat die Ursynthesis aufzustellen, aus der sich dann alle anderen Synthesen entwickeln, als die wichtigsten die Grundsätze der theoretischen und der praktischen. Philosophie. An der Spitze der ganzen dialektischen Entwicklungen steht als absolute Thesis das Sich-selbst-Setzen des Ich, als die Grundbedingung alles Wissens und Bewußtseins überhaupt. Dieses Ich setzt sich schlechthin ein Nicht-Ich entgegen, und erst aus der Vereinigung dieser beiden absoluten Tathandlungen geht als dritter Grundsatz die absolute Ursynthesis hervor: „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich gegenüber." Dieser Satz ist nach Fichte der höchste Grundsatz der Philosophie: „Über diese Erkenntnis hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie; und so wie sie es tut, wird sie Wissenschaftslehre. Alles was von nun an im Systeme des menschlichen Geistes vorkommen soll, muß sich aus dem Aufgestellten

[1]) Vgl. dazu bes. die Arbeit Menzels; s. o. pag. 45.

ableiten lassen."[1]) In diesem Satze ist also Fichtes ganze Logik der Philosophie enthalten. Prüfen wir ihn etwas näher auf seine logische Richtigkeit. Was ist denn dieses teilbare, bestimmbare Ich, welches das absolute Ich dem Nicht-Ich in sich entgegensetzt? Es ist das Bewußtsein, als psychologisches Faktum, die Bewußtheit, und das Nicht-Ich ist das Objekt dieses Bewußtseins, das Objekt der Vorstellung; das reine Ich bedeutet, als das Wissen, die Einheit beider. Aber gerade dieser Ausgangspunkt von der Getrenntheit von Bewußtsein und Gegenstand ist nicht logisch, sondern psychologisch-metaphysisch. Während die transzendentale Frage der kritischen Philosophie gerichtet ist auf die Begriffe und Gesetze, welche den Inhalt des wissenschaftlichen Erkennens — seine Realität und objektive Gültigkeit bedingen, stellt diese W.-L. die Frage nach der Möglichkeit des Bewußtseins, der Objektvorstellung. Wir haben von vornherein einen ganz vorkantischen Ausgangspunkt vor uns. Metaphysisch sind darum auch die Ableitungen der Kategorien, die aus der Wechselbeziehung von Ich und Nicht-Ich hervorgehen. Das Ich der absoluten Thesis, das im transzendentalen Begriffssystem doch nur der formale logische Einheitsgrund aller Erkenntnis sein kann — das allein hatte auch Kants Apperzeption zu bedeuten —, wird mit Hilfe geometrischer Analogien umgedeutet zum All der Realität, zum absoluten Quantum, in dem Ich und Nicht-Ich als Teil-Quanta gesetzt sind; diese Umdeutung vollzieht sich im dritten Paragraphen der W.-L., und zwar an dem Punkte, wo der Terminus des „Einschränkens" zum erstenmal auftaucht. Es ist die Frage: „Wie lassen A und — A, Sein und Nichtsein, Realität und Negation sich zusammendenken, ohne daß sie sich vernichten und aufheben?" Antwort: „Sie werden sich gegenseitig einschränken."[2]) An diesem Punkt tritt das logische Denken auf das Gebiet des Mathematischen hinüber. Dem entspricht auch die Einführung des Begriffs der Quantitätsfähigkeit. Durch diesen Begriff ist Ich und Nicht-Ich als teilbar gesetzt, das Nicht-Ich wird zu einer „negativen Größe".[3])

Und aus dem dritten Grundsatze der Quantitabilität entwickelt nun Fichte das ganze System der Kategorien. So unkritisch

---

[1]) 1, 110.
[2]) 1, 108.
[3]) 1, 110.

die metaphysische Umdeutung des Ich ist, so unkritisch sind diese Kategoriendeduktionen. Über Substanz und Accidens z. B. heißt es: „Insofern das Ich betrachtet wird, als den ganzen, schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend, ist es Substanz. Inwiefern es in eine nicht schlechthin bestimmte Sphäre dieses Umkreises gesetzt wird, insofern ist es accidentell; oder es ist in ihm ein Accidens.“ [1]) Die Kausalität wird auf folgende Weise bestimmt: „Dasjenige, welchem Tätigkeit zugeschrieben wird, und insofern nicht Leiden, heißt die Ursache; dasjenige, dem Leiden zugeschrieben wird, und insofern nicht Tätigkeit, heißt das Bewirkte.“ [2]) Hier ist keine Spur mehr von Beziehung auf wissenschaftlich-faßbare Begriffe. Eine Philosophie, die derartig vage Spekulationen treibt, trägt nicht mit Recht den Namen Wissenschaftslehre. Diese theoretische Philosophie bedeutet keine Grundlegung der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern eine „Deduktion der Vorstellung.“ Die Kategorien sind hier nicht methodische Gegenstandsgesetzlichkeiten, sondern reale Grundlagen des Bewußtseins.

Auch Kants Primat der praktischen Vernunft ist von Fichte in unheilvollster Weise mißverstanden worden. Bei Kant bedeutet er lediglich die systemlogische Überordnung der unbedingten Gesetzlichkeit des Sollens gegenüber der raum-zeitlich bedingten Gesetzlichkeit des theoretischen Seins. Aber in der Grundlegung hat Kant die beiden Gesetzlichkeiten streng geschieden, jede begründet für sich ihre eigene Wahrheitsgeltung. Bei Fichte dagegen wird das theoretische Sein ganz und gar abhängig vom ethischen; von diesem erlangt es erst Wahrheit und Begründung. Das Theoretische, die Intelligenz, erwächst aus dem praktischen Vorstellungstrieb.[3]) „Hieraus erfolgt denn auch auf das einleuchtendste die Subordination der Theorie unter das Praktische; es folgt, daß alle theoretischen Gesetze auf praktische, und da es wohl nur Ein praktisches Gesetz geben dürfte, auf ein und ebendasselbe Gesetz sich gründen.“ [4]) Damit hat Fichte auch diesen gewaltigen systematischen Gedanken Kants ins Metaphysisch-Psychologische umgebogen.

Diese prinzipiellen Andeutungen sollen genügen. Es ist klar, daß diese Wissenschaftslehre in keiner Weise eine konsequente

---

[1]) 1, 142.
[2]) 1, 136.
[3]) 1, 294.
[4]) I, 294 f.

Fortführung oder gar Vollendung des Kantischen Systemgedankens bedeuten kann. Gerade die prinzipiellen Forderungen der transzendentalen Methode sind von Fichte überhaupt nicht verstanden, geschweige denn erfüllt worden.

Dagegen scheint uns ein rein formales, methodologisches Moment dieser W.-L. der besonderen Betonung wert: Die streng wechselseitige Begründung aller Begriffe und Kategorien, der organische Zusammenhang derselben. Das System der Vernunft ist gleichsam ein streng gegliederter Organismus, ein Begriff weist auf den andern hin, einer fordert den andern. So z. B. „Keine Unendlichkeit, keine Begrenzung; keine Begrenzung, keine Unendlichkeit.“ [1]) Diese synthetische Einheit von Thesis und Antithesis sucht Fichte für alle Begriffe durchzuführen; aber die Antithesis darf nicht als Gegensatz und Widerspruch gefaßt werden — wie es auch Hegel von Fichte übernommen hat —, sondern rein als Gegensetzung, als notwendiger Korrelatbegriff, als das Andere zum Einen. Und dann darf dieser Organismus der reinen Vernunft nicht als in endlichem Systeme abschließbar gelten, sondern stets nur als systematische Aufgabe. Aber das ist eben hier wie überall der Absolutismus Fichtes: Er glaubt das Absolute, das Unbedingte an den Anfang stellen und in einer endlichen Reihe dialektischer Entwicklungen erschöpfen zu können. —

Das ist auch der Grundfehler in der Systematik der W.-L. von 1804, die wir jetzt noch kurz zu betrachten haben.

2.

Wir haben oben bei der allgemeinen Behandlung des Fichteschen Grundproblems der Gewißheit behauptet, daß diese W.-L. von 1804 den Psychologismus der früheren Periode zu überwinden strebt. Allerdings geht auch hier Fichte aus von der Disjunktion von Denken und Sein, von Bewußtsein und Gegenstand; aber es wird gezeigt, daß das bloße Bewußtsein keine Wahrheitsgeltung habe, daß es zwar die Erscheinungsform der Wahrheit sei, aber nur die Erscheinungsform derselben. Diese W.-L. ist der Niederschlag einer tiefen, reifen Entwicklung Fichtes. Als er nach den Stürmen des Atheismusstreites sich in Einsamkeit und Verschlossenheit zurück-

[1]) 1, 214.

gezogen hatte, vertiefte er sich in die Logosspekulation des Johannesevangeliums: aus diesem Studium heraus ist diese Wissenschaftslehre erwachsen. Wir gehen an dieser Stelle nur auf die systematischen Hauptgedanken ein. Die außerordentlich interessanten systemlogischen Beziehungen dieser W.-L. zu der Ethik und Geschichtsphilosophie Fichtes bleiben hier unberücksichtigt. — Nur nebenbei sei darauf hingewiesen, daß die Fichtesche Lösung des Wahrheits- und Erkenntnisproblems in der Diskussion der Gegenwart wieder große Bedeutung erlangt hat. —

Die Philosophie sucht, indem sie nach Wahrheit verlangt, „absolute Einheit und Unveränderlichkeit der Ansicht.“ [1]) Sie darf nicht stehen bleiben bei irgend einer Disjunktion. Die Urdisjunktion ist die in Denken und Sein; das Denken als Vollzug, als das **Daß** der Erkenntnis, und das Sein als der Inhalt, das **Was** derselben. Das Einheits- und Disjunktionsprinzip dieser Urglieder zu „erzeugen“ [2]) ist die höchste Aufgabe der W.-L. Die höchste Einsicht der Philosophie besteht in der „Einsicht der Unabtrennbarkeit dieser beiderlei Weisen, sich zu spalten.“ [3]) In dieser genetischen Einsicht vollzieht die Philosophie die höchste Synthesis a priori; die höchste faktische Evidenz wird in ihr genetisch.

Der erste Teil der W.-L. hat nun zu zeigen, daß das Bewußtsein als solches nicht die Seinsgeltung der Wahrheit begründet. Der Begriff ist nur Mittel des Begreifens; er erzeugt die Wahrheit, d. h. er bringt sie zur Erscheinung, zur „Ersichtlichkeit“; aber er erschafft sie nicht, er wird an der Evidenz des reinen Lichtes selbst in seiner Geltung als bloßer Begriff vernichtet. Im Gegensatz zu ihm ist die Wahrheit an sich das absolut Unbegreifliche. Aber nur an ihm leuchtet dieses Unbegreifliche ein: „Soll das absolut Unbegreifliche, als allein für sich bestehend, einleuchten, so muß der Begriff vernichtet und, damit er vernichtet werden könne, gesetzt werden; denn nur an der Vernichtung des Begriffs leuchtet das Unbegreifliche ein.“ [4]) Dieses Unbegreifliche, diese Wahrheit an sich, ist „Träger aller Realität im Wissen.“ [5]) Indem der erste

[1]) X, 92.
[2]) X, 116.
[3]) X, 105.
[4]) X, 117.
[5]) X, 118.

Teil der W.-L. das Wesen dieser qualitativen Einheit der Wahrheit zu bestimmen hat, ist er „Vernunft- und Wahrheitslehre.“ [1]) Er hat das reine Sein der Wahrheit, ihren immanenten Gehalt, zu „erschauen“, wobei unsere „objektivierende Intuition“, als an sich gültig, vernichtet wird. Das Bewußtsein ist lediglich die äußere Existentialform der Wahrheit, es hat keine logische Beziehung auf die Geltung der Wahrheit. Der Idealismus der Reflexionsform ist abzuweisen. „Die W.-L. leugnet die Gültigkeit der Aussagen des unmittelbaren Bewußtseins, schlechthin als solche. Nur das schlechthin zu Intelligierende, die reine Vernunft, bleibt als allein gültig übrig.“ [2])

„Der Grund der Wahrheit, als Wahrheit, liegt doch wohl nicht in dem Bewußtsein, sondern durchaus in der Wahrheit selber; von der Wahrheit mußt du also immer das Bewußtsein abziehen, als derselben durchaus nichts verschlagend.“ [3]) Das Bewußtsein ist und bleibt die Erscheinung der Wahrheit, aber es begründet keine Wahrheit. Im faktischen Wissen können wir zwar nie davon abstrahieren, aber wir dürfen „über Wahrheit urteilend nicht daran glauben.“ [4]) Ja wir „müssen dies unter der Bedingung, daß wir zur Wahrheit gelangen wollen.“ [5]) „Wenn die Wahrheit gelten soll“, müssen wir vom Bewußtseinsfaktum absehen. Somit ist das „Bewußtsein in seiner Sichgültigkeit abgewiesen.“ [6]) Das Bewußtsein ist die absolute projectio per hiatum irrationalem, sein Wesen ist Nichtgenesis. In dieser Erkenntnis sieht Fichte selbst einen eminenten Fortschritt in der Entwicklung seiner W.-L. „Warum mein gegenwärtiger Vortrag der W.-L. bis jetzt klarer gewesen ist, als alle meine früheren derselben Wissenschaft, so liegt der Grund lediglich in der unbefangenen Aufstellung der Maxime, daß das unmittelbare Bewußtsein überhaupt nicht, und daß es eben darum in seinem Urgesetze der Projektion per hiatum nicht gelten solle.“ [7]) Wie ist nun das innere Sein der Wahrheit, ihr Ansich, zu bestimmen? Sie ist „durchaus von sich, in sich, durch sich: dieses sich gar nicht

[1]) X. 205.
[2]) X, 195.
[3]) Ibid.
[4]) X, 198.
[5]) X, 198 f.
[6]) X, 198.
[7]) X, 210.

genommen als Gegensatz, sondern rein innerlich."[1]) Sie ist „esse in mero actu, sodaß beides Sein und Leben, und Leben und Sein durchaus sich durchdringen, ineinander aufgehen und dasselbe sind, und dieses dasselbe Innere das Eine und alleinige Sein."[2])

Der ganze Inhalt der Vernunftlehre ist in dem einen Satze enthalten: „Das Sein ist durchaus ein in sich geschlossenes Singulum des Lebens und Seins."[3])

Der zweite Teil der W.-L. ist die „Phänomenologie der Wahrheit". Er hat das Prinzip der Erscheinung der Wahrheit aufzustellen, das Prinzip ihrer äußeren Existentialform, des Bewußtseins. „Dem hiatus irrationalis als solchem, d. h. der absoluten Prinziplosigkeit als solcher, soll ihr Prinzip nachgewiesen werden."[4]) Hier tritt nun als das systematische Hauptprinzip der Ableitung jenes „problematische Soll" auf, auf das wir früher schon hingewiesen haben. Es hat bereits in dem aufsteigenden ersten Teile der Wahrheitslehre eine entscheidende Rolle gespielt. Es war die Grundform der Genesis, durch welche das Prinzip mit dem Prinzipiat zusammenhing. Es hat jetzt die absteigende Reihe der erscheinenden Wahrheit zu begründen. „Die absolute Projektion per hiatum, die in allen unseren bisherigen Untersuchungen unbegreiflich blieb, somit die ganze äußere Existentialform, ist, unter der Voraussetzung, daß ein höheres Glied, die Einsicht, sein soll, als notwendig erklärt, sie, die vorher selbst problematisch war."[5]) Fichte zeigt, daß dieses höchste Soll der Vernunfteinsicht nicht in seiner Problematizität verbleiben kann, sondern daß es schlechthin notwendig zum Wesen der Wahrheit gehört. Das „Sehen" kann nicht hypothetisch gesetzt werden, ohne zu sehen; sein Setzen allein ist sein Vollzug. Nach einem Grunde des Daseins der Vernunft kann schlechthin nicht gefragt werden. Die Vernunft ist in sich Grund ihres eigenen Daseins. Die Frage nach dem Warum der Vernunft wäre die sinnlose Frage nach dem Warum des Warum.

Wir stehen hier vor dem „reinen absoluten Faktum",[6]) hinter das nicht zurückgegangen werden kann: „Das Faktum ist

---

[1]) X, 205.
[2]) X, 206.
[3]) X, 212.
[4]) X, 217.
[5]) X, 225.
[6]) X, 305.

Genesis und die Genesis Faktum."[1]) Damit hat Fichte den höchsten Einheitspunkt des Wissens-Systems gewonnen. Das „Werden zum absoluten Wissen"[2]) ist der Endzweck und Sinn alles Wissens. Die „absolute Position der Genesis des Daseins des absoluten Wissens"[3]) verbindet alles Wissen mit dem absoluten Wissen der W.-L. „Das gesamte Resultat unserer Lehre ist daher dies: Das Dasein schlechthin, wie es Namen haben möge, vom allerniedrigsten bis zum höchsten, dem Dasein des absoluten Wissens, hat seinen Grund nicht in sich selber, sondern in einem absoluten Zwecke, und dieser ist, daß das absolute Wissen sein solle. Durch diesen Zweck ist alles gesetzt und bestimmt; und nur in der Erreichung dieses Zweckes erreicht es und stellt es dar seine eigentliche Bestimmung. Nur im Wissen, und zwar im absoluten, ist Wert, und alles Übrige ohne Wert."[4]) —

Von diesem höchsten Punkt der W.-L. aus entwirft nun Fichte den Grundriß seines Systems. Wir wollen jetzt zum Schlusse unserer Untersuchung einen kurzen kritischen Vergleich anstellen zwischen dieser Systematik und dem Systemgedanken Kants.

Das höchste Glied im System Fichtes bildet die Wissenschaftslehre in der späteren Periode, auch Religions- oder Gotteslehre.[5]) Sie ist das absolute Wissen der absoluten Wahrheit. Ihr am nächsten steht die Sittenlehre, die sich aber nicht zur höchsten Spekulation der W.-L. erhebt.[6]) Als nächstes Glied kommt die Rechtslehre und ganz zu unterst die Naturlehre. Wir fragen uns: Hat Fichte mit dieser Systematik den transzendentalen Systemgedanken Kants durchgeführt? Auch hier müssen wir mit einem entschiedenen Nein antworten. Zunächst vermissen wir überall das Grundmoment des transzendentalen Gedankens: die Beziehung auf die Wissenschaft als die Grundlegung derselben. Der Systemgedanke Fichtes ist vom ethisch-religiösen, nicht vom logisch-methodischen Standpunkt diktiert. So bezeichnet er, um nur ein Beispiel herauszugreifen, den Standpunkt der Naturlehre kurz, aber für ihn bezeichnend, als „Prinzip der

---

[1]) Ibid.
[2]) X, 289.
[3]) X, 290.
[4]) X, 290.
[5]) Vgl. bes. die Sittenlehre von 1812.
[6]) Ibid. XI, 8.

Sinnlichkeit, Glaube an die Natur, Materialismus."[1]) Fichte ist nie das Problem der Logik der exakten Wissenschaften, der Begründung des theoretischen Seins aufgegangen. Damit aber wurde von vornherein der Grundkern des Kantischen Systemgedankens verschoben, und damit der ganze Idealismus ethisch überspannt. Wo aber die Wahrheitsbegründung des theoretischen Seins fehlt, ist von vornherein die methodische Sicherheit und Klarheit in Frage gestellt. In diesem Grundfehler wurzelt Fichtes metaphysischer Absolutismus. Die Wahrheit wird nicht streng methodisch gesucht in den Begriffen und Gesetzen, welche die objektive Geltung der wissenschaftlichen Urteile bedingen, sondern in einer unbegreiflichen metaphysischen Realität. Das kann nie und nimmer der methodische Grund- und Ausgangspunkt der „Philosophie als Wissenschaft" sein. Der kritischen Philosophie kann die Wahrheit nur unendliche Aufgabe, systematische Idee sein; und sie sucht dieselbe in dem System der Methoden und Gesetzlichkeiten des wissenschaftlichen Erkennens, nicht in einem metaphysischen, unbegreiflichen Sein. Wohin der Metaphysizismus führt, hat Fichtes Philosophie in ihrer späteren Entwicklung selbst gezeigt: zum metaphysischen Pantheismus. „Allein Gott ist. Außer ihm nur seine Erscheinung."[2]) Das ist der Tod aller Logik, zugleich aber die Preisgabe des Kerngedankens aller kritischen Philosophie.

Medicus[3]) glaubt den Unterschied zwischen Kant und Fichte in folgende Sätze fassen zu können: „Die Unzulänglichkeiten in Kants Versuch, der kritischen Philosophie systematische Einheit zu geben, haben Fichte über den Kantischen Standpunkt hinausgetrieben. Kants Philosophie hat nur die Einheit der Methode. Aber Einheit des Systems fordert Zurückführung aller besonderen Disziplinen und Probleme auf ein Prinzip, von dem sie nicht nur der methodischen Form, sondern auch dem Inhalt nach bestimmt werden." Demgegenüber erkennen wir gerade die philosophische Großtat Kants darin, daß er das System begründet hat in der „Einheit der Methode". Nicht werden die einzelnen Systemglieder abhängig von einem höchsten Gliede,

---

[1]) X, 312.
[2]) IV, 431.
[3]) Fichteausgabe (Verlag Meiner, Leipzig) Bd. I, pag. XXX.

das sie ihrem Gehalt und Wert nach bestimmt; sondern in besonderen Grundlegungen nach ihrer Eigengeltung begründet, sind sie nur verbunden in der Einheit der Systemlogik.

Fichtes Philosophie dagegen bedeutet in allen ihren Stadien eine durchaus unkantische, dem transzendentalen Grundgedanken widersprechende, metaphysisch-dogmatische Überspannung des Systemgedankens, ausgehend von einem durchaus unkritischen Psychologismus. In der Richtung zu Fichte abbiegen, heißt das innerste Wesen des transzendentalen Idealismus preisgeben. —

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einführung 1

Erster Teil

Der Systemgedanke bei Kant 3

1. Kapitel

Die transzendentale Methode 3

2. Kapitel

Die transzendentale Grundlegung der Theoretik, Ethik und Aesthetik 11

3. Kapitel

Die Logik des Systems 33

Zweiter Teil

Der Systemgedanke bei Fichte 45

1. Kapitel

Das Grundproblem der Wissenschaftslehre 46

2. Kapitel

Die Systematik der Wissenschaftslehre 53

„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger, B. Bauch und A. Liebert. No. 38.

Geschichtsphilosophie

Eine Kriegsvorlesung

Fragment aus dem Nachlass

von

Wilhelm Windelband

weil. Professor a. d. Universität Heidelberg

Herausgegeben von

Wolfgang Windelband und Bruno Bauch

Berlin

Verlag von Reuther & Reichard

1916

Alle Rechte vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort von Wolfgang Windelband 5

Einleitung 7

1. Aufgabe der Geschichtsphilosophie 13
2. Geschichte und Geschichtskunde 34
3. Begriff und Idee der Menschheit 52
4. Völker und Staaten 63

Vorwort.

Dieses Bruchstück stellt die letzte Arbeit meines Vaters dar. Er wollte damit eine kurze Zusammenfassung der letzten Vorlesung geben, die er gehalten hat. Er hat daran diktiert, solange seine Kräfte irgend ausreichten, bis der Arzt mit strengem Verbot einschritt. Die Anregung zu dem Thema gab ihm, wie ja auch aus dem von ihm selbst bestimmten Titel hervorgeht, der Krieg. Aufs tiefste war er, der als junger Kriegsfreiwilliger bei den Gardejägern den Krieg von 1870/71 mitgemacht hatte — als er am Ende des Sommersemesters 1914 unter dem Eindruck der ersten, sich dann als falsch herausstellenden Meldung der Mobilmachung seine Vorlesung schloß, konnte er darauf hinweisen, daß genau an demselben Tage vor 44 Jahren er selbst die Uniform angezogen hatte —, durch die Vorgänge bei dem Ausbruch des Krieges ergriffen worden. Mit stolzer Freude erlebte er die wundervollen Tage der Mobilmachung, er empfand das, was damals im Deutschen Volke vor sich ging, doch als noch größer und gewaltiger, als was er in den Tagen hinreißender Begeisterung von 1870 erlebt hatte. Die tiefen Sorgen, mit denen er wie so viele andere auf die zersetzenden innerpolitischen Kämpfe gesehen hatte, zerflossen vor der frohen Erkenntnis der inneren Gesundheit und jungendfrischen Kraft unseres Volkes.

So starken Anteil er an allen Ereignissen nahm, er hat doch darauf verzichtet, in einer Zeit, da alles, was die Waffe nicht führen konnte, zur Feder griff, sich öffentlich zu ihnen zu äußern. Eine ganz kurze Antwort auf eine Anfrage der Akademischen Rundschau, aus welchen Gründen unsere Universitäten ihre Arbeit in altgewohnter Weise fortzusetzen hätten, ist das einzige, womit er in die öffentlichen Debatten eingriff. Das was er zu allen den auf uns eindringenden Pro-

blemen zu sagen hatte, das gedachte er seinen Studenten zu bieten, wie ja überhaupt die akademische Lehrtätigkeit und der Verkehr mit der Studentenschaft ihm unentbehrliches Lebenselement war. Je stürmischer nach außen die Zustände sich gestalteten, umso notwendiger erschien ihm die wissenschaftliche Selbstbesinnung. Deshalb hat er für den Winter 1914/15 eine einstündige Vorlesung über Geschichtsphilosophie angezeigt, und es gelang ihm, sie, wenn auch mit durch immer wiederkehrende Krankheitsanfälle erzwungenen Unterbrechungen, zu Ende zu führen. Die letzte Stunde dieser Vorlesung ist gleichzeitig die letzte, die er überhaupt auf dem Katheder gestanden hat. Als er sich dann infolge vielfacher Bitten entschloß, das Gesprochene durch den Druck auch einem weiteren Kreise zugänglich zu machen, da war es zu spät. Die Kräfte reichten nicht mehr aus, die begonnene Arbeit zu Ende zu führen.

So bleibt diese Vorlesung wie manches andere, dessen Vollendung ihm nicht gegönnt gewesen ist, ein Torso. Es ist nur ein kleiner Teil des ganzen Geplanten, der vorliegt und den er noch selbst durchgesehen hat. Ihn übergeben wir hiermit der Oeffentlichkeit.

Berlin, August 1916.

Wolfgang Windelband.

Einleitung.

Der Wiederbeginn unserer gemeinsamen wissenschaftlichen Arbeit steht unter dem überwältigenden Eindruck, daß es uns gegeben ist, eine der größten Epochen der menschlichen Geschichte unmittelbar zu erleben. Die ungeheuren Ereignisse, die mit dem Jahr 1914 beginnen, werden im historischen Leben der Menschheit eine Bedeutung haben, welche der der französischen Revolution und der Napoleonischen Kriege nicht nachstehen, sie vielmehr weit übertreffen wird. Schon an Ausdehnung — wie damals ganz Europa, so steht jetzt fast der ganze Planet im Kriegsbrand —, aber bedeutend mehr noch wegen des Inhalts. Damals handelte es sich in der Hauptsache doch nur um Fragen der Herrschaft und der Macht, heute ist es die Kultur der Menschheit, um die gerungen wird. Wir erleben eine Selbstzerfleischung der europäischen Gesittung, die wir nicht mehr für möglich gehalten hätten. Wir glaubten ein Gesamtbewußtsein der Menschheit, eine sittliche, eine intellektuelle und ästhetische Solidarität der gemeinsamen Arbeit für die Völker, wir glaubten ein Gewissen der Menschheit erreicht zu haben, das nicht die Verschiedenheiten, wohl aber die Gegensätze und die Feindschaften der Nationen auszugleichen und zu überwinden versprach, einen sicheren Hort der Zivilisation. Und nun ist dieses ideale Europa sozusagen von einem Tag auf den andern zusammengestürzt. Wir erwachen aus einem schönen Traum und sehen uns in der furchtbarsten Realität. Die brutalsten Leidenschaften sind entfesselt, und die Völker, die sich die gesitteten nannten, wüten gegen einander wie in

den niedersten Zeiten. Und ein Haß wird gesät in den Herzen von Woche zu Woche, von Tag zu Tag, ein Haß worin alles Edle und Hohe der Sitte und der Religion ausgelöscht ist. Immer mehr müssen wir daran zweifeln, ob wir noch erleben werden, daß auch nur der Anfang gemacht werden kann, das Verlorene neu zu schaffen. Sollte — so müssen wir uns fragen — sollte die Kulturkraft der europäischen Völker erschöpft sein, sollte unsere Kultur, zum Untergang reif, sich in Haß, Lüge und Gemeinheit selbst zerstören und die Arbeit der Jahrtausende verloren sein? Und wir Deutsche stehen im Mittelpunkt dieses Ringens, wir sollen erdrückt, wir sollen vernichtet, unser Volk soll aus der Gemeinschaft der Kultur ausgeschlossen werden. Die Selbstzerfleischung Europas bedeutet Zerstörung unserer Nationalität. Gegen uns ist der Haß, ist Neid und Niedertracht, Lüge und Verleumdung gerichtet. Wir selbst — das dürfen wir reinen Gewissens sagen — wir haben nicht gehaßt, wir haben vielleicht zu wenig gehabt von der Schärfe des Gegensatzes gegen andere Völker. Wohl bestand bei uns hier mit historischer, dort mit biologischer Notwendigkeit die Abneigung gegen das eine oder das andere Volk. So gilt vielen noch immer Frankreich als der Erbfeind, mit dem, wie es Bismarck einmal ausgedrückt hat, noch jede Generation unseres Volks wenigstens einmal die Klinge kreuzen mußte, so bestand ein unbestimmtes Gefühl des Unbehagens gegenüber der Wucht, mit der das wachsende und sich ausdehnende Slaventum mehr und mehr auf uns zu drücken begann, so bestand der tiefe Gegensatz in der Lebensauffassung und der Lebensführung zwischen uns und dem heuchlerischen Egoismus der Angelsachsen. Aber all das hat nicht zu eigentlich leidenschaftlichem Zustand des Hasses geführt, im Gegenteil, wir haben die Solidarität der Völker, von der in den letzten Jahrzehnten umsomehr die Rede gewesen ist, je weiter sie tatsächlich in die Brüche ging, wir

haben diese Solidarität nicht bloß im Munde geführt als Phrase und heuchlerische Lüge — wir haben sie im Herzen gehabt mit der ganzen Ehrlichkeit unseres Wesens. Nun aber haben auch wir den Haß gelernt aus der Empörung über alle Ungerechtigkeit und Niedertracht, aus der Scham darüber, wie wir unser Heer, das aus Kulturmenschen besteht wie kein anderes, dieses höchste und edelste Menschenmaterial in den Kampf schicken müssen gegen den entfesselten Auswurf der schwarzen und der gelben Rasse. Wir haben hassen gelernt, weil man unsere unglücklichen Landsleute, die Opfer des Krieges, Kinder, Weiber und Greise mit einer Brutalität behandelt, die an die schlimmsten Zeiten der zivilisationslosen Menschheit erinnert. Ist doch unsern Gegnern kein Mittel schlecht genug, wenn es gilt, uns zu vernichten.

Wenn wir so um unsere nationale Existenz ringen und darin all das verteidigen ,worin wir die Errungenschaften der menschlichen Geschichte gesehen haben, wenn wir den ganzen furchtbaren Ernst dieses Kampfes gegen eine erdrückende quantitative Uebermacht uns vorhalten, dann hilft uns nur der Glaube an eine Bestimmung unseres Volkes, der Glaube, daß ein Volk, welches in diesem Maße der bewußte Träger der Errungenschaften der ganzen Menschheit ist, nicht untergehen darf und nicht untergehen kann, der Gedanke, daß wir, als Volk so alt und doch als Staat so jung, nachdem wir eben unsere Stellung in der geschichtlichen Welt eingenommen haben, nicht so gleich daraus wieder verschwinden können. Und darüber hinaus hilft uns die Zuversicht, daß die Kultur, an der wir gearbeitet haben, an der auch die Völker, die jetzt unsere Feinde sind, so sehr sie jetzt sie verleugnen, dereinst ihren ruhmreichen Anteil gehabt haben, nicht zum Untergang verurteilt sein kann. Solcher Glaube aber setzt voraus, daß das geschichtliche Leben kein sinnloses Ungefähr, kein vernunftloses Getriebe

einer biologischen Art ist, sondern daß darin ein vernünftiger Sinn waltet, ein λόγος, der auch die geschichtliche Welt zum Kosmos macht. Diesen Glauben haben wir alle, jeder in seiner Weise, in der Sprache, in der Vorstellungsform, worin er eingelebt ist. Hätten wir ihn nicht, wie sollten wir nicht verzweifeln in dieser Welt des Hasses und der Lüge, die uns bedroht? Das ist der Glaube, der unser Volk stark gemacht hat und der uns zum Sieger machen wird.

Diesen Glauben kann man nun freilich nicht beweisen, wie einen mathematischen Lehrsatz, er muß im Innersten wohnen als Ueberzeugung, das Wissen kann ihn so wenig beweisen als es ihn schaffen kann. Wohl aber darf die Wissenschaft sich darauf besinnen, welche Gründe in dem ganzen Zusammenhang unserer Einsichten und Ueberzeugungen, unseres Wissens und Ueberlegens für diesen Glauben an einen vernünftigen Sinn der Geschichte sprechen. Die Wissenschaft darf klarzulegen versuchen, wie weit solcher Glaube unserer Erkenntnis zugänglich ist, sie darf die Begriffe durchforschen, auf denen er beruht, und die Ideen prüfen, die mit ihm aufgegeben sind.

In diesem Sinn will ich von der Geschichtsphilosophie handeln. Sie ist in dem ganzen System der praktischen Philosophie keine fundamentale und ursprüngliche, sondern eine abgeleitete Disziplin. Sie bildet den Schluß der Ethik als der allgemeinen praktischen Philosophie und pflegt von mir sonst als solche behandelt zu werden. Die Ethik als allgemeine praktische Philosophie ist auf das Grundproblem gewiesen: Was steckt in dem Wollen und Handeln des Menschen von allgemeingiltigen und übergreifenden Werten? Wir Menschen handeln als natürliche Wesen aus der Notwendigkeit der Instinkte, der Bedürfnisse, der Gefühle, der auf das jeweils Gegebene und Aufgegebene gerichteten Wollungen. Rauscht das alles nur so in den Abgrund der Zeiten hinein und hinunter, oder kommt

darin Höheres, Uebergreifendes zur Gestaltung? In unserem Erkennen glauben wir, so wenig es sein mag, doch über unser beschränktes Menschentum hinaus dem Zusammenhang der Dinge, der gesetzmäßigen Struktur des Weltalls uns zu nähern, diese Allvernunft zum Teil zu erfassen. Aus dem Gewirr unserer Wahrnehmungen hat sich durch die Jahrtausende lange Arbeit des Intellektes die Erkenntnis einer Ordnung ergeben, welche weit über das beschränkte menschliche Wesen hinaus gilt: Sollte in dem Gewirr unseres Wollens, unserer Begehrungen und Leidenschaften nicht schließlich ebenso eine höhere Ordnung, eine Weltvernunft zum Durchbruch kommen? Das ist das Problem der praktischen Philosophie, der Ethik. Sie sucht es zu lösen zuerst als Moral in der Beantwortung der Frage nach dem Vernunftgesetz des individuellen Bewußtseins, das sich in der Wertung seiner eigenen Wertungen darlegt, in der Durchforschung des Gewissens. In diesem findet die Moral die Sprache einer höheren Instanz, eines gebietenden Gesamtbewußtseins und Gesamtwollens. Das ist unserem Selbst kein fremdes, sondern ein zu seinem innersten Bestand gehörendes Bewußtsein, denn wie physisch so wächst das Individuum auch psychisch aus der Gesamtheit heraus, und die persönliche Selbstherrlichkeit ist nur auf diesem Grunde möglich. Der Gesamtwille aber ist in der Erfahrung zunächst als der einer einzelnen empirischen Gemeinschaft vorhanden, und deshalb hat die praktische Philosophie zweitens von den Willensgemeinschaften zu handeln und ihre Mannigfaltigkeiten des tatsächlichen Bestandes wie des Wertes, vom Verein bis zum Staat, von den gestifteten bis zu den vorgefundenen Verbänden zu durchlaufen. Wir finden in ihnen die Ordnung der Willensmächte, die in höchster Form sich als Recht im Staate darlebt. Dieser Teil der Ethik gipfelt also in der Rechtsphilosophie, die beileibe kein neues Recht ausklügeln oder schaffen will, wie man sich das gelegentlich

wohl im alten Naturrecht einbildete, sondern die nur zu erforschen hat, wie weit sich in diesem Menschenwerk des Rechts höhere immanente Vernunftnotwendigkeiten verwirklichen. Aber auch darüber hinaus treibt der logische wie der reale Zusammenhang. Die einzelnen Völker, die ihren Staat und ihr Recht schaffen, tun das immer in der unvollkommenen Form, die an das natürlich oder historisch Gegebene gebunden ist. Ueber den Völkern und Staaten aber steht das Ideal des vernünftigen Gesamtbewußtseins der Menschheit, welches die höchste empirische Form des Gewissens darstellen würde. Wie vorhin gesagt, was wir davon besaßen oder zu besitzen glaubten, das ist vor unsern Augen zusammengebrochen. Die Zeit hat ihr Gewissen verloren. Aber ein solches Gesamtbewußtsein ist noch im Werden, in der Umgestaltung von Zeit zu Zeit und von Volk zu Volk. Und das ist jedenfalls schon etwas, worin wir einen vernünftigen Sinn der Geschichte sehen dürfen. So ist die Geschichtsphilosophie als dritter Teil im Begriff der Ethik aufgegeben. In diesem systematischen Zusammenhang muß sie demnach eigentlich so behandelt werden, wird sie meist so behandelt, daß die beiden andern Teile, die Moral und die Gesellschaftslehre, vorhergehen und sie deren Erträgnisse verwendet. Wir wollen hier versuchen, die Probleme der Geschichtsphilosophie unabhängig von dieser ihrer systematischen Stellung sachlich aus dem Gegenstand heraus zu entwickeln, werden es aber nicht verschmähen, bei der Lösung auf Begriffe und Zusammenhänge zurückzugreifen, welche ihre prinzipielle Begründung nur in der Moral oder in der philosophischen Gesellschaftslehre finden können. Als Grundproblem aber schwebt uns dabei die Frage vor, die aus unserm gegenwärtigen geistigen Gesamtleben als die wichtigste uns entgegentrat, die Frage: Gibt es einen vernünftigen Gesamtsinn der Geschichte und was vermögen wir von ihm zu erkennen?

Es gibt im Menschenleben Augenblicke,
wo man dem Weltgeist näher ist als sonst
und eine Frage frei hat an das Schicksal.

Das gilt auch für die Völker und für die Gesamtheit, und für diese ist es das Problem der Geschichtsphilosophie. Das wollen wir nun ganz einfach prosaisch und systematisch analysieren. Wir kommen dabei schon von selbst auf das zurück, was uns alle bewegt.

1. Aufgabe der Geschichtsphilosophie.

Die Geschichtsphilosophie teilt, wie es vielen philosophischen Einzeldisziplinen geht, ihren Gegenstand mit einer schon vorher bestehenden Wissenschaft, der Geschichtswissenschaft, ähnlich wie sich etwa die Rechtsphilosophie zur Rechtswissenschaft, der Jurisprudenz, verhält. In allen solchen Fällen kann man bei den Männern der Wissenschaft eine gewisse Abneigung gegen die entsprechenden Philosophien beobachten. „Wir machen unsere Sache doch ordentlich," sagen sie etwa, „was will dann noch der Philosoph? Entweder er sagt dasselbe wie wir, so ist er überflüssig; oder er sagt anderes, dann ist es töricht und schädlich." So sprechen etwa die Juristen gegen das Naturrecht, so verhält sich auch wohl der Theologe zur Religionsphilosophie und der Kunstwissenschaftler zur Aesthetik. Die philosophischen Theorien sind verdächtig zumindesten der Ueberflüssigkeit, wenn nicht der Irreführung. So wollen vielfach auch die Historiker nichts von Geschichtsphilosophie wissen, und sie hätten Recht, wenn sich die Sache wirklich so verhielte, daß von der empirischen Wissenschaft und der Philosophie derselbe Gegenstand mit demselben Erkenntnisziel behandelt würde.

Wäre dies der Fall, so könnte zwischen beiden nur ein

Verhältnis quantitativer Abstufung bestehen, und die Abstufung wäre dabei wissenschaftlich die nach dem Grade der Allgemeinheit. So ist es in der Tat früher gemeint gewesen, und daraus sind jene Abneigungen begreiflich. Auch heute gibt es ja noch Meinungen, welche der Philosophie die Aufgabe zusprechen, die sogenannten allgemeinen Ergebnisse der andern Wissenschaften zu einer Gesamtansicht der Wirklichkeit zusammenzuarbeiten. So hat es in England Spencer, in Deutschland Wundt getan. Dabei fällt dann natürlich nach der logischen Gesetzmäßigkeit, was an Allgemeinheit gewonnen wird, an konkretem lebendigen Wissensinhalt fort. Lebte die Philosophie wirklich nur von diesen Brosamen, wäre sie so eine Wissenschaft der Lesefrüchte, ein Vermögen, das aus Anleihen bestünde, so wäre das ein ärmliches und kümmerliches Dasein. Das ist nicht das wahre Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften, aber es hat zum Teil so geschienen und ist so aufgefaßt worden. Man nannte und nennt zum Teil noch Philosophie gegenüber den Einzelwissenschaften die Betrachtung irgend eines Gegenstandes unter dem allgemeinsten Gesichtspunkt oder in der allgemeinsten Ausdehnung seiner Erscheinung. Auf die Geschichte angewendet, heißt das, Geschichtsphilosophie gleichbedeutend mit Universalgeschichte zu setzen, wie es folgerichtig auch z. B. von Wundt geschehen ist. Wir brauchen dabei nach der von Schlosser eingeführten Terminologie das Wort Universalgeschichte in dem Sinn, wie man jetzt vielfach das wenig glückliche „Weltgeschichte“ anwendet. Näheres über diesen Sprachgebrauch findet man in dem vortrefflichen Lehrbuch der historischen Methode von Bernheim, das in den neueren Auflagen auch ein eigenes eingehendes Kapitel über Geschichtsphilosophie enthält, und auf das hier ein für allemal hinsichtlich aller Spezialfragen verwiesen sei.

Tatsächlich ist nun allerdings die Geschichtsphilosophie oder

sagen wir genauer die Beschäftigung der Philosophen mit der Geschichte lange Zeit universalhistorisch gewesen. So war es vor allem in den Anfängen geschichtsphilosophischer Besinnung, die wir bei den Gnostikern finden. Das Griechentum kennt kaum irgend welche Spuren von Geschichtsphilosophie. Aus der Naturwissenschaft erwachsen, behandelt die griechische Wissenschaft vielmehr den Menschen, die Gattung ebenso wie das Individuum, als ein Naturprodukt, das wie andere kommt und geht ohne metaphysische Ursprünglichkeit und eigenen Lebenssinn. Wo die Wiederkehr aller Dinge als im Wesen des Universums begründet gelehrt wird, da kann das Einmalige keine Bedeutung, keinen eigenen Wert besitzen. Erst das Christentum hat den Kosmos, den geordneten Weltzusammenhang historisch gedacht als einen einmaligen Verlauf, und es hat dies getan unter dem religiösen Gesichtspunkt dessen, was die Persönlichkeiten erleben, was sie erleben durch ihren freien Willen in ihrem Verhältnis zu der absoluten Persönlichkeit, zu Gott. Hier gilt die Geschichte als das Weltdrama von Sündenfall und Erlösung; sie wird nicht nur anthropologisch, sondern kosmisch und metaphysisch als Weltgeschichte im eigensten Sinn des Wortes gedacht, und den entscheidenden Punkt in diesem Drama, in dem Weltkampf der Mächte des Guten und des Bösen bildet das Erscheinen des Heilandes. Als Theorie haben das zuerst, wie es scheint, die Gnostiker ausgeführt mit einer Mischung von Philosophemen und Mythologemen, wie es die religiöse Phantastik dieser syrischen Haeretiker zu leisten vermochte. Die Phantasie der apokalyptischen Dichtung, wie sie schon im Buch Daniel uns entgegentritt, deutet bei den Gnostikern den Kampf der Religionen, worin die alte Kulturwelt schließlich stand, in einen Kampf der Weltreiche um, und die Wiederkunft Christi gilt als die endgiltige Entscheidung dieses Kampfes. So bildet, was wir inzwischen fast vergessen haben, die Escha-

tologie, die Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Weltgerichts, einen wesentlichen Bestandteil des Urchristentums, das sich erst allmählich, als die Katastrophe immer noch nicht kam, in dieser Welt und für diese Welt eingerichtet, Staat und Wissenschaft erobert und schließlich auch in eigner Kunst sich verweltlicht hat.

Die mythologische Form der gnostischen Dichtung ist von der orthodoxen Theorie, die hauptsächlich von Irenäus und Origenes ausgebildet wurde, abgestreift worden. Und so kommt dann der bereits paulinische Gedanke des göttlichen Heilsplans und der fortschreitenden Heilstaten zur fertigen Entfaltung. Auf diese Weise wird die Geschichtsphilosophie zur Philosophie der Kirche; denn um diesen Mittelpunkt hat Augustin seine Geschichtsphilosophie konstruiert, welche die Civitas Dei mitten in den weltsatanischen Staat stellt und ihre unüberbrückbare Scheidung als den letzten Sinn aller geschichtlichen Entwicklung bis zum Weltgericht verfolgt. Nicht anders liegt die Sache schließlich auch bei Thomas von Aquino, nur daß bei diesem aus dem Gegensatz der beiden Staaten ein Verhältnis der Entwicklungsstufen wird. Gesellschaft und Staat erscheinen bei ihm als die höchsten natürlichen Lebensformen im Dienste des Reichs der Gnade, das darin verwirklicht werden soll. Dieses Vorwiegen des religiösen Zweckgedankens bestimmt die Geschichtsphilosophie noch bis zu Bossuet. Er vervorschuht nur die Entwicklung durch eine letzte Phase, die in der Zurückführung der Protestanten zur alleinseligmachenden Kirche bestehen soll, damit die christliche Zivilisation schließlich „ein Hirt und eine Herde“ werde. Anders ist es etwa in Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“, wo das Johanneische Christentum des „ewigen Evangeliums“ als der zukünftige Abschluß dieser Erziehung der Menschheit durch die göttlichen Offenbarungen gedacht wird.

Unabhängig von diesen religiösen Gestaltungen hat die Aufklärung in verschiedenen Formen eine Geschichtsphilosophie als weltliche Universalgeschichte ausgebildet, die bedeutendste in Herders „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1784 ff.). Auch diese ist in gewissem Sinn kosmisch angelegt. Der Mensch als Krönung der Schöpfung geht aus der Entwicklung des Planetensystems, aus den Veränderungen der Erde, der Entfaltung der organischen Welt schließlich als das mit der Vernunftanlage begabte Wesen hervor, und die Geschichte ist die fortschreitende Entfaltung der Humanität, ein Naturprozeß, der in dem Leibnizschen Sinn zur Verwirklichung, das heißt zur Klärung und Verdeutlichung des Unbewußten, in der Anlage Gegebenen führt. Dieser Grundgedanke beherrscht die Darstellung des Fortschritts der Zivilisation von den primitiven zu den orientalischen Reichen, zu Griechenland und Rom, zu den Romanen und Germanen, ein Schema der Entwicklung, das in der mannigfachsten Weise später ausgebildet worden ist.

Neben solchen universalhistorischen Bestrebungen finden wir eine zweite Art der Geschichtsphilosophie in dem Aufsuchen historischer Gesetze. Eine höchst interessante aber wunderliche Form dieser Art bietet Giov. Battista Vico in seinen Prinzipj d' una scienza nuova (1725—1730) dar. Ueber seine Philosophie hat neuerdings in vollkommen neuer Erkenntnis Benedetto Croce (1911) gehandelt, wobei er vielleicht manches aus eigener Lehre hineingedeutet, aber doch als das wesentliche erkannt hat, daß wir in diesem einsam grübelnden Neapolitaner den ersten romanischen Opponenten gegen die mathematische Naturwissenschaft und die rationalistische Metaphysik des Aufklärungszeitalters zu sehen haben. Vico geht davon aus, daß man nur erkennt, was man selber hervorbringt; daher ist die Natur in ihrem innersten Wesen und Leben nur von Gott

erkennbar, der Mensch versteht in ihr nur die toten Formen, die er mathematisch nachdenken kann. Aber so sind sie in ihrer Abstrahiertheit nur Fiktionen, mit denen das lebendige Wesen nicht zu erfassen ist. Dagegen erkennt der Mensch das was er macht, nämlich seine Geschichte. Diese macht er aus der Natur des Geistes, und daher ist diese Geschichtsphilosophie wesentlich Geistesphilosophie. Die Struktur des menschlichen Geistes muß sich bei allen Völkern gleich, überall in derselben Weise an der Entwickelung ihrer historischen Geschicke offenbaren. Deshalb gilt es die Gesetze oder das Gesetz der Geschichte zu erforschen. Bei Vico selbst ist in seiner konfusen Darstellung das Ergebnis dieser Erforschung recht gering. Es beschränkt sich auf die Feststellung einer gewissen biologischen Analogie der Entwicklung mit den Lebensaltern des Individuums, wie sie früher schon ähnlich von dem einsamen arabischen Denker Ibn Chaldun oder in der Renaissance von dem wunderlichen Mailänder Arzt Hieronymus Cardanus aufgestellt worden war. Besonders interessant ist bei Vico seine Theorie von den Anläufen und Rückläufen des historischen Geschehens, den corsi und ricorsi, sehr fein und zutreffend dabei die Beobachtung, daß die Völker, nachdem sie aus der Barbarei zur Zivilisation aufgestiegen sind, nachher in eine neue Barbarei zurückfallen, die schlimmer ist als die erste. Wir können das heute sehr gut vergleichend bestätigen, wenn wir es bei unsern Gegnern auf der einen Seite mit der ersten, auf der andern Seite mit der zweiten Art von Barbarei zu tun haben.

Neben der Gleichartigkeit der einzelnen Völkergeschichten zeigt Vico kein Interesse für eine universalgeschichtliche Gesamtheit, sie bleibt ihm verborgen, weil der fromme Mann von der weltlichen Geschichte gänzlich die geistliche trennt, die der Juden, die heilige Geschichte. Sie wird nicht von Menschen, sondern von Gott gemacht und somit auch erkannt. Und

was er uns davon offenbart, das ist jene Heilsgeschichte, welche die christliche Grundvorstellung von der Weltgeschichte ausmacht.

So haben wir zwei Momente, worin die Philosophen das wesentliche ihrer Beschäftigung mit der Geschichte gesucht haben: die Gesamt-Entwicklung und die dauernde Gesetzmäßigkeit des historischen Prozesses; man kann sie als das dynamische und das statische Moment bezeichnen, um Ausdrücke von Auguste Comte in einem veränderten Sinn anzuwenden. Diese beiden Momente aber sind prinzipiell von der Geschichtswissenschaft und von dem, was diese sonst leistet, nicht unterschieden. Die universal-historische Aufgabe etwa nach dem Herderschen Entwurf muß aus unserm Wissen von den Sondergeschichten der einzelnen Völker zusammengefügt und daraus durch Auswahl und Synthesis gewonnen werden. So hat es etwa Ranke in seiner Weltgeschichte getan, die als das reife Ergebnis einer riesigen historischen Lebensarbeit wahrlich mehr wert ist als ganze Dutzende sogenannter geschichtsphilosophischer Konstruktionen. Daraus kann und soll die Geschichtsphilosophie viel lernen, aber damit darf sie nicht konkurrieren wollen. Und ebensowenig mit der andern Möglichkeit. Wenn es Gesetze der Geschichte gibt — wir kommen darauf zurück —, so müssen sie wissenschaftlich aus dem tatsächlichen Verlauf heraus gesucht werden und zwar nach induktiver Methode. Dasselbe muß auch dann geschehen, wenn es zur Bestätigung einer irgendwie a priori aufgestellten Gesetzmäßigkeit dienen soll, wie das schließlich bei Vico der Fall war und wie es etwa in der modernen Soziologie gilt, wenn diese, wie es vielfach aufgefaßt wird, als empirische Theorie von der Gesetzmäßigkeit des gesellschaftlichen Menschenlebens historisch instruiert wird. Bei Vico selbst war es zudem mit dieser Induktion recht schwach bestellt, seine philologische Gelehrsamkeit war einseitig an der

römischen Geschichte orientiert. Selbst von den Griechen wußte er wenig, von andern Völkern noch weniger. Aber das Aufsuchen solcher Regelmäßigkeiten — mag es eine Bedeutung haben wie immer — liegt doch gänzlich in der Ebene der Geschichtsforschung. Ob man das tun soll und in welchem Sinn, ob es zur Geschichtsforschung gehört und welche Bedeutung es darin hat, ob als methodisches Mittel oder gar als Zweck und Ziel — darüber zu entscheiden ist Sache der Historiker, die sich ja neuerdings genügend darüber gestritten haben. Jedenfalls ist es unzulässig, die Geschichtsphilosophie etwa wegen der Erforschung historischer Gesetze ihrer Aufgabe nach als eine der eigentlichen Geschichtsforschung übergeordnete Disziplin anzusehen. Auf keinem dieser Wege finden wir eine Berechtigung der Geschichtsphilosophie als eigener Wissenschaft neben der Geschichtsforschung.

Etwas mehr scheint man aus der empirischen Wissenschaft in die Regionen der Philosophie und der von uns eingangs umrissenen Grundfrage der Geschichtsphilosophie zu kommen, wenn man der letzteren die Aufgabe zuspricht, den historischen Verlauf aus dem Zweckgesichtspunkt zu beurteilen. Die Historie, kann man sagen, hat einfach objektiv festzustellen, was geschehen ist, „wie es gewesen ist", nach dem bekannten Rankeschen Ausdruck; die Philosophie soll beurteilen, welchen Wert dies Geschehen hat. Fassen wir dies im allgemeinsten und populärsten Sinn, so scheint es auf das Moralisieren hinauszulaufen. Die Geschichtsdarstellungen, die sich schon im Altertum und mit dessen Nachahmung lange noch in der späteren Zeit literarisch an das gebildete Publikum richten, haben dies lehrhaft nahe gelegt, wie es typisch noch in dem aufklärerischen Rationalismus von Schlosser vertreten wurde. Man preist die Historie als Schule des Charakters und der Gesinnung, sei es im individuellen, sei es im patriotischen, sei es im kulturellen

Sinn. Diese Wirkung soll nicht bestritten, nicht unterschätzt werden, aber sie gehört zur Darstellung in den belles lettres, dagegen weder zur Geschichtsforschung noch zur Geschichtsphilosophie.

Von diesem Moralisieren ist also ganz abzusehen, aber es kommt etwas anderes in Betracht. Die Geschichte als Wissenschaft erzählt doch immer von Entwicklungen, redet von Fort-, Rückschritten, Stillstand usw. Damit beurteilt auch sie — ohne allen moralisierenden Nebenton, und zwar jeweils unter bestimmten Werten, die sie als Norm der Beurteilung voraussetzt. Meist gilt diese Normgebung als selbstverständlich, und sie wird gar nicht ausgesprochen, ja man wendet sie in der geschichtlichen Auffassung ebenso wie im alltäglichen Leben an, ohne sie sich deutlich zu machen. Auch wir wollen das jetzt nicht ausführlich tun, es kann eigner Untersuchung vorbehalten werden. Wir sollen nur nicht vergessen, daß die Geschichte nicht überall und nicht in allen ihren Teilen beurteilenden Charakters ist. Wenn die Sprachhistoriker die Lautverschiebungen und ihre Gesetzmäßigkeit erforschen, wo wären da Wertunterschiede? Aber anderseits redet man doch hinsichtlich der Sprachentwicklung von Aufsteigen oder Verfall. Was bedeutet das eine und das andere? Es bedeutet die Mehrung oder Minderung der Fähigkeit einer Sprache zur Literatur zu werden, der Fähigkeit zur ästhetischen Gestaltung, zum „Ausdruck". Aber es gibt noch andere Zweckgesichtspunkte, unter denen man sprachliche Gebilde beurteilen kann, so z. B. den besonderen Gesichtspunkt der wissenschaftlichen Darstellung. Von Platon zu Aristoteles ist in der Sprache der griechischen Philosophie zweifellos ein Verfall in ästhetischer und ein Fortschritt in scientifischer Richtung festzustellen. Man kann die Sprache auch nach dem Gesichtspunkt verschiedener Lebenszwecke beurteilen, wobei die volle Ausbildung oder die Abschleifung ihrer Formen

als wertvoll zu gelten hat. Die sinnliche Schönheit und die verstandesmäßige Brauchbarkeit sind dabei verschiedene, einander widerstreitende Zweckbestimmungen. Oder nehmen wir ein politisches Beispiel: Die Aufzählung einer Reihe von Herrschern, der ägyptischen Könige als eine rein chronologische Feststellung hat mit dem beurteilenden Sinn der Historie nichts zu tun. Aber wenn wir von Ausbreitung und Verminderung der Macht, von Siegen oder Niederlagen reden, so ergibt das unter dem Zweckgesichtspunkt der politischen Herrschaft Vorstellungen von Fortschritt, Stillstand oder Rückgang. Aehnlich steht es in der Rechtsgeschichte. Wenn sich die Rechtsgesetze mit Anpassung an wechselnde Lebenszustände ändern, so ist die Feststellung davon auch zunächst nur eine chronologische Tatsächlichkeit. Aber wenn dabei gefragt wird, ob diese Aenderungen den Anforderungen der neuen Zustände entsprechen und wenn andererseits untersucht wird, ob das Recht bei solchem Wechsel gerechter oder ungerechter, ob es härter oder milder, strenger oder humaner wird, so ist das eine über die bloße tatsächliche Feststellung hinausgehende Beurteilung. Alle diese Entwicklungsbeurteilungen aber gehören offenbar zur Geschichtswissenschaft selbst. Sie ist ohne diese nur eine zeitlich geordnete Registratur von Tatsachen, ein chronologisches Verzeichnis. Dabei darf sie aber nicht stehen bleiben, sich nie darauf beschränken. Es gehört der Sinn zur Reihenfolge und somit auch der Zweck, nach welchem er beurteilt wird, neben den Tatsachen hinzu. Das teleologische Moment ist also bereits der Geschichtsforschung als methodischer Bestandteil zugehörig und kann nicht das entscheidende Merkmal sein, das die Geschichtsphilosophie als ein neues hinzubrächte. Aber dieses teleologische Moment kann von den Bedürfnissen der Philosophie aus in der Geschichte nach zwei verschiedenen Richtungen gesucht werden, sei es mehr formal, sei es mehr

sachlich: die eine ist methodologisch und erkenntnistheoretisch, die andere sachlich metaphysisch.

Zuerst nämlich, wie gesagt, geschieht jenes Beurteilen in den Auffassungen von Entwicklungen, Fortschritt, Rückschritt usw. fast unwillkürlich und dabei unklar und unbewußt. Daraus erwächst die Aufgabe, die Geschichtswissenschaft über dieses ihr eigenes Verfahren zu verständigen und das sozusagen naiv Geübte reflektiert zu machen. Dies wäre somit eine Aufgabe der Erkenntnistheorie, der Philosophie des Wissens, die auch eine Philosophie des historischen Wissens sein muß. So kann man die Geschichtsphilosophie als Philosophie der Geschichtswissenschaft, als Erkenntnistheorie des historischen Wissens instruieren, und das ist in der Tat etwas Neues und Selbstständiges neben der Geschichtswissenschaft selber. Diese Aufgabe entspricht dem Standpunkt der kritischen Philosophie und ist auf alle Fälle etwas von dem, was die Geschichtsphilosophie zu leisten hat. Die kritische Philosophie hat uns ja gelehrt, den Durchgang zu aller sachlichen Erkenntnis durch eine kritische Analyse des vorphilosophischen Wissens zu nehmen. Hinsichtlich der Geschichte aber ist von ihr diese Aufgabe erst spät erkannt oder ausdrücklich ausgesprochen worden. Noch nicht von Kant selbst und seinen großen Nachfolgern. Für Kant selbst schränkt sich der Begriff der Wissenschaft auf die Naturforschung und speziell auf die mathematische Naturtheorie im Sinn Newtons ein. Das einzige Objekt seiner Kritik war in diesem Sinn die allgemeine Gesetzeswissenschaft, die Kritik der reinen Vernunft und die Prolegomena handeln wesentlich von der Berechtigung der sogenannten synthetischen Urteile a priori. Von einer Kritik der historischen Wissenschaften ist bei Kant keine Rede, aber auch bei Hegel nicht, so bedeutsam in dessen Philosophie sachlich das Historische war. Hegel ist überhaupt kein Erkenntnistheoretiker, er ist getränkt mit histo-

rischem Denken, aber er spricht es nicht als methodisches Prinzip aus. Auch nachher im Neu-Kantianismus stand noch das naturwissenschaftliche Erkennen im Vordergrund. Man braucht nur an Albert Lange und seinen Fortsetzer Cohen zu denken, die die theoretische Kritik auf die Infinitesimalrechnung zugespitzt haben. Erst in den letzten Jahrzehnten hat sich das erkenntnistheoretische Problem auf die historischen Wissenschaften ausgedehnt. Das entspricht nur der fortschreitenden Scientifizierung, welche die Historie im 19. Jahrhundert erfahren hat, indem sie mehr und mehr aus dem Bereich der schönen Literatur in das der wissenschaftlichen Forschung hinübergezogen wurde. Dadurch bekam sie zugleich ihre bewußte methodische Gestaltung und fand die Form des geordneten Gesamtbetriebs in den Seminarien der Universitäten und anderen entsprechenden Instituten. Diesen veränderten Verhältnissen fängt auch die Logik an, allmählich nachzukommen, um das Diltheysche Schlagwort von der „Kritik der historischen Vernunft" zu verwirklichen.[1])

Die Erkenntnistheorie der Geschichtswissenschaft ist somit ein nicht mehr der Geschichtsforschung selbst angehöriger Vorwurf der Philosophie und damit in der Tat ein notwendiger Teil der Geschichtsphilosophie, wie sie auch behandelt werden wird. Eine Frage ist nur, ob das die ganze Geschichtsphilosophie ausmachen soll. Man hat das meinen können und wirklich gemeint in jenen Jahrzehnten, wo die Philosophie überhaupt gleich Erkenntnistheorie galt. Das ist aber heute nicht mehr der Fall: Wir haben den „Mut der Wahrheit" wiedergefunden, mit dem dereinst Hegel das Heidelberger Katheder

[1]) Vergleiche meine Abhandlung „Nach hundert Jahren", Kantstudien 1904, IX, S. 5 ff., jetzt in den Präludien, Band I, S. 147 ff., auch meine Abhandlung „Logik" in der Festschrift für Kuno Fischer, „Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts" (1904). In derselben Festschrift findet sich auch eine instruktive Abhandlung über „Geschichtsphilosophie" von H. Rickert.

bestieg, und so erwarten wir auch eine sachliche Aufgabe für die Geschichtsphilosophie. Das weist auf den zweiten der oben angedeuteten Wege. Die Voraussetzung ist dabei die Mannigfaltigkeit der Zwecke, aus denen in der empirischen Geschichtsforschung die Entwicklungen, Fortschritte u. s. f. beurteilt werden. Jeder davon stellt nur einen beschränkten Wert dar und hat danach eine beschränkte Geltung. Daraus erwächst von selbst die Frage nach einem letzten Sinn und höchsten Zweck alles historischen Geschehens, zunächst als Prinzip für eine universalhistorische Beurteilung. Unbewußt ist es auch in dieser immer so geübt worden: sei es der jenseitige Zweck der Erlösung, sei es der diesseitige Zweck, der sich irgendwie an das Willensleben des Menschen wendete. Zu vollem Bewußtsein ist diese teleologische Struktur der historischen Beurteilung vor allem in der Negation gelangt. Das geschah in typischer Weise durch J. J. Rousseau. Seine Anklage gegen die Geschichte gründet sich ausgesprochener Weise darauf, daß sie den Menschen nicht glücklich gemacht hat, den Menschen als Individuum, denn nur dieses ist der Träger von Glück und Unglück. Dieser historische Pessimismus steht bei Rousseau im Gegensatz gegen die aufklärerische Grundannahme von der ursprünglichen Güte und der unbegrenzten Perfektibilität des Menschen. Wo nun die letzteren Annahmen bei einem Fortfall des sentimentalen Zuges zur einfältigen Natur allein zur Herrschaft gelangen, da wird das Prinzip des intellektuellen Fortschritts als der Zweck der geschichtlichen Entwicklung der Gattung proklamiert, und die Geschichtsphilosophie bekommt die Aufgabe, diesen Zweck zu begründen und zu zeigen, wie er universalhistorisch erfüllt wird, wonach denn auch die einzelnen Phasen dieses Gesamtfortschrittes zu beurteilen sind. So tut es Herder unmethodisch mit dem Zweck der Humanität, wenn er die allseitige Entfaltung des menschlichen Wesens als

den Sinn der Universalgeschichte aufzeigt. So denken auch die unbedeutenden Verteidiger der französischen Revolution, wie Volney oder Saint-Lambert oder andererseits ihre philosophisch ebenso unbedeutenden Gegner aus dem ultramontan-legitimistischen Lager, de Bonald oder de Maistre. Dort ist es die Völkerbeglückung durch Erkenntnis und Befolgung der Naturgesetze, welche die Revolution herbeiführen soll, hier die Herrschaft der göttlichen Autorität, deren Aufhebung der Revolution als ihre große, Sühne heischende Sünde vorgehalten wird. Immer liegt eine Vorstellung von der Bestimmung des menschlichen Geschlechts zu Grunde, welche irgendwie metaphysisch begründet sein soll. Mag dies wie bei den Aufklärern im naiven Naturalismus gesucht werden, der bald deistisch, bald pantheistisch oder gar atheistisch gefärbt sein kann, oder in dem geglaubten Supranaturalismus mehr oder minder konfessioneller Färbung. Ist doch in dieser Beurteilung der Revolution ein Mystiker wie Saint Martin vollständig mit den Vertretern der römischen Kirche wie de Bonald einverstanden.

Eine rein philosophische Form für diese teleologische Begründung der Geschichtsphilosophie hat der deutsche Idealismus in seinen verschiedenen Weltanschauungsformen gefunden, die wir später noch in anderem Zusammenhang ausführlich zu erwähnen haben werden. Das alles liegt nun allerdings nicht mehr in der Ebene der Geschichtsforschung und ist somit ein spezifisch Eigenes, was die Geschichtsphilosophie von ihr zu unterscheiden berechtigt: aber all dies hängt auch, wie es zunächst scheint, in dem Maße seiner Begründbarkeit und Berechtigung von der Möglichkeit einer metaphysischen Erkenntnis ab. Die menschliche Gattung und ihre geschichtliche Organisation ist die höchste und letzte Synthesis, der wir im Umfang unserer Erfahrung begegnen. Von einem Zweck zu reden, den sie in ihrer historischen Entwicklung zu erfüllen

berufen sei, scheint nur möglich, wenn man über die Erfahrung hinaus irgendwie durch religiöse oder philosophische Metaphysik sich im Besitz des Weltplans zu befinden meint. Daher decken sich die Grenzen für die Berechtigung einer solchen Geschichtsphilosophie durchaus mit denen der Metaphysik überhaupt. Und wo man z. B. keine theoretische, wohl aber eine praktische Metaphysik für möglich hält, da gilt das auch für die Geschichtsphilosophie, so bei Kant. Damit aber stellt sich von neuem, wenn auch in anderer Erscheinung, wieder jene Beziehung auf die Erkenntnistheorie ein, in der wir zuerst festen Fuß für die Stellung der Aufgaben einer Geschichtsphilosophie fassen konnten.

Noch eine letzte Synthesis bleibt zu erwähnen. Auch die Teleologie kennt Gesetze, und auch eine zweckbestimmte Entwicklung ist, wenn es überhaupt eine solche gibt, erst recht regelmäßig und wiederholbar bei den verschiedenen Völkern. So herrscht schon in Vicos Lehre von den Fortschritten und Rückschritten eine geheime Teleologie der Beurteilung. Halb bewußt hat sich das bei Condorcet herausgearbeitet, dessen Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1796) den Höhepunkt der aufklärerischen Geschichtsphilosophie ausmacht. Seine Auffassung scheint zunächst ganz in der Linie der von Volney und Saint-Lambert zu liegen. Aber da ihm die Vorstellungsentwicklung als die Grundform des historischen Geschehens erscheint, so wird ihm das ideologische Grundgesetz zum historischen Gesetz überhaupt. Es ist das schon von d'Alembert berührte, gelegentlich von Turgot aufgestellte Gesetz, das Comte später als das der drei Stadien formuliert hat: die Behauptung, daß, wie das Weltbegreifen des Menschen von dem theologischen zum metaphysischen und von da zum positiven Denken fortschreitet, so sich zugleich die Gesellschaftsordnung aus der militärischen in die legistische und zuletzt in

die industrialistische Form wandelt. Bei Condorcet ist diese allgemeine Formulierung noch nicht so scharf ausgesprochen, aber doch der Grundgedanke angelegt, daß das allgemeine im Wesen des Menschen und seiner Weltstellung begründete Schema der gedanklichen und darnach auch aller sonstigen Entwicklung sich bei allen Völkern wiederholen muß. Das hat zuerst sehr genau Friedrich Schlegel erkannt, als er in seiner Rezension der Condorcetschen Esquisse in der Jenenser Literaturzeitung (1797) sagte, in dem Verfasser scheine der von Kant (in der Herder-Rezension) verlangte Newton der Geschichte zu nahen. Jedenfalls traute sich Condorcet zu, was nachher Comte als die wissenschaftliche Gewährleistung der Geschichtsphilosophie bezeichnete, die prévoyance. Die naturwissenschaftliche Exaktheit, die man auch von der historischen Erkenntnis verlangt, soll die letztere unter das allgemeine Prinzip der menschlichen Naturwissenschaft stellen: Savoir pour prévoir pour pouvoir. Man meint aus dem bisherigen Verlauf der Universalgeschichte ihre zukünftige Gestaltung wenigstens in den Grundzügen voraussehen zu können, ähnlich wie etwa die Astronomen aus den Bahnelementen eines Kometen dessen Umlaufgesetz und den Zeitpunkt seiner Wiederkehr bestimmen. Condorcet weissagte, daß aus der französischen Revolution und ihrem Siege ein völlig neues Geschlecht hervorgehen würde, Uebermenschen an Leib und Seele. Bisher sehen wir nicht, daß seine Weissagung sich erfüllt hätte.

In anderer Weise ist dieser Gedanke eines Parallelismus zwischen der Gesamtentwicklung des Geschlechts und der Entwicklung der einzelnen Völker bei den deutschen Idealisten ausgeführt worden. Sachlich hat sich das an verschiedenen Inhaltsbestimmungen entfaltet, auf die wir später zurückkommen. Formal ist überall gleichmäßig bestimmend das geblieben, was zuerst in den gemeinsamen Gedanken Schillers und Fichtes

zu der Zeit in der Mitte der neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts gefunden worden ist, als sie beide als Jenenser Professoren in intimstem persönlichen Verkehr standen. Es ist deshalb auch sehr schwer, für die einzelnen Wendungen dieser Gedanken die Priorität dem einen oder dem andern von beiden zuzuschreiben. Den Ausgangspunkt bilden die Lehren von Kant und Rousseau, und den Haupthebel der Problemstellung macht die Bedeutung des ästhetischen Lebens im Gesamtgefüge der Vernunft und ihrer zeitlichen Entwicklung aus. Den ersten Entwurf finden wir sachlich wohl bei Schiller, weil er bereits in dessen früheren Ueberzeugungen sachlich angelegt war; in der begrifflichen Ausführung hat Fichte die entscheidende Rolle gespielt.

Voraussetzung dieser Ueberlegungen ist der anthropologische Dualismus der Kantschen Philosophie, ihre Lehre von dem sinnlich-übersinnlichen Wesen des Menschen. Die beiden Seiten der menschlichen Natur sind in ursprünglicher Einheit gegeben, sie trennen sich in dem zeitlichen Verlauf und finden schließlich ihre Versöhnung in einer höheren Form der Einheit. Diese drei Phasen lassen sich mit religiösen Kategorien als Stand der Unschuld, der Sünde und der Erlösung charakterisieren. Mit Anwendung dieser Analogien hatte Kant bereits als den mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte den Sündenfall bezeichnet, die Auflehnung der Freiheit, das heißt der Willkür des Individuums gegen das eben damit zum Bewußtsein kommende Sittengesetz. Und als Ziel der Geschichte dachte Kant die Vernunftform des Freiheitlebens in der besten Staatsverfassung als Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden. In kleinen Aufsätzen verstreut, nur in der Kritik der Urteilskraft einigermaßen zusammengefaßt, waren diese Gedanken des Philosophen von einer riesigen Fruchtbarkeit, sobald sie auf die besonderen Fragen der Vernunftentwicklung angewendet wurden. Schiller bezeichnet diese Entwicklung von der Un-

schuld zur Erlösung als den Weg von Arkadien nach Elysium. Und er tat das schon unter dem Einfluß Rousseauscher Gedanken, als er von den Begriffsformen der kritischen Philosophie noch völlig unberührt war, in den „Künstlern" (1787). Das Thema ist hier kein geringeres als die Frage nach der universalgeschichtlichen Bedeutung der Kunst, und in ihrer Beantwortung finden wir stark Herderschen Einschlag. Nach allgemeinen aufklärerischen Prinzipien wird die Bedeutung des Schönen und der Kunst in der Veredlung der Sinnlichkeit zur Ueberführung einerseits in Erkenntnis und andererseits in Sittlichkeit gesehen; es ist die höchste Zuspitzung der intellektualistischen und moralistischen Zweckdeutung der Kunst nach den Grundgedanken des Rationalismus, geht aber bei Schiller gedanklich nicht über dasjenige hinaus, was wir etwa in Sulzers Lexikon der schönen Künste als Allgemeingut der Aufklärung in Bezug auf die Aesthetik und die Auffassung des künstlerischen Wesens aufgezeichnet finden. Später hat Schiller diesen Gedanken mit Kantschen Begriffen vertieft und ihn zum Teil in Formeln der Reinhold-Fichteschen Philosophie ausgeprägt. Das geschah in den berühmten Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen (1795). An Herder erinnert hier zum Teil schon die universalhistorische Problemstellung, die Schiller im Anschluß an die durch die französische Revolution geschaffene Lage entwirft. Es handelt sich für die Menschheit darum, den Notstand der Natur, worin sie sich vorfindet, in den moralischen Staat der Freiheit umzuwandeln. Und als Zwischenstand, der diesen Uebergang zwischen den Gegensätzen vermittelt, schildert der Dichter den ästhetischen „Staat", den Zustand, worin die Menschheit in der durch die Kunst herbeigeführten Veredlung ihres Empfindens, ohne Zwang und Schrecken die Gebote der Sittlichkeit in ihrem Zusammenleben erfüllt. Diesen Formulierungen fügte Fichte den von ihm auch sonst vielfach betonten

Leibnizschen Grundgedanken von der Erhebung der unbewußt gegebenen Vernunft in die klare Besonnenheit hinzu. Er stellte das zuerst an der Theorie der Kunstgenialität dar, die er in einer Abhandlung „über Geist und Buchstab in der Philosophie" niederlegte. Diese Abhandlung steht in der von dem Herausgeber schlecht geordneten Sammlung von Fichtes gesamten Werken unter den „populären Schriften", während sie in Wahrheit zum schwierigsten gehört, was Fichte geschrieben hat. Sie war freilich ursprünglich für Schillers Horen bestimmt, aber mit dem Instinkt des großen Schriftstellers fühlte der Dichter, daß sie für sein Publikum ungenießbar sei, und er lehnte sie deshalb ab, woraus sich bekanntlich jener Briefwechsel zwischen beiden Männern entwickelte, dem wir die wertvollste Selbstcharakteristik Schillers verdanken. Schließlich hat Fichte diese neuen geschichtsphilosophischen Auffassungen in den Berliner Vorlesungen vom Winter 1804/05 zusammengefaßt, die als „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" gedruckt worden sind. Den äußeren Rahmen bildet dabei der Entwurf von fünf Stadien des Vernunftlebens, die sich charakterisieren 1) als Vernunftinstinkt, 2) beginnende Sündhaftigkeit, 3) vollendete Sündhaftigkeit, 4) beginnende Vernünftigkeit, 5) Vernunftkunst. Der Grundgedanke ist der, daß ursprünglich in dem unschuldigen Naturzustand der Mensch das Vernunftgesetz befolgt, ohne sich eines Widerspruchs oder Widerstands dagegen bewußt zu sein, daß dann allmählich das Individuum sich in seinem Werden seiner Selbständigkeit bewußt wird und seinem eigenen Gefühl und Willen folgt, bis dadurch eine Anarchie der Meinungen und der Leidenschaften herbeigeführt wird, in der alle Gemeinschaft und alle Vernunft gefährdet wird. Aus diesem Zustand sucht endlich die Menschheit den Ausweg zur Vernunft zurück, indem jeder einzelne aus eignem Urteil und selbständiger Entscheidung sich dem Gattungsgesetz unterwer-

fen lernt. Damit verbindet sich die Einführung eines neuen Moments, des der Autorität. Wir finden im Anfang die dumpfe Herrschaft der Autorität, sodann ihre Ueberwindung durch die Emancipation der Individuen und schließlich die besonnene Herrschaft der Vernunft als die höhere, von dem Individuum selbst aufgesuchte und willig anerkannte Autorität. In phantastischer Ausführung konstruiert Fichte als Geschichtsträger einer solchen Autorität ein Urvolk, und davon sind manche Wirkungen auch in seine Reden an die deutsche Nation übergegangen. In der philosophischen Betrachtung knüpft sich diese Lehre von der Autorität an die Unterscheidung des allgemeinen und des individuellen Ich, und diese Entgegensetzung von Person und Gesamtheit, diese Spannung zwischen Individual-Wille und Universal-Wille wurde bald darauf von Schelling zu einem Grundprinzip der religiösen Philosophie gemacht, die er zugleich als Geschichtsphilosophie in seiner sogenannten „Freiheitslehre" entwickelte (1809). Wenn wir an dieser Stelle nur die methodische Bedeutung ins Auge fassen, welche diese tiefen Gedanken für sich in Anspruch nehmen dürfen, so zeigt sich, daß die so gedachte Entwicklungsreihe zugleich dynamisch und statisch gelten soll. Sie bedeutet einerseits den allgemeinen Verlauf der Selbsterfassung der Humanität (nach Herders Art) und andrerseits die Gesetze, die aus der Natur des Geistes fließend bei allen Völkern in derselben Weise sich darstellen sollen. Daher will auch Fichte diese Lehre seiner „Grundzüge" nicht eigentlich als Universalgeschichte aufgefaßt sehen, sondern er hebt hervor, daß in jeder Epoche der Geschichte die verschiedenen Schichten, die durch die fünf Stadien charakterisiert sind, neben einander in einer Mischung bestehen, worin vielleicht das eine oder das andere Moment so überwiegt, wie etwa in dem aufklärerischen Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit die Zertrümmerung aller Autorität durch die Selbst-

herrlichkeit der Individuen. Diese letztere Charakteristik des zeitgenössischen Zustandes ist dann von den Romantikern unter der Führung von Novalis religiös gedeutet worden. Die Sünde der Zeit wurde in der autoritätslosen Selbstherrlichkeit der Individuen gefunden, die in letzter Instanz auf das protestantische Prinzip der individuellen Gewissensfreiheit zurückgehe, und dem gegenüber wurde die Rückkehr zu dem Prinzip der Autorität als das einzige Mittel zur Heilung der Schäden der Zeit gepriesen. Novalis hat sicher von jenen prinzipiellen Gedanken Fichtes, die auch in Jena schon in einzelnen Vorlesungen zum Ausspruch gekommen sein werden, gewußt, als er jenen Aufsatz „Europa oder die Christenheit" abfaßte, der damals auf Goethes klugen Rat nicht gedruckt, dessen Gedanken aber namentlich von Friedrich Schlegel weithin verbreitet, auch nach Paris getragen wurden. Nachher haben die ultramontanen Legitimisten wie de Bonald und de Maistre diese Auffassungen zu ihren Tiraden gegen den Protestantismus ausgeschlachtet, und ihnen hat sich mit fast wörtlicher Uebereinstimmung Auguste Comte angeschlossen.

Aber auch die gesamte Soziologie Comtes, die ja das empiristische Gegenstück zu der idealistischen Geschichtsphilosophie bildet, läuft auf jene Doppelheit des dynamischen und des statischen Moments hinaus. Bei Comte soll die positive Gesellschaftswissenschaft, für die er den Namen Soziologie geprägt hat, in dem methodischen Aufbau (der „Hierarchie") der Wissenschaften die Krönung bilden. Sie hat zum Objekt die menschliche Gattung, deren Entwicklung etwas anderes bedeutet als die der biologischen Spezies, und die Gesellschaft, die mehr ist als die Summe ihrer Individuen. Und diese Soziologie soll als besondere Erkenntnisart die historische Methode haben, unter der aber Comte sachlich nichts anderes versteht, als jene für alle Völker und für die Universalgeschichte gleichmäßig gel-

tende Konstruktion nach dem oben erwähnten Gesetz von den drei Stadien. Den Hauptgegensatz aber zwischen Fichte und Comte finden wir sachlich darin, daß Fichte ein jenseitiges religiös gedachtes Entwicklungsziel der menschlichen Geschichte kennt, während Comte mit wenig modifiziertem Saint Simonismus sich bei der diesseitigen Glückseligkeit der industriellen Lebensordnung begnügt, deren Priesterin in Zukunft die Naturwissenschaft sein soll. In beiden Fällen ist das durchaus teleologisch gedacht, und gerade dies Verhältnis von Fichte und Comte beweist, daß die Natur immer historisch, immer teleologisch gedacht werden muß, auch wenn man die Sache noch so naturwissenschaftlich zu instruieren meint, wie es Comte getan hat. Bei ihm zeigt sich das freilich als ein innerer Widerspruch, denn der Reformator, der Comte sein will (darin sieht er nach den schönen Jugendschriften seine eigenste Lebensaufgabe) wird überflüssig, wenn der Prophet Recht hat und die Sache sich von selbst macht. Aber auch diese Zukunftsentwicklung, die der Prophet konstruieren zu können glaubt, wird nach einem Ideal konstruiert, das der Denker seiner gesamten Welt- und Lebensanschauung entnimmt. Es wird sich fragen, ob eine metaphysische Geschichtsphilosophie dieser Gefahr entgehen kann.

2. Geschichte und Geschichtskunde.

Wenden wir uns zunächst zu der Erkenntnistheorie der Geschichtswissenschaft, welche das bisher negative Ergebnis der Frage nach der Aufgabe der Geschichtsphilosophie positiv zu ergänzen berufen ist, so gehen wir am besten von dem bekannten Doppelsinn des Wortes Geschichte aus, welches einmal (objektiv) das Geschehen und daneben (subjektiv) ein Wissen vom Geschehen bedeutet. Geschehen nun heißt zweierlei: ein Werden und ein

Vergehen oder Entwerden, wie es in der kräftigen Sprache der alten Mystiker noch hieß, jedenfalls eine zeitliche, eine nur zeitliche Wirklichkeit. Das zeitlose Ewige hat kein Geschehen, es entsteht nicht und vergeht nicht. Am schärfsten hat Platon diese zwei Arten des Wirklichen als γένεσις und οὐσία unterschieden, dabei allerdings auch einen Wertunterschied eingemischt, sodaß von einer minderen Wirklichkeit, dessen was geschieht, und von einer höheren wahren Wirklichkeit, dessen was zeitlos ist, gesprochen wird. Indessen gehört nun für unser Erleben das Geschehen mindestens ebenso zur Realität wie jenes dem Geschehen Entrücktsein, denn all unser Erleben ist ja selbst ein Geschehen. Eine Welt ohne Geschehen ist für uns undenkbar, gegen ihre Annahme sperrt sich schon unser Wille, der die Welt so denken muß, daß in ihr etwas zu tun ist und etwas geschehen kann.

Diese Zeitlichkeit enthält aber in Rücksicht auf das Sein ein großes Problem, eines der unlösbarsten und schwierigsten, denen wir an der letzten Grenze unseres Weltdenkens begegnen. Der Zusammenhang zwischen Sein und Geschehen muß doch immer so gedacht werden, daß im Sein irgendwie die Gründe für das Geschehen gesucht werden; darnach aber scheint es unmöglich, einen vernünftigen Sinn für das Geschehen überhaupt ausfindig zu machen. Entweder nämlich geschieht immer nur wieder dasselbe Sein, oder das Geschehen ist etwas anderes als das ihm vorhergehende Sein. Die erstere Möglichkeit ist die der naturwissenschaftlichen Auffassung nach dem mechanischen Prinzip. Jede Bewegung und Energie, die neu aufzutreten scheint, ist in Wahrheit eine alte, darin nur umgewandelte. Zum Beweis dafür wird die quantitative Identität des Vorhergehenden und Nachfolgenden, von Ursache und Wirkung herangezogen. Es gibt nichts neues in der Natur, so kann man das Prinzip des Mechanismus formulieren. Es ist dies der

Sinn der „Erhaltung der Energie", worin heute die Naturforschung die brauchbarste Formulierung des Kausalitätsprinzips für ihre Forschung ausgeprägt hat. Die andere Möglichkeit, Geschehen und Sein aufeinander zu beziehen, ist die typisch religiöse Auffassung, welche das Geschehen als Tat der Freiheit, um mit Kant zu reden als „Kausalität durch Freiheit", womit eine neue Kausalkette anhebt, also als etwas von dem Ewigen Verschiedenes ansieht, ja, es sogar als den „Abfall" von dem Ewigen charakterisiert. Man braucht nur an Kants oder gar an Schellings religiös gefärbte Geschichtsphilosophie zu denken, um zu sehen, daß dies die dem Wesen des Historischen näher stehende Möglichkeit bedeutet. Aber nun fragen wir uns in beiden Fällen: Was ist denn der Sinn des Geschehens? Ist es immer wieder dasselbe, kommt nichts wesenhaft Neues dabei heraus, so scheint das Geschehen etwas Gleichgültiges und Ueberflüssiges zu sein, kommt aber Anderes dabei heraus, warum duldet das Sein an sich eine solche ihm fremde zweite Wirklichkeit, eine Wirklichkeit zweiter Klasse, die vielleicht gar der ersten zuwiderläuft und dann schließlich entsühnt, durch die Rückkehr ausgelöscht, also als eine verpuffende Episode gekennzeichnet werden muß? Oder bedarf das Sein etwa selbst des Geschehens, ist es nicht fertig und muß es erst vollendet werden, und warum ist es dann in der unendlichen Zeit, die in jedem Moment abgelaufen ist, noch nicht fertig geworden, oder wird es vielleicht niemals fertig? Das sind Rätselfragen des Geschehens und der Zeitlichkeit, die schon aus rein theoretischer Ueberlegung aufsteigen, aber doch auch einen axiologischen Einschlag haben, sobald man fragt, welchen Sinn es hat, daß überhaupt etwas geschieht. In solche metaphysischen Fragen wollen wir jetzt nicht weiter eindringen, wir kommen, sofern und soweit überhaupt darüber Rechenschaft zu geben ist, darauf zurück. Jetzt aber brauchen wir uns nicht

damit zu belasten, denn wir handeln in der Geschichtsphilosophie nicht vom Geschehen überhaupt, sondern von einem quantitativ ganz geringen Teil davon.

Das Geschehen nämlich, von dem die Geschichtskunde nicht bloß als Geschichtswissenschaft, sondern auch als Geschichtsphilosophie handelt, also das geschichtliche, das „historische" Geschehen, ist immer auf den Menschen bezogen, es ist das Geschehen im und am Menschen, und deshalb redet z. B. Kant von Menschengeschichte da, wo man sonst von Universalgeschichte oder von Weltgeschichte spricht. Man kann ja das Wort „Geschichte" auch im weiteren Sinn für alles Geschehen überhaupt anwenden, man kann von der Geschichte eines Sauerstoff-Atoms oder von der Geschichte des Mondes reden, von der Geschichte des Planetensystems, der Erde, ihrer Flora oder Fauna; das ist geologische oder biologische Entwicklungsgeschichte. Jede zusammenhängende Reihe von Veränderungen an einem größeren oder geringeren Teil der Wirklichkeit kann als eine Geschichte zusammengefaßt werden, und in diesem weitesten Sinn kann man auch wohl von der Weltgeschichte reden, indem man etwa an Alexander von Humboldts Kosmos denkt. Aber das alles ist nicht gemeint, wenn man von Geschichte in unserem Sinn, wenn man vom historischen Geschehen redet. Dies ist immer auf den Menschen bezogen, und es wird festzustellen sein, daß nur der Mensch Geschichte in diesem engeren Sinn des Worts hat. Außermenschliches kann nur ausnahmsweise historisch werden, wenn es nämlich irgendwie bedeutsame Beziehungen zur Menschengeschichte bekommt. So steht es etwa mit einer Sonnenfinsternis, wie der vom Jahre 585 v. Ch., die mit einer bedeutsamen Schlacht zusammenfiel und darin durch den Schrecken mitwirkte — und nach der andererseits wir jetzt mit Hülfe der Astronomen das Jahr jener Kämpfe und die ganze Chronologie der damit zusammenhängenden Er-

eignisse bestimmen. Enger schon gehört zum Historischen der landschaftliche Boden, auf dem es sich abspielt, wie er der Gegenstand der historischen Geographie im weitesten Sinn des Wortes ist, der Darlegung der Land- und Wasserverhältnisse, des Klimas, der Zeichnungen von Gebirg und Tal und der Aufzählung der Schätze des Bodens an Erzen, seines Ertrages an Flora und Fauna. Aber alles ist eben doch nur als Mittel für das historische Leben und Handeln der Menschen geschichtlich. So wird historisch vor allem der Ort, an dem bedeutsam Historisches geschieht; der Paß der Thermopylen, die Insel Salamis, diese Orte, wo die Griechen, aus Ost und West zugleich mit schier erdrückender Uebermacht bedroht, die Kultur Europas retteten, oder die Insel Helena, auf der das dämonische Leben Bonapartes sein Ende fand. So kann man historisch auch einzelne Dinge nennen, die Feder etwa, mit der Bismarck den Frankfurter Frieden unterzeichnete u. s. f. Doch das alles ist nur gelegentlich und nebensächlich, das eigentlich Historische bleibt der Mensch.

Aber nun andererseits wieder ist durchaus nicht alles geschichtlich, was am Menschen geschieht. Unzähliges wird vom Menschen alle Tage erlebt und getan, sogar mit der größten Anspannung individuellen Fühlens und Wollens vollzogen, was doch gar kein historisches Geschehen ausmacht. Was irgend ein Papua auf seiner Palme erlebt, was ein Bankschreiber in Hamburg oder ein Stiefelputzer in New York durchmacht, was ein Berliner Schulbube an fröhlichen und traurigen Ereignissen erfährt, das alles ist nicht Geschichte und rauscht klanglos zum Orkus hinab. Nicht alles was gedruckt wird, gehört in die Literaturgeschichte, und zur Biographie eines Menschen auch nicht alles, was er ißt oder trinkt. Ja, jener Papua selbst, jener Stiefelputzer oder Schulbube, gehört er selbst samt allem, was an ihm geschieht, in die Geschichte? Unterscheiden wir

nicht die historischen Völker von den ungeschichtlichen Stämmen, und in jenen wieder die historischen Menschen von den anderen? Was ist es also, das ein Geschehen zu einem geschichtlichen macht? Es muß in seiner Besonderheit irgendwie für den Menschen überhaupt, für die Gattung von Bedeutung sein. Solch ein Geschehen z. B. wie die Erlebnisse eines Schulbuben werden nur in dem Fall historisch sein, wenn wir daraus erfahren, wie zu einer bestimmten Zeit, in einem Land oder Volk, die Erziehung in Zucht und Unterricht gestaltet war. Was er mit allen andern teilt, wäre historisch nur interessant, wenn er etwa der einzige uns bekannt bleibende, ein typisches Beispiel seiner ganzen Generation wäre. Dieser Wert des historischen Seins bestünde also nur zufällig für unser Wissen, alles, was dabei nur an dem Individuum auftritt und in ihm begründet ist, wäre diesem Gesichtspunkt gegenüber gleichgiltig. Andererseits ist jenes Gemeinsame doch wieder nur in dem Sinn historisch, daß es in der Entwicklung eines Volkes eine bestimmte Phase darstellt. Historisch bedeutsam also ist das Individuelle dann, wenn es für ein übergeordnetes Ganzes in der menschlichen Gemeinschaft Bedeutung besitzt. Diese Wertbeziehung auf eine menschliche Gemeinschaft ist das Entscheidende, was dem einzelnen Geschehen den Charakter des Geschichtlichen, des Historischen verschafft. So sind wahrhaft historisch die Individuen, die in einer solchen Gemeinschaft vermöge ihrer eigenen Art etwas besonderes bedeuten. Man schreibt im allgemeinen, wo nicht besondere Gründe obwalten, Biographien nur von solchen Persönlichkeiten, die einerseits Typen für ihre Zeit bedeuten, andererseits aber doch noch etwas Eigenes, Selbstbedeutsames in ihrer Zeit darstellen. Immer ist dabei das einzelne auf die darin gestaltete Art des Menschenwesens überhaupt bezogen, und historisch ist das Geschehen, das irgendwie in der Entfaltung des Menschentums eine bedeutsame Spur zurückläßt.

Und ebenso sind historisch die Personen, deren Sein und Tun diese Bedeutung hat. Historisch sind die Völker, die auf der großen Bühne der Universalgeschichte nicht bloß kommen und gehen, sondern ihr Wesen der Entwicklung des Ganzen aufprägen. Das Maß dieser Bedeutsamkeit kann sehr verschieden sein. Es braucht nur so minimal zu sein, wie bei jedem einzelnen, der an den Weltakten der Geschichte auf seiner Stelle mitwirkt: so still, so bescheiden und lautlos das geschehen mag. Ja, der einzelne gehört doch zur Geschichte, selbst wenn die Geschichtskunde einmal in ihren Annalen seinen Namen nicht kennen sollte. Den anderen Pol bilden jene großen Persönlichkeiten, deren Entschlüsse und Taten die Geschicke ganzer Völker bestimmen. Aehnliche Gegensätze können wir bei den Völkern beobachten: auf der einen Seite die kleinen Stämme, die von einem allgemeineren abgeschnürt, irgendwie die Tradition einer Kultur weitertragen und sie in eine Sonderform ausprägen, wie z. B. die Siebenbürger Sachsen, und darauf die andere Seite, die großen heroischen Völker, wie die Griechen und Römer. Sie sind alle historisch durch das, was sie für die Menschheit als Ganzes bedeuten, und sind es in dem Maße, in dem dies Tun in der Beziehung auf die Gattung und ihre Entwicklung steht. Auf ihr beruht zuletzt immer das Historische in dem Geschehen an dem Individuum, an den Völkern, sofern wir dies geschichtlich nennen können. Diese Beziehung auf die Menschheit steht stets im Hintergrund. Auch wenn sie im einzelnen Fall nicht ausgesprochen wird, so reguliert die Erinnerung sie samt ihrer Richtung und ihrer Grenze.

Aus dieser Erinnerung besteht nun das, was wir die Geschichte im subjektiven Sinn, die Geschichtskunde nennen. Eine ununterbrochene Reihe führt hier von der persönlichen Erinnerung des einzelnen bis zu der wissenschaftlichen Geschichtsforschung, welche die Gesamterinnerung der Menschheit dar-

stellt. Wie immer, so setzt auch hier die Wissenschaft nur fort, was das vorwissenschaftliche Denken begonnen hat. Die Historie entwickelt sich auf der Linie, die mit dem Gedächtnis des Individuums beginnt, aber was nun der einzelne in der Erinnerung behält, vor allem was er erzählt, was dann weiter in der Familie und im Stamm von Generation zu Generation wichtig war, am Herd, am Lagerfeuer, was schließlich der Chronist für sein Volk aufzeichnet, — das ist doch nicht das Alltägliche und Gleichgültige, sondern es ist das Interessante, das Wertbestimmte und Wertbezogene, das irgendwie mit den höchsten Wertungen des Erinnerungssubjektes zusammenhängt. Aus allen solchen vorwissenschaftlichen Erinnerungen wächst die wissenschaftliche Gesamterinnerung der Menschheit, die Geschichtsforschung als kritisch geordnete Erinnerung heraus. Hierbei schon ist eins deutlich, was sich bei den weiteren Betrachtungen für die Erkenntnistheorie der Historie immer bedeutsamer erweist: jede solche Erinnerung bedeutet eine Auswahl und eine Neuordnung des Ausgewählten. Niemals findet in menschlicher Erinnerung die Gesamtheit des Erlebten Platz, weder im momentanen Erfassen noch in dem dauernden Festhalten können wir den ganzen Umfang der Erlebnisse umspannen. Die wirkliche Erinnerung muß also eine Auswahl aus dem ganzen Umfang des Erlebten bedeuten, eine Auswahl, die wir, wie im Erleben selbst, meist unwillkürlich, unbewußt oder halbbewußt vollziehen. Weiter hinaus verlangt das Ausgewählte nun eine Neuordnung seines Zusammenhangs; daraus folgt: das historische Geschehen als wirkliche Geschichte im objektiven Sinn bedeutet nicht die Gesamtheit des Geschehens, auch nicht die des Geschehens am Menschen, sondern nur einen ausgewählten Teil davon, etwas, was als objektives Geschehen in das übrige Geschehen eingeschlossen ist, sich nicht daraus zu einer eigenen abgeschlossenen Wirklichkeit heraushebt, sondern erst durch das

Interesse der Erinnerung in der Geschichtskunde herausgehoben und in eine neue Einheit verbunden wird. Rein objektiv geschieht das Unhistorische gerade so wie das Historische. Ob Bismarck an dem Tage, wo er die Emser Depesche verfaßte, etwa ein Hammelkotelette frühstückte, ist gerade so wahr, gerade so geschehen wie das Erdenken, das Schreiben und Abschicken der Depesche: aber nur das letztere ist ein historisches Geschehen, das erste nicht. Dasselbe wie für die Auswahl der einzelnen Tatsachen gilt nun aber auch für ihre Zusammenfassung zu historischen Gestalten und Gesamtbildern sinnvollen Geschehens. Alle Geschichtskunde, so naiv oder so künstlerisch sie verfahren mag, gibt uns kausale und teleologische Reihen von Ereignissen. Alle diese einzelnen Tatsachen sind Bestandteile des Gesamtgeschehens, die erst in der Erinnerung für sich herausgehoben und auf einander derart bezogen werden, daß daraus sinnvolle und wertbestimmte Gesamtgebilde sich gestalten. Diese Gesamtgebilde gerade sind die Ergebnisse der kritischen Erinnerung in der wissenschaftlichen Geschichte, und so sehr auch alles einzelne daraus so gewesen sein soll, wie es diese Erinnerung aufbewahrt, so ist doch das, was das Historische liefert, eben etwas Neues, das nur für sie aus der Gesamtheit des Geschehens überhaupt ausgebildet und sozusagen neu geschaffen ist. Man hat einmal gesagt, die Geschichte sei eine fable convenue. Das ist ein frivoles Wort, aber es steckt ein Kern von Wahrheit darin, und an diesem Kern der Wahrheit erkennen wir die Grenze für die Objektivität der Historie. Alles einzelne, auch der Zusammenhang in ihrem Bericht soll sein wie es wirklich gewesen ist, aber daneben war und geschieht noch unabsehbar anderes, was die Geschichte nicht kennt und nicht zu kennen braucht, was keine Wertbeziehung besitzt.

Die Geschichtskunde also isoliert das historische Geschehen aus der Masse des überhaupt Geschehenen und ist somit Sache

einer auswählenden Erinnerung. Das Geschehen als Gegenstand des historischen Wissens ist demnach nicht als solches für sich allein wirklich, sondern es wird Gegenstand für das Wissen erst durch die auswählende, ausgestaltende Erinnerung. Diesen Vorgang nennen wir Synthesis, und die Erzeugung des Gegenstandes aus der auswählenden, ausgestaltenden Synthesis, die wir so in dem Wesen der Geschichtskunde finden, ist ein allgemeines erkenntnistheoretisches Grundprinzip. Die Theorie vom Gegenstand der Erkenntnis zeigt für alle Wissenschaften gleichmäßig die Bedeutsamkeit dieser auswählenden und gestaltenden Synthesis: sie gilt als Prinzip nicht nur für die konstruierenden rationalen Wissenschaften, welche wie die Mathematik ihre Begriffe aus der Anschauung heraus erzeugen, sondern auch für die empirischen Wissenschaften, welche die Erkenntnis des Wirklichen aus dem Gegebenen der Wahrnehmung heraus zu erarbeiten haben. Für ihre Gliederung liefert die selektive Synthesis das beste methodische Prinzip. Wir unterscheiden diese Wirklichkeitswissenschaften nicht mehr sachlich in Natur- und Geisteswissenschaften, sondern logisch darnach, ob ihr Erkenntnisziel das Allgemeine oder das Besondere ist. Man entsinnt sich der Gegenüberstellung der beiden Arten der Wahrheit, der vérité éternelle und der vérité de fait, bei dem deutschen Philosophen Leibniz und bei dem akademischen Systematisator seiner Lehre, Christian Wolf. Von diesen an hat im Deutschen während des ganzen 18. Jahrhunderts das Historische die Bedeutung gehabt, in ganzer Ausdehnung alles dasjenige zu bezeichnen, was durch Erfahrung gewonnen wird, also dasjenige, was wir jetzt im Allgemeinen das Empirische nennen. Wir setzen das alte Wort „historisch" gewissermaßen in seine ursprüngliche Bedeutung wieder ein, wenn wir im Hinblick auf das Griechische (ἱστορεῖν) alles historisch nennen, was man nur erzählen, nicht mit begrifflichen Ableitungen beweisen kann. In

diesem allgemeinen Sinn des Wortes „historisch" habe ich in meiner Rektoratsrede Geschichte und Naturwissenschaft (1894, jetzt in den Präludien) das Verfahren der empirischen Wissenschaft als nomothetisch oder idiographisch bezeichnet, ebenso wie Simmel in seinem Werk „Probleme der Geschichtsphilosophie" (neue Auflage 1913) Gesetzeswissenschaften und Ereigniswissenschaften einander gegenübergestellt hat. Rickert hat in der ausführlichen Behandlung dieses Gegensatzes (Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung 1896 ff., neue Auflage 1912) die Ausdrücke generalisierendes und individualisierendes Denken eingeführt.

Das Wesentliche ist, daß man das methodische Ziel als bestimmend für die selektive Synthesis erkennt, durch die die Gegenstände dieser Wissenschaften erst entstehen, während in der rationalen Wissenschaft der Mathematik die Gegenstände, die Größen, durch konstruktive Synthesis erfolgen. Aber man darf nun nicht meinen, daß damit zwei völlig von einander getrennte Gebiete der empirischen Erkenntnis in ihrem Gegensatz charakterisiert werden sollen. Und am wenigsten ist gemeint, daß etwa die Naturforschung es nur mit Allgemeinem und die Historie es nur mit Einzelnem zu tun hätte, daß die eine nur von Gesetzen, die andere nur von Ereignissen handle. Man darf nicht übersehen, daß die Naturforschung das Allgemeine gerade im Einzelnen und das Gesetz im Ereignis sucht, während die Historie immer auch ein Allgemeines und im Ereignis die darin waltende Gesamtheit auffassen wird. Es handelt sich ja nur um das Ueberwiegen des einen oder des anderen Moments in dem die Auswahl des Gegenstandes bestimmenden Interesse. In diesem Sinn betrachtet die Naturforschung das Einzelne wesentlich unter dem Gesichtspunkt, was es sie lehrt über die Gattung oder die Gesetze. Als Mensch interessiert sich der Naturforscher gewiß auch lebhaft für einen besonderen Stein,

für die Orchidee, für den Tiger, für ein seelisches Phänomen wie den Ehrgeiz. Aber als Forscher betrachtet er bei seiner Beobachtung wesentlich die Gattungsmerkmale oder Gemeinsamkeiten des Verlaufs. So bleiben mit Abzug der gleichgiltigen Wendungen in der naturwissenschaftlichen Betrachtung schließlich nur die Gattungsbegriffe übrig, Gattungsbegriffe des Seins als die Arten des Wirklichen und Gattungsbegriffe des Geschehens als die allgemeinen Formen der Aufeinanderfolge von Ereignissen. Wir nennen diese die Vereinfachung der Welt im Begriff. Diese Forschungsweise entspringt dem Bedürfnis intellektueller und praktischer Zweckmäßigkeit, wie das in der wesentlich naturwissenschaftlich orientierten Erkenntnistheorie des modernen Pragmatismus zum vollen Bewußtsein gebracht ist. Das generalisierende Denken nämlich entspricht als Fortsetzung der vorwissenschaftlichen Apperzeption des alltäglichen Lebens. Wenn ich weiß, daß es ein Stuhl, ein Hund, ein Baum u. s. f. ist, dann weiß ich, was ich mit der Sache anfangen kann und wie ich mich zu ihr verhalten soll. Diese Veranlagung zur subsumierenden Apperzeption findet ihre volle Ausbildung in jener generalogischen Auffassung der Wissenschaft: Beiden gegenüber besteht die künstlerische Veranlagung zum großen Teil in der Richtung der Aufmerksamkeit auf die besondere Einzelbildung, deren Bedeutung in ihr selbst und nicht im Dienste für irgend einen andern Zweck besteht. Dies künstlerische Auffassen dürfen wir als die Gestaltung der Welt in der Anschauung charakterisieren, und das gilt nun auch für die individuelle Tendenz des geschichtlichen Denkens. Seine Auswahl und Neuordnung der Tatsachen ist auf die sinnvolle Herausarbeitung besonderer Gestaltungen des Lebens gerichtet. Als Material dafür dient alles Einzelne, das aus dem tatsächlich Festgestellten mit mehr oder minder bewußter Rücksicht auf jenen Zweck herausgehoben und aufbewahrt wird. Aber als Mittel für die Verar-

beitung dieses Materials braucht die wissenschaftliche Geschichtskunde eine Menge allgemeiner Begriffe, vor allem typischer Gattungsvorstellungen. So reden wir von heroischem Zeitalter, Rittertum, Mittelalter, Renaissance und Renaissancemenschen, Aufklärung usw. Jede historische Darstellung wimmelt von solchen geschichtlichen Gattungsbegriffen. Aber sie sind nicht eigentlich das Ziel, sondern nur Mittel für die historische Gestaltung. Und ebenso geht es mit den historischen Gesetzen. Das Begreifen kausaler Zusammenhänge setzt die Kenntnis von Gesetzmäßigkeiten voraus. Das sind in diesem Fall zunächst wesentlich psychologische. Die Historie muß etwas davon wissen, wie Menschen denken, fühlen, wollen. Aber diese Verstandespsychologie, wie sie anfängt genannt zu werden, ist nicht die eigentliche Naturwissenschaft von der Seele, sondern sie ist Menschenkunde und Weltverständnis intuitiv und kongenial erfaßt. Zieht man das in Betracht, so sieht man wie irreleitend es ist, was man gleichwohl so oft lesen und hören kann, die Psychologie müsse als historische Grundwissenschaft gelten, weil die Geschichte den Menschen und speziell den Menschen als seelisches Wesen zu ihrem Gegenstand habe. Gewiß braucht der Historiker manche Lehnsätze aus solcher praktischen Anthropologie, und gelegentlich wohl kann ihm eine Formulierung solcher Gesetzmäßigkeit in der Sprache der wissenschaftlichen Psychologie willkommen sein. Aber diese psychologischen Hilfsmittel sind für den Historiker im ganzen und im Prinzip nicht mehr nötig als Lehnsätze auch in anderen Wissenschaften. So muß er bei der Mechanik in die Schule gehen, wenn er die Konstruktion von Kriegswaffen oder von Monumentalbauten bis in das einzelne hinein verstehen will. Daneben hat man nun aber auch noch von eigenen geschichtlichen Gesetzen gesprochen, die der Historiker selbst erst zu finden habe, um sie nachher etwa sonst noch als methodisches Hilfsmittel

anzuwenden. Man fand sie in Regelmäßigkeiten, die im historischen Leben bei gleichen Bedingungen gleiche Ergebnisse eintreten ließen. So hat Herder einmal in einer feinen Abhandlung gezeigt, wie nach Zeiten der Genialität bei allen Völkern solche der Nachahmung, der Manier, der ästhetischen Dekadenz eintreten. Man kann die allerersten Anfänge von Geschichtsphilosophie etwa in den Reflexionen finden, die Platon und Aristoteles über die Reihenfolge der Staatsverfassungen angestellt haben. Und von Vico erinnern wir uns, wie er das Blühen, Wachsen und Altern der Völker mit den verschiedenen Lebensstufen des biologischen Individuums in Parallele stellte. Der heuristische Wert solcher historischen Regelmäßigkeiten besteht darin, daß man auf die Verschiedenheiten aufmerksam wird, die zunächst in Verhältnissen bestehen, welche eine solche Analogie aufzustellen erlauben. Aber man kann solche Gesetze nicht in Vergleich stellen mit dem Attraktionsgesetz der Physik oder den Assoziationsgesetzen der Psychologie. Diese Gesetze bilden kein ätiologisches Moment in der Genesis der Ereignisse, sondern sie sind nur der Ausdruck ungefähr gleicher Ergebnisse, ungefähr gleicher Voraussetzungen, Regelmäßigkeiten, die nicht Ursache sondern selbst Ergebnisse sind. Deshalb ist in der Tat der Versuch, das Ausfindigmachen solcher Gesetze für die wesentliche Aufgabe der Geschichtsphilosophie zu erklären, eine naturwissenschaftliche Denaturierung der Historie, erwachsen aus dem Vorurteil, als ob nur die Gesetzeswissenschaft wahre Wissenschaft sei. Dieses Vorurteil hat Kant aufgestellt und durchgeführt, Schopenhauer hat es mit der ihm eigenen Schärfe polemisch dargelegt. Solche Vorurteile hört man noch heute vielfach nachsprechen, wohl auch in der Form, daß nur in der mathematischen Naturtheorie exakte Wissenschaft stecke; dagegen werden zum Teil schon auch ganze Teile der Naturforschung, z. B. die biologische,

protestieren müssen. Und die Historie sollte nicht versäumen, darauf hinzuweisen, daß auch sie ihre eigne Art der Exaktheit besitzt in der Schärfe der Kritik, in der Sicherheit der Tatsachenfeststellung. Und wenn jene Neigungen sich gern mit Schopenhauer so aussprechen, daß es ohne solche Gesetze in der Geschichte nichts Allgemeines gäbe, um dessenwillen ihr Studium lohne, so ist darauf zu antworten, daß auch die Geschichte in ihrem Ergebnis ihre eigene Art des Allgemeinen besitzt. Aber sie hat es nicht in der Form des Begriffes oder des Gesetzes, sondern in der des Gesamtbildes und der Gesamtgestaltung, in dem Zusammenschluß des Einzelnen zu sinnvollen Gesamtgebilden, entweder solchen des gemeinsamen Bestandes oder solchen der zeitlichen Entwicklung, in die die konkrete Allgemeinheit eingeht, welche die Geschichte liefert an Stelle der abstrakten, die uns in den Begriffen und Gesetzen der Naturwissenschaften entgegentritt. Allein die individuale Gestaltung der Historie wendet sich nun durchaus nicht jedem beliebigen Individuum zu, sondern hier waltet jenes Auswahlprinzip der Wertbeziehung. Das bedeutet keine Wertbeurteilung. Man muß diese die Auswahl und Neuordnung bestimmende Wertbeziehung durchaus von einer irgendwie von außen her an die Geschehnisse herantretenden Wertbeurteilung unterscheiden. Das scheint sehr schwer begreiflich zu sein, denn seitdem Rickert (Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung) diese Wertbeziehung ausführlich analysiert und dabei ihre Verschiedenheit von einer Wertbeurteilung auf das unzweideutigste und zweifelloseste hervorgehoben hat, ist die Betonung dieses Unterschiedes gegenüber zahllosen, sei es unwillkürlichen, sei es absichtlichen Mißverständnissen immer notwendig gewesen. Insbesondere sind sich die Leute, welche diese Theorie kennen lernten und daraus die Folgerung gezogen fanden, daß die Prinzipien der historischen Erkenntnis in der Ethik zu suchen

seien, außerordentlich klug vorgekommen, wenn sie sagten, da haben wir's ja; das läuft auf das laute Moralisieren hinaus. Ihnen gegenüber muß also ganz energisch wiederholt werden, die Wertbeziehung, welche das Auswahlprinzip für die historischen Gegenstände ausmacht, ist weit davon entfernt, eine Wertbeurteilung darzustellen. Allgemein giltig aber wird der historische Gegenstand unter diesei Voraussetzung nur dadurch, daß das Wertprinzip, nach dem er ausgewählt ist, allgemeingiltigen Charakters war. So kommen wir auf die Interessen der in der Entwicklung begriffenen Gattung als auf die Wertgesichtspunkte, die den nach ihnen ausgewählten Geschehnissen den allgemeingiltigen Charakter der historischen Gegenständlichkeit verleihen. Das Besondere also ist historisch wertvoll nicht durch Unterordnung unter ein Gesetz oder unter einen Typus, sondern durch Einordnung in ein sinnvolles Ganzes als Glied von dessen Entwicklung. Dies gilt stufenweise bis zu der Bedeutsamkeit für das ganze Geschlecht, und es wird ermöglicht durch die Ordnungen und Gesamtgestaltungen des Menschenlebens und die Bedeutung, welche die Individuen mit ihren besonderen Taten und Geschicken dafür haben. Die Wertbeziehung des individualisierenden Denkens der Historie trifft somit die Individuen nicht mehr bloß an sich, sondern in ihrer Bedeutsamkeit für höhere Einheiten und schließlich für das Ganze der Menschheit. Nur in diesem Sinn ist die Geschichte Menschengeschichte.

Wir können endlich noch einen dritten Weg beschreiten, diesen Sinn der Geschichte und der Geschichtskunde deutlich zu machen. Wir müssen dazu von der allgemeinsten Wahrheitsfrage ausgehen. Worin, fragen wir, besteht die Wahrheit der Erkenntnis des Vergangenen, dessen, was nicht mehr ist? Im allgemeinen bestimmt man die Wahrheit in der Erkenntnis des Wirklichen als Uebereinstimmung mit dem Gegenstand: aber

wenn nun der Gegenstand nicht mehr wirklich ist? Fragen wir so beim Vergangenen, so gilt Aehnliches für das Zukünftige. Wie kann da die Wahrheit in der Uebereinstimmung mit dem Gegenstand bestehen, der noch nicht ist, sondern erst werden soll? Man wird zuerst auf diese sehr simplen und doch sehr schwerwiegenden Fragen zu antworten suchen, das Vergangene ist erkennbar, insofern es in irgend einer Weise als Gegenstand noch ist, das Zukünftige, wenn es schon ist. Soll aber dieser Satz eine reale oder nur eine ideale Wirklichkeit des Vergangenen, beziehungsweise des Zukünftigen bedeuten? Realiter steckt ja alle Vergangenheit vermöge ihrer Nachwirkungen immer noch in dem Gegenwärtigen und ist andrerseits dieses Gegenwärtige des Zukünftigen trächtig. Bei dem Zukünftigen meint man wohl gern, seine Wirklichkeit bestehe mehr noch als in seiner Anwesenheit, die immer doch sich auf eine Möglichkeit beschränken müßte, in der voraussehenden Phantasie oder der berechnenden Einsicht. Und ebenso ist man hinsichtlich der Erkenntnis des Vergangenen mit dem Hinweis auf die Erinnerung bei der Hand, die Erinnerung, welche durch Wort, Schrift, durch Denkmal jeglicher Art unterstützt und festgehalten wird. Allein die historische Wahrheit als Gegenstand bleibt doch aufrecht, auch wenn die Erinnerung und die rekonstruierende Phantasie fehlen oder gar falsch sind, und ebenso gilt es, daß das Geschehen auch durch Vergessen nicht ungeschehen zu machen ist. Das ist wirklich die Grenze aller Allmacht. Deshalb ist die Geltung der historischen Wahrheiten schließlich von unserm Wissen darum unabhängig, und das ist ein Geltungsproblem allerersten Ranges, womit sich unsere vorzugsweise zur Abstraktion geneigten Geltungstheoretiker, soviel ich annehme, noch nicht beschäftigt haben. Wie zum Beispiel irgend eine mathematische Wahrheit längst gegolten hat, ehe irgend ein menschlicher Mathematiker darauf kam, sie zu denken,

ebenso bleibt der Bestand der geschichtlichen Wahrheit an sich unangefochten durch den Zufall der noch bestehenden oder aufhörenden Erinnerung. Worin freilich dieser Bestand der Wahrheit als solcher unabhängig vom Sein und vom Erkanntwerden bestehen soll, das ist die schwierige metalogische Frage aller kritischen Erkenntnistheorie, eine Frage, die vielleicht für die historische Wahrheit eine ganz andere Lösung verlangt als für die mathematische Wahrheit. Aber diese Ueberlegung gilt gleichmäßig für unser Wissen von allem vergangenen Geschehen. Bei dem historischen Geschehen aber kommt zu dem vergangenen Sein auch noch seine Wertbezogenheit hinzu, und mit Rücksicht darauf ist es als Gegenstand bestimmt durch die Erinnerung: aber freilich nicht durch die zufällige oder gar willkürliche Erinnerung des einzelnen, sondern durch die Gattungserinnerung in der lebendigen Tradition. In diesem Sinn gehört die Tradition mit zu den begrifflichen Momenten der Geschichte. Freilich hat auch diese Tradition ihre Zufälligkeiten und Unberechenbarkeiten und ihre Einseitigkeiten und Unvollständigkeiten. Wenn aus der Erinnerung bedeutsame Momente des Geschehens verdrängt werden, so kann dadurch in dem Gebilde der Erinnerung eine totale Verschiebung der wirklichen Verhältnisse herbeigeführt werden. Darin besteht eine unverkennbare Abhängigkeit der Tradition vom Erfolg. Sie besteht, wo einzelne oder Völker miteinander ringen, vor allem darin, daß der Sieger die Geschichte zu schreiben pflegt. Was das bedeuten kann, machen wir uns am besten klar, wenn wir Deutsche in der Gegenwart uns fragen, wie stünden wir dereinst vor der Geschichte, wenn die Geschichte dieses Weltkrieges von den Engländern geschrieben würde? In der Tat, wir verteidigen nicht nur unsere Existenz und unsere Kultur, sondern auch unsern Ruf vor den zukünftigen Geschlechtern der Menschheit. Denn das ist eben nicht zu leugnen, daß der Erfolg die

Tradition als Prinzip der Auswahl und der Anordnung der historischen Gegenstände bestimmt. Auch in diesem Sinn könnte man von der Geschichte als fable convenue sprechen und eine weitgehende Skepsis gegen die Möglichkeit ihrer Objektivität eintreten lassen. Man braucht nicht bis zu der Skepsis jenes Kindes zu gehen, das da fragte, wer weiß denn, ob solche Völker, wie Perser und Griechen, Römer und Punier, von denen ich alle die Zahlen und Namen auswendig lernen soll, je existiert haben, kann sich das nicht einer ausgedacht haben wie einen Roman? Oder hat sich das nicht als eine Sage bilden können, wie z. B. die Sage von den römischen Königen, von denen ja die Gelehrten selbst behaupten, daß sie niemals existiert haben? Es ist Sache der Methodologie, hier ernsthaft die Grenzen der Kritik zu bestimmen. Hier würde die Verfolgung dieser Frage uns zu weit führen. Aber jedenfalls ist es Sache der Erkenntnistheorie festzustellen, daß die Gesamterinnerung des Geschlechts, die wir in der historischen Wissenschaft besitzen, selbst ein Produkt der Geschichte, ein Werk der Tradition, eine Gesamtleistung des menschlichen Geschlechts und damit eines unserer wertvollsten Kulturglieder ist. Zu dieser Berufung auf die Gesamtheit des menschlichen Geschlechts werden wir also durch alle formalen Motive der erkenntnistheoretischen Instruktion der Geschichtsphilosophie hin gedrängt. Sie bildet deshalb den ersten sachlichen Gegenstand der Geschichtsphilosophie.

3. Begriff und Idee der Menschheit.

Die menschliche Gattung als reale Einheit ist der gesamte Gegenstand aller Geschichtskunde. Wenn die Menschheit dabei als reale Einheit gedacht wird, so geschieht es nicht im Sinn des mittelalterlichen Begriffsrealismus, sondern bedeutet die Anschauung von dem Inbegriff aller der darunter befaßten Einzel-

wesen als Einheit. Das ist zunächst zoologisch oder biologisch gemeint, die Menschheit als die Spezies homo sapiens. Da kann man nun zunächst die Frage aufwerfen, ob die Gattung eine Einheit im Sinn der Abstammungseinheit darstellt. Man braucht damit nicht die Abstammung von einem Paar zu meinen, sondern man kann die Abstammung von einer Horde, einem Stamm denken, der sich allmählich den Arten des Klimas, von dem Grönland der Eskimos bis zu den Tropen der Sudanneger anzupassen vermocht hat, wie es der heutigen Deszendenzlehre sympathisch wäre. Ob es gegenüber den differenzierten Rassen und Völkern, in denen sich die Menschheit empirisch darstellt, je eine solche ursprüngliche Einheit gegeben hat, ist keine historische und auch keine geschichtsphilosophische Frage. Sie ist nicht historisch, weil sie mit den methodischen Mitteln der Historie, mit Ueberlieferungen gesprochener, geschriebener oder monumentaler Art nicht zu beantworten ist. Man wird sie deshalb vielleicht prähistorisch nennen und darin ein biologisch-naturwissenschaftliches Problem sehen. Die tatsächlichen Differenzen der Rassen sind ja allerdings sehr stark. Typen wie diejenigen des Europäers und des Negers gehen weit auseinander in ihren physischen und noch mehr vielleicht in ihren psychischen Merkmalen. Vielleicht hat der verkümmerte Neger mit gewissen Affen, mit dem Gorilla und mit dem Orang eine größere Verwandtschaft der biologischen Erscheinung als mit dem Urmenschen. Deshalb ist es begreiflich, daß man von verschiedenen autochthonen Ursprüngen des Menschen geredet hat. Auch die Sprachforschung liefert hierin nur ein problematisches Ergebnis, indem von einer Ursprache, die sich in alle die verschiedenen lebendigen Sprachen differenziert haben sollte, auch nicht das geringste aufzufinden oder auch nur zu rekonstruieren ist.

Andrerseits spricht nach dem allgemeinen biologischen Prin-

zip die Möglichkeit der fruchtbaren Kreuzung, welche zwischen den verschiedenen Rassen des Menschen besteht, für die Einheit der Abstammung. Empirisch wird allerdings die Frage durch die großen Differenzen erschwert, welche die Rassen und Völker im Vergleich miteinander zeigen. Man hilft sich hier mit der Annahme sehr verschiedener Naturstufen und betrachtet namentlich die primitiven und gar die zurückgebliebenen Völker gern als degeneriert. Ueberall haben sich alte Sagen wie die hebräische Legende mit diesem Problem beschäftigt, und vielfach ist der Grund für die Zerstreuung der Menschheit in die Mannigfaltigkeit der Völker in der Sünde oder in der Strafe für die Sünde gesucht worden. Von den Mythen, die sich darauf beziehen, sind einige von der prähistorischen Forschung als Hypothesen wieder aufgenommen worden; so namentlich die vom Urvolk, die in der Geschichtsphilosophie von Fichte und Schelling eine große Rolle spielt und von Creuzer zur Erklärung überraschender Gemeinsamkeiten der Mythologie benutzt wurde.

Das alles lassen wir dahin gestellt, um uns mit der Feststellung zu begnügen, daß im Beginn der Menschengeschichte, soweit menschliche Erinnerung, die wissenschaftlich zu kontrollieren ist, zurückreicht, wir die Menschheit nicht nur in Rassen, sondern in einzelne Völker geschieden finden, die einander durchaus feind und fremd sind und von ihrer Einheit nichts wissen und nichts wissen wollen. Der Fremdling wird in der Urzeit als Feind erschlagen und gefressen wie die Raubtiere, mit denen der Mensch überall im Kriege lebt. Es ist, als hätten diese Völker nichts miteinander gemein, und wenn es so etwas wie eine Abstammungseinheit für sie gegeben hat, so war es verloren und mußte wieder gewonnen werden.

Unabhängig jedoch von dieser Abstammungsfrage ist die „Menschheit" jedenfalls in zoologischem Sinn als Gattungsbegriff gegeben, und es gibt in diesem Sinn von ihr sogar eine

eigne biologische Disziplin, die Anthropologie. Sie ist die Naturwissenschaft vom Menschen als Gattungswesen, und es gibt eine Menge von Erscheinungen auch des historischen Menschen, welche unter diesem naturwissenschaftlichen Gesichtspunkt zu behandeln sind. Methodisch braucht in diesem Sinn der Mensch nicht anders behandelt zu werden als andere Lebewesen auch, und hierin besteht z. B. auch ein Grund für die Möglichkeit einer gesetzeswissenschaftlichen Behandlung des Menschen und seiner geschichtlichen Erscheinungsformen. Insbesondere trifft dies für die Seite der Sozialität zu. Gerade die Massenerscheinung der Spezies läßt diese ihre naturnotwendige Betätigung deutlich erkennen. So ist namentlich die soziale Psychologie ein fruchtbares Gebiet der Anthropologie, und wir verstehen, daß die Soziologie, die Gesellschaftslehre, als Naturwissenschaft von den gesellschaftlichen Lebensformen des Menschengeschlechts instruiert werden muß. Sie ist damit allerdings unter den Gesichtspunkt einer vergleichenden Sozialwissenschaft gerückt, die von den tierischen Gesellschaften überhaupt handelt und von den Korallen, Ameisen und Bienen, von den Herdentieren, Wandervögeln usw. bis zum Menschen und seiner geschichtlichen Erscheinung im Staat aufsteigt. Das ist eine durchaus berechtigte Wissenschaft (wie sie etwa von Espinas ausgearbeitet worden ist), aber das sollte man nicht als einen Ersatz für Geschichtsphilosophie ansehen.

Zweifelhafter ist die wissenschaftliche Stellung der psychischen Anthropologie. Man kann sie als allgemein formale Psychologie als Lehre von den Gesetzmäßigkeiten im Verlauf der Seelenfunktionen definieren. Solche allgemeinen Formen wie z. B. die Assoziationsgesetze gelten offenbar für die Tiere ebenso wie für den Menschen, an dem wir sie zuerst primär studieren. Menschliches Seelenleben steht somit den Formen des Zusammenhangs nach unter denselben Naturgesetzen wie

das der Tiere, und nur deshalb können wir überhaupt jemals hoffen tierisches Seelenleben zu verstehen. Aber so bald es sich nun innerhalb dieser formalen Gesetzmäßigkeit um den Aufbau des seelischen Inhalts handelt, kommen wir von dem natürlichen zum gesellschaftlichen und damit zum sittlichen Menschen. Hier liegen die Probleme, für deren zusammenfassende Behandlung Lazarus und Steinthal den wenig glücklichen Namen Völkerpsychologie geprägt und deren methodische Grundlagen sie in der gemeinsamen Einleitung zum ersten Band ihrer Zeitschrift „Völkerpsychologie und vergleichende Sprachwissenschaft" formuliert haben. Das ist ein methodisch interessantes Grenzgebiet zu Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft, ein Grenzgebiet auf dem, wenn man nicht genau auf strikte Einhaltung der methodischen Prinzipien achtet, ein solches Durcheinander herauskommt, wie etwa in Spencers Soziologie oder in Wundts Völkerpsychologie. Man hat diese methodische Mangelhaftigkeit vielfach nicht bemerkt, weil es ein lustiger Notizenkram ist. Das wissenschaftliche Gewissen muß hier genaue Scheidung verlangen. Die Menschheit als Ganzes und Einheit bedeutet einerseits den naturwissenschaftlichen biologischen Begriff von der Gattung als einer zoologischen Spezies, andrerseits aber das Zentrum der Wertbestimmungen des Historischen bei der Auswahl und Synthesis des Geschehens. Hier bedeutet „Menschheit" etwas ganz anderes. Es soll besagen, daß das in Raum und Zeit über den Planeten und durch die Jahrtausende ergossene Menschenleben ein einheitliches Ganzes nicht bloß in dem logischen Sinn einer Unterordnung unter einen zoologischen Gattungsbegriff, sondern eine werthafte Realität bedeuten soll. Aber in diesem Sinn ist die Menschheit nicht als begriffliche Realität gegeben, sondern im Kantschen Sinn des Wortes als Idee aufgegeben.

Die Idee spielt hier ganz die Rolle, welche Kant ihr in

seinem System der transzendentalen Logik zugewiesen hat, die Rolle des heuristischen Prinzips, welche sachlich eine notwendige Aufgabe enthält, die niemals gelöst werden kann. Die Menschheit als Lebenseinheit, in der sich ein vernünftiger Gesamtsinn entwickelt, ist niemals fertig gegeben, so wie es etwa die Menschheit als biologische Gattung tatsächlich ist, sondern immer nur aufgegeben, aber mit einer unentfliehbaren Notwendigkeit. Die Geschichte ist also der Prozeß, worin diese Aufgabe der Humanität in wechselndem, vielleicht im ganzen allmählich wachsenden Maße erfüllt wird. Unhistorisch ist im Menschen dasjenige Geschehen, wodurch die natürliche Gegebenheit der biologischen Gattungsgemeinschaft in eine vernünftige Lebenseinheit erhoben werden soll. Historisch nennen wir dann alles, was zu diesem Ergebnis beiträgt oder auch nur damit im Zusammenhang steht, selbst wenn es dies Ziel so in Frage zu stellen droht oder scheint wie der jetzige Krieg. Dies Verhältnis von Begriff und Idee ist nur aus der kritischen Philosophie heraus zu verstehen und zu formulieren. Ohne diesen Unterschied ist die Abgrenzung der geschichtlichen Entwicklung von der natürlichen, ihre prinzipielle Verschiedenheit nicht zu begreifen. Darin bestand in letzter Instanz schon der Differenzpunkt zwischen Herder und Kant. Es handelt sich um das Kriterium, wonach entschieden wird, welche Veränderungen geschichtliche Vorgänge sind. Die Menschheit als biologische Spezies unterliegt zweifellos den Variations- und Umbildungsprozessen, die das Wesen des Lebens ausmachen, ebenso wie alle anderen Lebewesen. Freilich gehen diese Variationen beim Menschen so langsam, daß sie in den paar Jahrtausenden menschlicher Geschichte, von denen wir Kunde haben, kaum bemerkbar sind, so wenig bemerkbar wie auch bei den übrigen Gattungen (sofern nicht direkt historische Arbeit sich geltend macht wie etwa bei der Domestikation der Tiere). Jedenfalls aber

muß natürliche und historische Entwicklung prinzipiell unterschieden werden. Die Ahnung davon findet sich in höchst charakteristischer Weise gerade bei Comte, dessen naturalistischer Positivismus den kritischen Begriffspunkt des Werdens ausschließt. Nach Comte ist in der Biologie die Menschheit eine ebenso unveränderliche Gattung, wie er es im Gegensatz zur Variations- und Deszendenztheorie von allen natürlichen Arten behauptet, die in ihrer biologischen Struktur heute noch dieselben seien wie vor hunderttausenden Jahren mit höchstens äußerlichen Evolutionen. Für die Soziologie dagegen gilt bei Comte dieselbe Gattung als in stetiger Umbildung begriffen. Bei dieser Umbildung soll eine so radikale Veränderung stattfinden, daß an der Stelle der ursprünglichen Herrschaft des Affekts über die Intelligenz allmählich die Umkehrung dieses Verhältnisses und ebenso an der Stelle des Vorwiegens der egoistischen Triebe über die altruistischen das Umgekehrte sich anbahnt. Comte nennt das den Sieg unseres Menschentums (humanité) über unsere Tierheit (animalité). Ob das tatsächlich der Fall ist, kann man anzweifeln; wir kommen bei der Frage nach dem Fortschritt in der Geschichte darauf zurück. Jedenfalls wenn es nicht Tatsache ist, so ist es Postulat, Norm der Beurteilung und regulatives Prinzip. Da hätten wir auch nach Comte die Idee der Menschheit als historisches Prinzip und zwar zunächst im Sinn einer vernünftigen bestimmten Lebenseinheit, ja einer Vereinheitlichung überhaupt. In diesem vorläufigen Sinn ist die Idee der Menschheit ja gewiß schon tatsächlich und positiv vorhanden. Aber daß das im Sinn einer vernünftigen bestimmten Lebenseinheit gelten soll, das ist doch ein erst im Werden begriffenes Merkmal. So geläufig nämlich uns heutzutage die Vorstellung von der organischen Einheit des Menschengeschlechts ist und so selbstverständlich uns die daran sich knüpfenden Wertungen der Solidarität und der Gemeinsamkeit der erlebten

Aufgaben und Geschicke sein mag, so wenig ist doch zu verkennen, daß diese Erinnerung selbst erst ein Produkt der Geschichte, ja ein gut Stück ihres intimsten Sinnes ist, ein in Elend erstrebtes und zum Teil erarbeitetes Ergebnis.

Ist diese bewußte Einheit ein selbst erzeugtes Kulturgut, so bedeutet sie damit für die Gattung dasselbe, wie für den einzelnen die Einheit der Persönlichkeit. Auch diese ist nicht als Naturprodukt gegeben oder vorgefunden, nur ihre Bedingungen sind gegeben in den zerstreuenden Erregungen und Bewegungen der psychologischen Lebendigkeit; daraus macht die Person sich selbst. Diese Selbsterzeugung, wie Fichte sie im Wesen des Ich erkannt und geschildert hat, gilt auch für die Menschheit. Sie findet sich in Rassen und Völkern über den Planeten verstreut, und aus diesen naturgegebenen Bedingungen schafft sie sich selbst, und das ist ihre Geschichte.

Diese Vermenschlichung der animalen Spezies beginnt mit deren Seßhaftigwerden, wie es Rousseau, Herder und Schiller, dieser vor allem in dem eindrucksvollen Eleusischen Fest, geschildert haben. Der Ackerbau verlangt die Bindung an die Scholle, um seinetwillen schließt das Volk sich und sein Gebiet gegen die Umwelt ab, wo es nötig ist, sogar mit Verwüstung der nächsten Umgebung. Den Gegensatz dazu bilden die Nomaden, die Unruhe der Geschichte, die Wandervölker, welche die andern nicht zur Ruhe kommen lassen. Daraus folgen schließlich die Völkerwanderungen und Völkermischungen. Das Ringen zwischen erobernden und eroberten Völkern hat zu seinem Ergebnis in letzter Instanz die Vereinheitlichung der Völker zur Menschheit.

In erster Linie gilt diese Vereinheitlichung im physischen Sinn. Der Naturtrieb der Völker geht als eine Art Selbsterhaltungstrieb auf die Neuerung ihres Blutes in der folgenden Generation des Menschengeschlechts. Die roheste Form, welche die

Sieger dazu anwenden, ist die Vernichtung der männlichen Besiegten und die Sklaverei der weiblichen. Das Ergebnis aber ist eine Ausgleichung der Stammesunterschiede, und es ist charakteristisch, daß der gemischte Typus des Menschen im ästhetischen Sinn als der wohlgefällige beurteilt zu werden pflegt. Nächst dem Kriege fördert der Handelsverkehr zwischen den Völkern die Vereinheitlichung im Sinn der Blutmischung. Gleichgiltig ob die differenzierten Völker, wie wir sie jetzt vorfinden, prähistorisch aus einheitlichen Urvölkern hervorgegangen oder selbst bereits das Produkt einer Mischung sind, jedenfalls geht der historische Prozeß immer weiter auf neue Ausgleichungen. Rasseneinheit oder Rassenreinheit finden wir fast nur bei den urhistorischen, so gut wie nie bei den historischen Völkern, über die viele Geschicke blutsvermischend gegangen sind; das pflegen die Rassenfexe von heute sich nicht klar zu machen. Der Naturprozeß der physischen Ausgleichung gehört zu den großen Spannungen der Geschichte. Die einzelnen Rassen und Völker gehen instinktiv auf ihre selbständige Existenz und die Aufrechterhaltung ihrer Verschiedenheiten, während der historische Verlauf in feindlicher wie in friedlicher Berührung die Ausschleifung der Gegensätze herbeiführt.

Mit der physiologischen Vereinheitlichung hält die geistige gleichen Schritt. Sie besteht in der Mischung der Volksgeister zu Gesamtkulturen. Nur solche ausgeglichenen Formen des Menschenlebens halten sich auf die Dauer. Die Stämme oder Völker, die nicht darin eingehen, sterben schließlich aus, verkümmern oder werden erstickt. Man kann das schon in den engern Verhältnissen des einzelnen Volkes sehen. Stagniert das geschichtliche Leben, so bilden sich Sondergruppen aus, gerät es dagegen in lebendigen Fluß, so mischt sich alles zu neuer Energie der Lebensbetätigung. An der deutschen Geschichte ist das mit ganz besonderer Deutlichkeit zu erkennen. Diesen Sinn

nun haben die großen Kulturgruppen, die von der Universalgeschichte dargestellt zu werden pflegen und für die wir geographisch drei Gruppenzentren finden, Zentralamerika, das chinesisch-japanische Meer, das Mittelmeer. Die um das erste entwickelte Kultur der amerikanischen Völker ist ja durch den spanischen Fanatismus unrettbar zerstört. Die zweite Gruppe dagegen, die ostasiatische, sehen wir in unserer Generation sich neu beleben mit allen Anzeichen, daß es mit ihr zu einer großen Entscheidung drängt. China scheint in einer gewaltigen, wenn auch noch so langsamen Bewegung begriffen zu sein, und Japan hat sich an der Selbstzerstörung der europäischen Kultur mit glücklicher Anpassungsfähigkeit zur Weltmacht zu entwickeln begonnen. Die Mittelmeerkultur endlich, die mit ihrer Tochter, der amerikanischen zusammen die atlantische ausmacht, pflegt bisher in sich selbst das letzte Ergebnis der geistigen Ausgleichung der Völker zu sehen. Wir lassen dahingestellt — umso lieber je schwerer es jetzt ist zu entscheiden — wie weit die Ausgleichungen wirklich gediehen sind, denn man darf in dieser Hinsicht die Phrase nicht mit der Realität verwechseln. Es ist ja sehr fraglich, ob z. B. die amerikanische Mischungsbevölkerung auch wirklich zum Träger einer ausgesprochenen Mischungskultur berufen ist. Aber wie dem auch sei und wie sich später das Verhältnis der atlantischen Kultur zu der mongolischen gestalten möge — einen entscheidenden Kristallisationspunkt der Menschengeschichte und den für uns bedeutsamsten bildet zweifellos die Mittelmeerkultur. Sie war eine Ausgleichung des arischen und des semitischen Momentes, vielleicht auch des durch ägyptische Arten hamitischen. Um die Wende unserer Zeitrechnung finden wir hier die für alle Zukunft entscheidende Ideenwanderung, durch welche die Völker in ihrem innersten Interesse miteinander gemischt werden. Die semitische Religion, die griechische Kunst und Wissenschaft, das römische

Recht — aus ihrer Verknüpfung hat sich die Grundlage aller künftigen Menschheitskultur ergeben. Das ungeheure Völkergemisch des Römerreichs und dann die Geschicke der Völkerwanderung haben die „Menschheit" geschaffen, denn erst in diesem Zusammenhang wird auch die Gattungseinheit zum ersten Mal mit Bewußtsein erfaßt. Die griechische Wissenschaft hat in Platon, Aristoteles und der Stoa den Begriff der Menschheit geschaffen, den alten Gegensatz der Griechen und der Barbaren überwunden; bei Platon schon finden die Offenbarungen der Barbaren eine weitgehende Anerkennung, und der Personalzusammenhang der stoischen Schule ist selbst schon halb barbarischen Wesens. Die „Stammelnden" reden jetzt auch. Und wie dieser politische Gegensatz so hört auch der soziale vor dem Begriff der Menschheit auf, der Gegensatz von Herren und Sklaven, den schon die Kyniker, noch mehr aber die Stoiker aus der Welt geschafft haben wollen. So fallen die politischen und die sozialen Schranken, aber der Weltstaat der Weisen, worin die Menschheit sich selbst verwirklicht, ist doch eben eine Aufgabe. Es ist die Idee der Menschheit, die dem Begriff der Menschheit untergeschoben wird. Vom Römerreich aus gesehen, ist die Geschichte der Menschheit die der Universalmonarchie. Dieses apokalyptische Moment spielt ja, wie wir gesehen haben, in den Anfängen der Geschichtsphilosophie eine große Rolle. Es spielt auch in das Mittelalter hinüber, in dem Ringen um die Monarchie, dem Gegensatz zu dem Papsttum, das sich als Nachfolger des Cäsarentums weiß. Das Wichtigste daran ist die religiöse Wendung, welche Begriff und Idee der Menschheit nehmen. Bei den Gnostikern und nicht weniger bei ihren Gegnern, schließlich auch bei Augustinus ist es das einheitliche Menschengeschlecht, welches in Adam gesündigt hat und in Jesus erlöst werden will. Die Kirche aber begreift sich selbst als die Organisation dieser Einheit, sie begründet damit

einen Anspruch auf alles, was Menschenantlitz trägt, und zieht die logische Konsequenz, daß die göttliche Heilanstalt das Merkmal der Katholizität in erster Linie an sich tragen müsse. Diese religiöse Konzeption der Menschheit als einer Einheit des religiösen Weltgeschickes ist zugleich metaphysischen Charakters. Die Menschheit mit der einheitlichen Aufgabe und den gemeinsamen Geschicken vom Sündenfall bis zur Erlösung steht in höherem Zusammenhang, nur in diesem gilt das Wort von dem einen Hirten und der einen Herde. Von hier aus ist auch die Missionstätigkeit des Christentums begreiflich, von hier aus sogar nicht bloß entschuldbar, sondern berechtigt als eine der höchsten Formen, worin die Idee der Menschheit sich verwirklicht. Darin besteht auch historisch das kulturelle Uebergewicht der christlichen Kirche über die anderen. Und in der konsequenten Durchführung dieses Anspruchs besteht die psychologische Wucht und Macht der römischen Kirche. Es handelt sich darum, ob die Idee der Menschheit in ihrer Verwirklichung eine straff einheitliche Erscheinung verlangt. Was man politisch in dem Universalreich suchte, das glaubte man religiös als Universalkirche begehren zu sollen, eine Einheit aller Persönlichkeiten im Staat und im religiösen Verband. Von hier aus sehen wir zwei Probleme sich ergeben. Der Idee der Menschheit gegenüber sind einerseits die Völker und Staaten als vorbereitende Stufen der Vereinheitlichung und andrerseits die individuellen Persönlichkeiten als die Elemente aller dieser Verbindungen in Betracht zu ziehen. Wie erhalten sich, fragen wir, zur Verwirklichung dieser Idee der Menschheit in der Geschichte einerseits die Völker und Staaten und andrerseits die Individuen?

4. Völker und Staaten.

Die Menschheit als universale Lebenseinheit ist aufgegeben, nicht gegeben, eine niemals zu verwirklichende Idee. Die Uni-

versalkirche, die unsichtbare, das heißt die nur verlangte, ist eine der Aufgaben, die sich daraus ergeben. Auf der andern Seite folgt jenes Wahnbild der Universalmonarchie, dessen Unmöglichkeit erst allmählich erkannt worden ist. Alle Versuche dazu sind zusammengebrochen, so noch der letzte große, den Napoleon machte. Und vielleicht sind wir jetzt dabei, diesen Traum endgiltig zusammen zu schlagen in der etwas veränderten Form, wie er sich zum Imperalismus des britischen Weltreichs entwickelt hatte.

In der geschichtlichen Erfahrung sind die letzten wirklichen Lebenseinheiten, die wir darin vorfinden, die Völker und die Staaten. Sie verhalten sich zu einander in gewissem Sinne als natürliche und historische Gemeinschaften. Beide Arten der Lebenseinheit aber fallen wohl gelegentlich und streckenweise zusammen, jedoch nicht notwendig und nicht durchgehend. Eine häufig wiederkehrende Erscheinung ist das in verschiedene Staaten aufgelöste Volk, die Griechen zum Beispiel, die niemals den Einheitsstaat erreicht haben; vor einem Jahrhundert würde man auch die Deutschen noch als Beispiel dafür herangezogen haben. Die entgegengesetzte Möglichkeit bedeutet der Staat, der aus verschiedenen Nationen zusammengesetzt ist, wie die Schweiz und universalhistorisch vor allem Oesterreich, das jetzt wieder gerade nach dieser Richtung seine Existenzprobe besteht. Die Strecke der Geschichte, die wir von dem vorigen Jahrhundert in dieses hinein erlebt haben, bedeutet eine außerordentlich interessante und folgenreiche Verschiebung des Verhältnisses zwischen Staat und Volk. Das 19. Jahrhundert ist bekanntlich politisch charakterisiert als das Jahrhundert der großen Nationalstaaten, und die Bildung der beiden neuen Nationalstaaten, Deutschland und Italien, spielt darin eine außerordentlich wichtige Rolle. Sie hat dazu geführt, daß übereilte Theorien oder gefühlte überschwängliche Neigungen kaum noch eine an-

dere Form des Staates als diejenige des Nationalstaates anerkennen wollten. Dem gegenüber setzt das 20. Jahrhundert mit einer Verständigung der Staatsideen, mit einer Erneuerung des rein historischen Staatswesens ein, und gerade der Krieg, worin wir jetzt stehen, hat diesen Triumph des Staatsgedankens deutlich hervortreten lassen. Er zeigt sich zunächst nach innen als Vergleichgiltigung gegen die Parteiunterschiede, eine Konzentration, die früher sich wesentlich damit begründete, daß der nationalen Gemeinsamkeit gegenüber die Interessen der einzelnen Parteien zurücktreten müßten. Eine hervorragende Erscheinung für diesen Sieg der Staatsideen bildet das Verhalten der Nationalitäten in Oesterreich, die gegen alle Erwartung unserer Feinde sich als vollkommen loyale und dauernd zuverlässige Träger der Interessen der habsburgischen Monarchie erwiesen haben. Wie die Slaven, so zeigen jetzt auch die Italiener in Oesterreich ihre Zugehörigkeit zum Staat gegenüber den nationalistischen Verlockungen, mit denen die Befreier sie an sich zu ziehen suchen.

Gehen wir dem Unterschied zwischen den Völkern und den Staaten genauer nach, so zeigt sich zunächst, daß die letzte Einheit des Volkes in der Sprache besteht, in der Sprache als dem lebendigen Ausdruck einer psychophysiologischen Lebensgemeinschaft, die eine Gesamtheit des Vorstellens, des Fühlens und des Wollens voraussetzt. Diese seelische Gesamtheit nennen wir wohl das Gesamtbewußtsein oder die Volksseele. Sie ist keine Substanz, nicht einmal in dem abgeschwächten und sublimierten Sinn, worin man diese Kategorie nötigenfalls noch auf die Individualseele anwenden kann. Mehr noch als dies ist die Volksseele eine nur funktionelle, nicht substantielle Einheit. Träger für die Volksseele bleiben die Individuen. Und wir unterscheiden das, was wir Volksseele nennen, von der Individualseele in dem Sinn, daß dem Gesamtbewußtsein alle die psycholo-

gischen Erlebnisse angehören, die in den Individuen nur deshalb stattfinden, weil diese in psychophysischer Lebensgemeinschaft stehen. Wir berühren damit ein großes Geheimnis, hinter das unsere Völkerpsychologen noch lange nicht gekommen sind. Vielleicht ist überhaupt unsere ganze psychologische Theorie damit falsch instruiert, daß sie vom individuellen Seelenleben ausgeht und daraus dann erst hinterher das Gesamtbewußtsein begreifen will. Richtig ist ja, daß alle Psychologie auf die Selbsterfahrung zurückgeht, die ein jeder von seinen eigenen seelischen Zuständen hat, um von ihr aus die seelischen Vorgänge anderer Individuen nach loserer oder engerer Analogie zu deuten, und in dieser methodischen Richtung mag es durchaus notwendig bleiben, daß man von der Selbsterfahrung der introspektiven Psychologie ausgeht, um ihre Ergebnisse auf das Verständnis des Gesamtbewußtseins anzuwenden. Genetisch aber geht zweifellos das Volksbewußtsein dem Individualbewußtsein vorher. Dies ist immer eine engere Wirklichkeit, die als synthetische Funktion erst auf dem breiteren Grunde des Gesamtbewußtseins möglich ist. Dies Verhältnis erfahren wir unmittelbar bei den großen historischen Erlebnissen, die im Gesamtbewußtsein spielen und das Individualbewußtsein mit sich fortreißen. Wer 1870 und 1914 erlebt hat, der hat dieses elementare Bestimmtsein der Einzelseele durch das Gesamtbewußtsein unmittelbar erfahren. Allein der geheimnisvolle Zusammenhang, der da mit einem Mal offen zu Tage tritt, zeigt doch nur in großen Zügen, was alle Tage von statten geht. Die stetige Abhängigkeit des Fühlens, Meinens und Wollens von der Umwelt und ihren Erlebnissen tritt ja besonders deutlich in allen Erscheinungen der Panik zu Tage oder in ähnlichen Erscheinungen, wo immer die Gesamtheit mehr ist als bloß ein Ergebnis der individuellen Funktionen, aus denen sie sich zusammen zu setzen scheint, vielmehr eine Macht, die ihrerseits

diese bestimmt. Besonders instruktiv sind in dieser Hinsicht auch die geistigen Epidemien, wie sie sich als Erscheinungen in jedem Krieg darstellen in der Irreführung des Urteils und der Beurteilung, die wie ein großer Brand nicht an einer Stelle, sondern an vielen auseinander liegenden Stellen zugleich ausbrechen. Jeder Verband, mag er vorübergehend oder bleibend sein, jede beliebige Versammlung, jeder Staat läßt diese Herrschaft des Gesamtbewußtseins erkennen, am vollkommensten aber das Volk. Bei ihm steckt es vor allem in der Sprache, in dem rätselhaften Vorgang, daß man sich gegenseitig versteht, weit über das hinaus, was wir wirklich im sprachlichen Ausdruck sagen und hören. Die feinsten Beziehungen nämlich deutet die Sprache immer nur an, und sie werden doch verstanden. Das ist auch der Grund, weshalb auch die beste und feinsinnigste Uebersetzung niemals das Original vollkommen zu ersetzen vermag. Die Sprachgemeinschaft des Volkes ist nun zwar naturhaft gegeben, aber sie unterliegt geschichtlichen Entwicklungen, die von der Staatsgemeinschaft nur zum Teil abhängig sind. Es ist interessant, dies in den verschiedenen Geschichten der Literatur zu verfolgen. Die griechische und die deutsche Literatur, zum Teil auch die lateinische sind im ganzen durch politische Verhältnisse nicht bestimmt, während z. B. die französische oder die englische Literatur wesentlich an die politischen Einheiten, also an die Staaten gebunden sind. Das völkische Wesen fällt eben nicht eindeutig mit der staatlichen Gemeinschaft zusammen, obwohl es sehr eng darauf bezogen ist. Zum Staat gehört immer zweierlei, was für das Volk nicht wesentlich ist. Einerseits das Territorium, das eine genaue Abgrenzung gewährt, wie sie dem Volk als solchem mangelt, und zweitens die herrschende Gewalt, ohne die das Volk ebenfalls zu denken ist. Durch diese Bestimmungen wird der Staat zu der geordneten Lebenseinheit, als die er sich im Recht darstellt.

Nun gehört es zu den bedeutsamsten und interessantesten Merkmalen der einzelnen Epochen der Geschichte, wie sich Völker und Staaten als die obersten sichtbaren Lebenseinheiten zueinander verhalten. Jedes Volk sucht seinen Staat, das heißt diejenige äußere Lebensordnung, die seinem innern Wesen, dem Gesamtbewußtsein des in ihm geltenden Werdens entspricht. In diesem Sinn hat Hegel die Geschichte aufgefaßt als die Bühne, auf welche die einzelnen Völker treten, um ihr Werk zu leisten und von der sie wieder abtreten, wenn sie ihr Wesentlichstes geleistet haben, ihren Staat. Das gilt vor allem für die früheren Völker, die eminent historischen. Die größte Lebensfähigkeit haben ja zweifellos die Staaten, welche Nationalstaaten sind in dem Sinn, daß in ihnen Volk und Staat im ganzen und großen zusammenfallen. Das ist dann die Wucht ihrer historischen Bedeutung. Aber es brauchen, wie das Beispiel Griechenlands zeigt, nicht Nationalstaaten zu sein. Es gibt auch historisch höchst bedeutsame Kleinstaaten, und andrerseits Universalstaaten, welche wie der Napoleonische nur vorübergehende Erscheinungen darstellen . . .

„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausg. von H. Vaihinger, M. Frischeisen-Köhler und A. Liebert. No. 39.

Eine neue Monadologie.

Von

Dietrich Mahnke.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1917.

Das alte Wahre, faß es an

Vorbemerkung.

Leibniz ist jetzt 200 Jahre tot, aber seine unzähligen Anregungen auf allen Gebieten der wissenschaftlichen und praktischen Arbeit sind noch immer lebendig und zeugungskräftig. Dass dies sogar auf dem Gebiete der Metaphysik der Fall ist, versuche ich im folgenden zu zeigen, indem ich die „Monadologie", die Leibniz 1714 für den Prinzen Eugen von Savoyen geschrieben hat, Paragraph für Paragraph in die heutige philosophische Sprache umschreibe und im Sinne der fortgeschrittenen Denkbewegung weiterbilde. Wörtliche Anführungen aus dieser sowie einigen andern Leibnizschen Schriften (meist nach der deutschen Ausgabe von Buchenau und Cassirer) sind durch *Kursivdruck* gekennzeichnet.

Gegenüber den wertvollen, aber einseitigen Leibnizdeutungen im Sinne des transzendentalen Methodismus der Marburger Neukantianer und des Couturatschen Logismus will ich (nach dem Vorgange von P. Ritter, W. Kabitz, H. Heimsoeth u. a.) das Doppelwesen des historischen Leibniz zu seinem Rechte kommen lassen, dem die Erlebnisfülle des empirischen Stoffs ebenso wertvoll war wie die Einheit der mathematischen Form. Gesetz und Individuum, die Pole alles Seins, sind ihm ineinander verschlungen wie Logik und Sinnlichkeit in der anschaulich-geometrischen „Darstellung" eines formal-mathematischen Zusammenhangs, z. B. einer algebraischen Gleichung — wie Wesen und Wirklichkeit in Husserls eidetischer Intuition — wie die Reiche des Geltens und Erlebens in Lotzes harmonischem Weltsystem.

Den Gedanken der raumübergreifenden psychischen Resultantenbildung, freilich ohne Vertiefung der Erlebnis- durch die Geltungseinheit, fand ich in Fechners gemütvollen Träumen über die Hierarchie von Welt-, Erd- und Einzelseele. Zur Komponentenzerfällung des menschlichen Körpers und Geistes in Seelenatome regten mich zwei Aphorismen in Nietzsches Jenseits von Gut und Böse (I. Hauptstück 12, 19) an. Erst während des Druckes fand ich ähnliche Gedanken in Riemanns Gesammelten mathematischen Werken, Leipzig 1876, S. 477, *478*, 479, 503, in Hamerlings leider psychologistisch veroberflächlichter Atomistik des Willens, Hamburg 1891, endlich unter einem anderen, tieferen Gesichtspunkt in W. Sterns Person und Sache, I. Leipzig 1906. —

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Das Wesen der Monade. (§ 1—17) 5

II. Die Seele und der Geist. (§ 18—37) 17

III. Gott und die prästabilierte Harmonie. (§ 38—59) . . 42

IV. Die formale Identität von Leib und Seele. (§ 60—65) 60

V. Die Ewigkeit des organischen und geistigen Lebens. (§ 66—77) 71

VI. Die kausale und die teleologische Wesensseite der wahren Wirklichkeit. (§ 78—82) 76

VII. Das Reich Gottes und die geistige Freiheit. (§ 83—90) 100

I. Das Wesen der Monade.

1. Die *Monaden* sind die kleinsten selbständigen Funktionseinheiten, in die sich die wahre Wirklichkeit zerlegen lässt und aus denen man sie sich als aus ihren Urelementen aufgebaut denken kann.

2. Solche Einheiten „existieren" in demselben Sinne, wie es Vielheiten „gibt". Denn jedes *Zusammengesetzte* ist eine *Anhäufung von Einfachem*, jede Vielheit ein *Aggregat* von Einheiten. — Nun besteht ein Aggregat als solches nur für ein apperzipierendes Bewusstsein, das aus dem Gewühl des Mannigfaltigen durch Synthese eine höhere Einheit schafft, z. B., um einen ganz einfachen Fall zu nennen, aus 1 „und" 1 die 2 bildet. Umgekehrt existieren aber auch die Teileinheiten nur für ein Bewusstsein, das ein Zusammengesetztes in seine Elemente zerlegt, bei dieser Analyse an einem bestimmten Punkte Halt macht und das Gefundene als relative Einheit auffasst, obwohl die Zerlegung auch noch weiter getrieben werden könnte (z. B. $1 = \frac{1}{3} + \frac{1}{3} + \frac{1}{3}$.)

Wenn also die Metaphysik von Monaden als Elementen der wahren Wirklichkeit spricht, so erkennt sie damit nicht etwa Dinge an sich, losgelöst von jeder Beziehung auf ein mögliches Bewusstsein, sondern immer nur Bewusstseinsgegenstände. Doch wäre es unberechtigt, wollte man darin eine Beschränkung erblicken. In der Welt, in der wir leben und die uns etwas angeht, gibt es überhaupt keine Dinge an sich. Denn, wie Maimon gesagt hat, was kein Gegenstand eines möglichen Bewusstseins ist, ist auch kein Gegenstand des Erkenntnisvermögens überhaupt, ja es kann nicht einmal gedacht werden. Wir wollen deshalb die Dinge an sich, die für niemanden etwas bedeuten und über die keinerlei sinnvolle Aussage möglich ist, ganz aus dem Spiele lassen und nur die Dinge relativ zum Bewusstsein überhaupt betrachten. Was

dann der „Dingerscheinung“ oder dem „Ding für andre“, wie es von seinen Nachbarn, subjektiv gefärbt, wahrgenommen wird, in Wirklichkeit gegenübersteht, ist einerseits das „Ding für sich“, wie es sich innerlich mehr oder minder bewusst selbst erlebt, andrerseits das „wahre Ding“, wie es auf Grund dieser transzendenten und immanenten Wahrnehmungen vom objektiven Allgemeinbewusstsein in logisch gültiger Weise aufgefasst werden muss. Die Monaden als Elemente der wahren Wirklichkeit gehören in die dritte Klasse.

3. Die äussere, transzendente Wahrnehmung stellt uns eine räumlich-zeitlich geordnete Welt von Dingen mit zahlreichen sinnlichen Qualitäten und Eigenschaften vor Augen. Die naturwissenschaftliche Analyse zerlegt diese materiellen Körper der Welt in kleinere Einheiten, in Moleküle und Atome, die keine sinnlichen Qualitäten und Eigenschaften besitzen, sondern nur räumliche Gestalt und physikalisch-chemische Kräfte, d. h. mathematische Gesetze, die die zeitlichen Veränderungen der Dinge in einer einheitlichen Funktion zusammenfassen, wie die sämtlichen bei einer Bewegung nacheinander erreichten Punkte einer Kurve durch eine einzige Gleichung der analytischen Geometrie. Die Zerlegung kann aber noch weiter getrieben werden zu Jonen und Elektronen, den Bausteinen der Atome, mit noch einfacheren Wirkungsgesetzen, und auch bei diesen ist, falls man sie noch ausgedehnt vorstellt, kein Grund, endgültig Halt zu machen, da das Kontinuum bis ins Unendliche teilbar und jede endliche Grösse x eine Summe unendlich vieler unendlich kleiner Differentiale ist, $x = \int dx$. So gelangen wir schliesslich zu unendlich kleinen Elementen der ausgedehnten Körper, von diesen aber wieder zu Differentialen höherer Ordnung usw. Der Grund, der uns endgültig Halt machen lässt, ist keine räumliche, sondern eine begriffliche Grenze der Analyse. Die kleinsten, unzerlegbaren Elemente der Welt, die *wahren Atome der Natur*, sind unausgedehnte Kraftzentren mit solchen selbständigen Funktionsformeln, die nicht mehr aus einfacheren, gleichzeitig geltenden zusammengesetzt sind.

Man könnte diese funktionellen Einheiten des Wirkens höchstens noch zeitlich in die nacheinander von ihnen hervorgebrachten Wirkungsmomente zerlegen, erhielte damit aber nur unselbständige Einheiten. Jedenfalls ist es eine Grunderkenntnis der modernen Naturwissenschaft, dass diese allerletzten Teilmomente der Welt, die sowohl in räumlicher, wie in zeitlicher Hinsicht un-

endlich kleine Differentiale sind, zunächst einmal in der Dimension der Zeit durch Funktionsgesetze zusammengefasst werden müssen, und dass dann erst mit Hülfe dieser Krafteinheiten der Zusammenhang der materiellen Körper in den räumlichen Dimensionen verständlich wird. Der Aristotelischen Naturwissenschaft dagegen, die erst die gleichzeitigen Momente zu Substanzeinheiten mit zahlreichen Eigenschaften vereinigte, ist nur die teleologische, nicht aber die mathematisch-kausale Erklärung der Natur gelungen. Der Grundzusammenhang der Welt ist eben die Zeitüberspannung durch die Funktionseinheiten der Kräfte, wie in der Musik die Melodie und nicht der Zusammenklang des Gleichzeitigen das wesentliche ist.

Indem die Naturwissenschaft alle Vorgänge der sinnlichen Wahrnehmungswelt aus Elementarkräften mathematisch erklärt, arbeitet sie aus der Welt der subjektiven Dingerscheinungen die objektive Natur heraus. Doch die Natur ist nur das mathematisch-formale Gerippe der wahren Wirklichkeit. So berechtigt auch das Absehen von den Sinnesqualitäten, in gewissem Sinne selbst von den Anschauungsformen ist, die nicht den Dingen selbst, sondern ihren Erscheinungen für andre zukommen, so kann doch das volle und ganze Leben der wahren Dinge sich nicht in solchen Abstraktionen erschöpfen, sondern muss ausser diesem objektiven Gerippe noch subjektives Fleisch und Blut besitzen. Jedes Ding ist nicht nur etwas für andre, sondern auch etwas für sich. Gemeinsam ist dem Ding für andre und dem Ding für sich seine mathematische Form, das „Ding für alle“ oder das Naturobjekt. Dies Ding für alle aber erscheint seinen Nachbarn individuell verschieden, dem einen so, dem andern so, und sich selbst erlebt es noch auf seine besondre Weise. Das „wahre Ding“ der Metaphysik ist das Naturobjekt, verlebendigt nicht durch die entstellende fremde Auffassung, sondern durch das eigene, individuelle Erleben. Die wahre Wirklichkeit ist nach der hier vertretenen Leibnizschen Anschauung, dem Begriffsidealismus, eine von mathematischen und anderen Gesetzen[1]) durchzogene geistige Welt.

Auch diese wahre, innerliche Welt ist, wie ihre äussere

[1]) Es wird sich später zeigen, dass jedes „wahre Ding“ nicht nur als mathematischer Begriff eines Kausalzusammenhanges, sondern auch als teleologischer Begriff eines Motivationszusammenhanges der objektiven „Welt für alle“ angehört. Im Interesse leichteren Verständnisses beschränken wir uns aber zunächst auf die mathematische Seite der wahren Wirklichkeit.

Erscheinung, die Wahrnehmungswirklichkeit, in Elemente zerlegbar. Zunächst zerfällt sie ganz grob in einzelne Menschengeister, Tierseelen, Pflanzenentelechieen, Bewegungstendenzen anorganischer Körper. Aber wie die Zweckeinheit des tierischen Leibes aus einem räumlichen Nebeneinander von Zellen, so ist die Bewusstseinseinheit der Seele aus zahlreichen, unräumlich nebeneinander bestehenden Bewusstseinstendenzen von Zellseelen erwachsen, und auch die Zellseelen lassen sich weiter in Seelenatome zerlegen, die noch weniger Komponenten der Gesamtseele umfassen. Wenn man so den Querschnitt des Gleichzeitigen im Bewusstseinsverlauf immer weiter analysiert, so gelangt man schliesslich zu unbewussten Differentialen des Bewusstseins, genau wie man bei der Zerlegung der räumlich zugleich bestehenden Körper der Natur schliesslich zu unausgedehnten Differentialen der Ausdehnung kommt. Aber die Seele hat ausser diesem Querschnitt noch gewissermassen eine zeitliche Längsausdehnung. Wie nun jeder Menschengeist seinen Erlebniszusammenhang, sein bewusstes Weiterspinnen der Denk- und Willensvorgänge hat, das sich in ein individuelles Lebensgesetz zusammenfassen lässt, wie ferner jeder Tierseele, ja schon jeder Zellseele ihr bewusstes oder unbewusstes Entwicklungsprinzip zukommt, so hat auch jedes Bewusstseinsdifferential, das zu den Urelementen der geistigen Welt gehört, ein bestimmtes unbewusstes Funktionsgesetz, das seine ganze Entwicklungsfolge zu einer zeitüberspannenden Einheit zusammenfasst. Die Monaden als die eigentlichen Atome der wahren Wirklichkeit sind diejenigen Differentiale des Bewusstseins, die durch einen absolut einheitlichen, nicht weiter in Komponenten zerlegbaren Funktionszusammenhang ihres Lebensprozesses charakterisiert sind.

Es gibt so viele Monaden, wie es seelisch zusammenhängende Längsschnitte mit völlig einfachen, individuellen Entwicklungsgesetzen durch die zeitliche Folge aller Geistesprozesse gibt, entsprechend den elementaren Kraftzentren der Natur, deren jedes eine zusammenhängende Folge von physischen Veränderungen aus dem gesamten Geschehen heraushebt und einem einheitlichen mathematischen Gesetz unterordnet. Eine Monade ist nichts andres, als die seelisch lebendige Innenseite eines Kraftzentrums, die Einheit eines solchen Naturobjekts mit dem zugehörigen Ding für sich. Die Funktionseinheiten, die sich in der Geisteswelt als Erlebniszusammenhänge, in der Natur als mathematische Kausalgesetze zeigen, bilden den Zusammenhalt zwischen jener wahren,

lebendigen Wirklichkeit und dieser formalen Welt der „Dinge für alle".

Die Dimension des Nacheinander hat vor den drei Dimensionen des Nebeneinander in der nach vier Richtungen ausgedehnten Mannigfaltigkeit der Wirklichkeitsmomente das voraus, dass in der Zeitdimension die erste, grundlegende Vereinigung der unselbständigen Momente zu den kleinsten selbständigen Elementen der Wirklichkeit, den Funktionseinheiten der Monaden, besteht. Die Zusammenhänge in den Dimensionen des Nebeneinander dagegen: die Seelensubstanz als Bewusstseinseinheit zahlloser Monaden und ihre äussere Erscheinung, der zusammengesetzte Körper als räumliche Einheit von Elementarkräften, konstituieren sich, wie wir noch näher sehen werden, erst auf Grund jener elementaren Funktionseinheiten.

4. *Bei den Monaden braucht man keine Auflösung zu befürchten.* Sie sind allerdings keine beharrenden Substanzen und haben kein ruhendes Sein, das allen Wechsel der Eigenschaften identisch überdauerte, aber sie sind ewig gültige Lebensgesetze, die den ruhelosen Wandel der Ereignisse in überzeitlichen Werdensformeln mathematisch fixieren. Eine solche Formel fasst die ganze unendliche Zeitfolge in einer Einheit zusammen, wie die Gleichung $y = o$ in der analytischen Geometrie die ganze unendliche Abszissenachse. Eben damit hebt sie sich aus der Zeit heraus und ist als Veränderungsgesetz selbst der Veränderung nicht unterworfen.

5. *Ebenso kann keine Monade in der Zeit entstehen, da* ihre durchaus einfache Funktionsformel sich ja nicht aus einfacheren *durch Zusammensetzung bilden kann.*

6. Nur Aggregate *können aus Teilen entstehen und in solche vergehen.* Nur für zusammengesetzte Körper in der Natur gibt es ein Werden und ein Aufhören, einen Anfang und ein Ende, und die Naturwissenschaft zeigt, dass es sich dabei in Wahrheit nur um eine Mischung und Entmischung der unvergänglichen Urelemente handelt. Wie bei den Naturobjekten ist es auch bei den wahren Dingen. Wenn wir in der äusseren Erscheinungswelt die stofflichen Atome zur Einheit eines lebenden Körpers zusammentreten sehen, so schliessen sich in der Geisteswelt die zugrundeliegenden Monaden, nicht durch die Schranken des Raumes getrennt, zu einer engeren geistigen Einheit, zu einer Seele, zusammen. Je mehr es sich beim Körper in der Erscheinungswelt um eine Einheit der Tätigkeit, nicht um ein blosses räumliches Nebeneinander handelt,

desto mehr fliessen die Empfindungsdifferentiale der sich verbindenden Monaden zu sinnlichen Wahrnehmungen einer gemeinsamen Empfindungswelt und ihre gleichsinnigen Strebungsdifferentiale zu einem einheitlichen Lebenswillen zusammen, bis bei den höchsten Lebewesen die Summe oder das Integral der Bewusstseinsdifferentiale infolge der gegenseitigen Verstärkung, mit Herbart zu reden, über die Schwelle des Bewusstseins tritt.

Während also die Monaden als überzeitliche Funktionseinheiten unveränderlich sind und weder entstehen noch vergehen können, hat jede Seele als geistige Einheit eines immer wechselnden Monadenaggregates ihren zeitlichen Anfang, ihr Wachstum und ihr Ende. Auch die individuelle Menschenseele entsteht erst bei der Zeugung durch Vereinigung von Monaden, die bisher der väterlichen und mütterlichen Seele angehörten, nämlich den Monadenkomplexionen, die in der Erscheinungswelt als Eizelle und Spermatozoon sichtbar sind. Was sich sodann dem Naturforscher als Wachstum des menschlichen Körpers durch Assimilation immer neuer Stoffe darstellt, ist in Wahrheit ein Hinzutreten immer neuer Monaden zum Seelenkeim, bis dieser sich zum klaren Bewusstsein entwickelt hat. Es müssen freilich passende Stoffe sein, die dem Körper als Nahrung zugeführt werden. Alkohol, Chloroform oder ähnliches dagegen lähmt die Lebensvorgänge und damit zugleich natürlich das Bewusstsein, ja gewisse Gifte vermögen sie sogar völlig zum Stillstand zu bringen, wobei gleichzeitig die Giftmonaden Disharmonie in das Seelenleben tragen, es völlig zerrütten und seinen Tod herbeiführen.

Wenn wir ein lebendes Wesen sterben sehen, so löst sich die Seele wie der Körper in ihre Differentiale wieder auf, ganz ähnlich wie im Gröberen, wenn man den Körper eines Polypen zerschneidet, auch seine Seele mit in Stücke zerschnitten wird. Bei solchen Tieren, die noch kein Zentralorgan besitzen, bedingt diese Zerschneidung noch nicht einmal den Tod, sondern die Seelenteile können getrennt von einander weiterleben. Bei den höheren Tieren dagegen hört mit einer solchen Trennung das Leben des Tieres als Ganzen auf, doch leben die zerfallenen Seelenelemente wenigstens als solche unterbewusst fort und können sogar, wenn sie neue Verbindungen eingehen, wieder zu klarem Bewusstsein erwachen. Jedenfalls aber sterben höchstens die Seelen als Monadenkomplexe, niemals die einzelnen Monaden. Diese bestehen vielmehr in der Geisteswelt fort zu ewigem Weiter-

wirken in neuen Formen. Sie und nicht die Seelen machen jene Metempsychose auf der Erde in Wahrheit durch, die Lessing als die älteste und ungezwungenste Hypothese über das Fortleben nach dem Tode erklärt hat.

7. *Unter der Natur einer individuellen* Funktionseinheit *oder eines in sich vollständigen Seins verstehen* wir nach unserer Monadendefinition *einen Begriff, der so vollendet ist, dass alle Prädikate des Subjekts, dem es beigelegt wird, aus ihm hinlänglich begriffen* oder exakter (da es sich hier nicht um eine Substanz mit vielen Eigenschaften, sondern um eine funktionelle Einheit aufeinander folgender Vorgänge handelt) aus seiner Formel *deduktiv abgeleitet werden können.*[1]) Jede Monade ist ein Subjekt, das die sämtlichen von ihm möglichen Aussagen, die ganze Fülle seiner Erlebnisse in sich enthält. Darum lebt jede Monade nur ihr eigenes Wesen aus und kann durch keine andere in der Entwicklung ihres Lebensprinzips gestört werden. *Die Monade hat keine Fenster, durch die etwas hinein- oder heraustreten könnte,* sondern ist nach allen Dimensionen des Raumes und der Zeit (genauer der diesen Anschauungsformen zugrundeliegenden Koexistenz- und Sukzessionsformen) in sich abgeschlossen und auf sich allein beschränkt. Nur durch das Wunder aller Wunder, das Bewusstsein, das in einer andern Dimension liegt oder vielmehr über alle Dimensionen seiner Vorstellungs o b j e k t e erhaben ist, wird wenn auch nicht eine gegenseitige Beeinflussung, so doch eine gemeinsame Resultantenbildung der ewig geschiedenen Monaden möglich, nämlich ihre Vereinigung in einer bewussten Seele. Eine solche hat ebensoviele, aber auch nicht mehr Fenster, als sie Monaden in ihrer Raum und Zeit übergreifenden Einheit zusammenfasst.

Auch von der Seele gilt deshalb, dass sie die ganze Fülle ihrer Erlebnisse schon in sich enthält und aus ihrem Lebensprinzip sich entwickeln lässt. Nur hat dies Lebensprinzip nicht wie bei den Monaden eine völlig einfache Funktionsformel, sondern da die einzelnen Komponenten sich bei ihrer Zusammenfassung im Bewusstsein auch selbst zu behaupten streben, so ist das Leben einer Seele weniger eine Entwicklung aus einer Einheit als eine Entwicklung zur Einheit, nämlich ein Versuch, aus dem Chaos der Vorstellungsdifferentiale, die ihr von den verschiedenen Monaden zufliessen, die eine gültige Welterkenntnis und aus dem Widerstreit

[1]) Leibniz, Discours de métaphysique. § 8.

der Strebungsdifferentiale einen einheitlichen Charakter zu schaffen. Das Bewusstsein gleicht einem Ohr, das aus einem Konzerte auch einzelne Stimmen in ihrer Besonderheit, jede für sich, heraushört, aber darüber doch eine höhere Einheit, einen Zusammenklang aller, wahrnimmt, nämlich die Harmonie, die mehr ist als eine blosse Summe einzelner Töne.

8. Obwohl den Monaden und ebenso auch den Seelen keine „Sinneseindrücke" aus der Welt der andern Monaden durch Fenster („Sinnesorgane") hineingereicht werden können, so besitzen sie doch in sich selbst einen reichen Inhalt *bestimmter Qualitäten*, nämlich geistige Erlebnisse, die wir Empfindungen, Phantasieen, Gefühle, Begehrungen, Strebungen, Handlungen usw. nennen. Durch diese Qualitäten sind die Monaden *von einander unterscheidbar*.

9. *Ja, es muss sogar jede Monade von jeder andern* auch inhaltlich *verschieden sein* (*principium identitatis indiscernibilium*). Jedes Naturelement befindet sich, wie die Naturwissenschaft sich ausdrückt, an einem andern Orte und erfährt von den übrigen eine Summe von Anziehungen, Bestrahlungen usw., die in diesen Stärken und aus diesen Richtungen nur diesem individuellen Naturobjekt zukommen. Entsprechend hat auch die zugrundeliegende Monade in dem unräumlichen Ordnungssystem des zugleich Bestehenden ihren bestimmten Platz, der gekennzeichnet ist durch die Arten und Intensitäten ihrer Erlebnisse auf allen möglichen Gebieten des Geisteslebens. Das individualisierende Prinzip ist, wenn man sich auf die naturwissenschaftlich-mathematische Form beschränkt, die räumlich-zeitliche Bestimmtheit des hic et nunc, wenn man dagegen das eigentliche Ding der wahren Wirklichkeit treffen will, die ganze Fülle seines Erlebnisinhalts. Wie nun die verschiedenen „hic et nunc" sich zu einer Mannigfaltigkeit zusammenordnen, in der sich, freilich nach verschiedenen Dimensionen, kontinuierlich eins ans andre schliesst, so bilden auch die individuellen Monaden eine geordnete Mannigfaltigkeit, in der die Dimensionen durch die Verschiedenartigkeit der Erlebnisse, die Stellenzahlen in jeder Dimension durch die Intensität, den Grad der Deutlichkeit, die Nüanzierung oder ähnliches gebildet werden. Die Gesamtheit aller Monaden lässt sich demnach, obwohl jedes Individuum einzigartig ist, doch in ein grosses Stufenreich alles Wirklichen eingruppieren, indem die Individuen zu Arten, die Arten zu Gattungen, diese wieder zu noch umfassenderen Klassen zusammentreten.

10. Die Monade ist, wie wir gesehen haben, kein ruhendes

Sein, sondern eine wirkende Kraft, die nach einem mathematisch oder sonst begrifflich darstellbaren Gesetz eine *kontinuierliche* Folge von *Veränderungen* aus sich hervorgehen lässt. Sie ist lebendige Tätigkeit, ewig unerfülltes Sehnen, nie ganz befriedigtes Vorwärtsstreben, das zwar sicheren Schrittes sich einem bestimmten fernen Ziele nähert, ohne es aber je zu erreichen. Verweilen und zufriedenes Geniessen würden den Tod der Seele bedeuten.

11. Diese *Veränderungen der Monaden erfolgen aus einem inneren Prinzip*, aus immanenter Kausalität oder Motivation, *da eine äussere Ursache ja keinen Einfluss auf ihr Inneres haben kann.*

12. *Die Besonderheit und Mannigfaltigkeit* der Monaden muss demnach in der *besonderen Eigenart* der verschiedenen Wesensgesetze oder Lebensprinzipe bestehen.

13. Damit es möglich ist, die unendlich vielen verschiedenen Individuen nicht nur als Ganze, sondern auch in jedem Augenblickszustande von einander zu unterscheiden, müssen ihre Wesensgesetze nicht nur eine unendliche Folge von Veränderungen, sondern auch für jeden Zeitmoment eine unendliche Mannigfaltigkeit von Bestimmungen in ihrer begrifflichen Einheit zusammenfassen. Die *Eigenart* der Monaden *setzt* also *notwendig* auch noch in einer zweiten Richtung *eine Vielheit in der Einheit voraus.* Das Wesen der einfachen mathematischen Begriffe, die eine unübersehbare Fülle von unvermuteten Geheimnissen in ihren Falten bergen, zeigt die Möglichkeit einer solchen Verbindung von unendlicher Mannigfaltigkeit mit völliger Einheitlichkeit. Das Lebensprinzip einer Monade ist begrifflich darstellbar durch eine Funktion von unendlich vielen Veränderlichen, die sämtlich von einander und noch dazu von der Zeit t abhängen:

$$x = f_1(x,y,z \ldots t),\ y = f_2(x,y,z \ldots t),\ z = f_3(x,y,z \ldots t), \ldots$$

14. Die Monade fasst in ihrer nach Analogie des Bewusstseins zu denkenden Einheit das Gesetz der Fortsetzung für die ganze unendliche Folge von Wirkungen in sich, die sie je hervorbringen wird. Doch auch schon jeder *momentane Zustand* einer Monade muss nach Analogie des Bewusstseins, das *eine Vielheit in der Einheit einbegreift*, gedacht werden. Wir nennen diese Einheit aller gleichzeitigen Bestimmungen einer Monade eine *Perzeption*, die allerdings von einer klarbewussten *Apperzeption wohlunterschieden werden muss.* Diese Perzeptionen sind Bewusstseinsdifferentiale, unendlich schwache Erlebnismomente, die sich von den Augenblickszuständen einer bewussten Seele mit ihren gleichzeitigen

Erkenntnis-, Wertungs- und Wollungsbeziehungen ebenso unterscheiden, wie das nicht apperzipierbare Geräusch eines bewegten Tropfens im Weltmeer vom Brausen der Uferbrandung oder wie die Instinktbewegungen im Traume oder in der *Betäubung* von überlegtem menschlichem Handeln.

15. *Die Tätigkeit des inneren Prinzips, das die Veränderung oder den Übergang von einer Perzeption zu einer andern bewirkt, kann als Streben bezeichnet werden.* Der Lebenswille der Monade ist mit keinem Augenblickszustand zufrieden, sondern strebt nach einem neuen, ja darüber hinaus nach Verwirklichung des ganzen Wesensprinzips. Wenn nun auch *das Streben das ganze Ziel, auf das es sich richtet, nicht vollständig erreicht,* so gelangt es doch wenigstens fortwährend über das momentan Gegebene hinaus zu immer *neuen Perzeptionen.* Der Differentialquotient einer Kurvengleichung bestimmt ja zunächst auch nur für jeden Punkt die Richtung des Fortschreitens, eben damit aber schliesslich doch die ganze Kurve.

16. Wie die Monade immer in die Zukunft hinein über das augenblicklich Gegebene hinausstrebt und die momentane Perzeption ihr nur als Repräsentation einer zeitüberspannenden Wirkungseinheit etwas bedeutet, so zeigt die nähere Untersuchung auch, dass die Monade noch in einer andern Richtung über das zugleich Erlebte hinausstrebt und in ihm einen individuellen Ausschnitt aus einem grösseren Ganzen sieht, das eine gesetzmässige Einheit, die objektive Welt, bildet. Jedes Perzeptionselement „meint" viel mehr, als es wirklich gibt, es „bedeutet" immer eine Eigenschaft oder Teilansicht einer Gegenständlichkeit, die an keinem einzelnen Punkte und zu keiner bestimmten Zeit eigentlich und voll gegeben, sondern nur von dieser oder jener Seite, durch diese oder jene Wesensmomente „dargestellt" werden kann. Das Erleben einer Monade kann am besten mit einem scholastischen Terminus, den Franz Brentano wieder zu Ehren gebracht hat, charakterisiert werden als eine intentio, die über den augenblicklich gegebenen Erlebnisinhalt hinaus gerichtet ist auf einen dem Gewühl des Gegebenen Sinn verleihenden Erlebnisgegenstand. Es gehört zum Wesen jeder bewussten Sinneswahrnehmung, wie die Phänomenologie im Sinne Husserls[1]) feststellt, dass sie ein

[1]) Im voraus muss ich darauf hinweisen, dass die philosophischen Forschungsergebnisse dieses meines hochverehrten Lehrers für mich fast überall

Ding wahrnimmt, von dem nur einige Eigenschaften durch sinnliche Qualitäten präsentiert sind. Desgleichen legt jedes Gefühl einen Wert in das Empfundene hinein, und jeder Wille will etwas, was erst werden soll. Analoges müssen wir auch schon für die Empfindungs- und Begehrungsdifferentiale der Monaden erschliessen. Auch sie sind intentionale Erlebnisse, die über sich hinausdeuten auf eine objektive Einheit und in dieser den Zusammenhalt für ihre Mannigfaltigkeit finden.

Durch diese Erkenntnis müssen wir unsere bisherige Auffassung der Monadeneinheit vertiefen, um ihr Wesen recht zu beschreiben. Es ist in erster Linie eine intentionale Einheit. Jedem Perzeptionselement ist ein Streben, eine Richtung auf ein Objekt beigeordnet, von dem es selbst nur ein Bruchstück, eine Seite, eine isolierte Eigenschaft präsentiert. Dadurch wird es möglich, dass getrennte Elemente zu einer Einheit zusammentreten, die durch jedes einzelne Element auf besondere Weise dargestellt wird. Wir bezeichneten bisher die Einheit der Monade als die eines *Gedankens, der eine Mannigfaltigkeit des vorgestellten Inhalts in sich begreift*, oder die eines mathematischen Gesetzes, das eine unendliche Folge von Konsequenzen umfasst. Jetzt müssen wir genauer sagen: Die Einheit der Monade ist die eines Objektes, das von einer Vielheit von Erlebnismomenten intendiert wird. Die Monade als Funktionsgesetz ist niemals eigentlich realisiert, sondern wird nur in den unzähligen aufeinander folgenden Perzeptionen immer auf eine neue Weise dargestellt. Sie wohnt gewissermassen in einer höheren Welt, in einem Reiche ewiger Ideen oder objektiv geltender Begriffe, auf die die ruhelose Folge der Veränderungen als auf ihr wahres Ziel hindeutet. Die Monadeneinheit steht auf gleicher Stufe mit den Einheiten der Natur, die den gleichzeitigen Perzeptionen der getrennten Monaden als die in ihnen gemeinte wahre Objektivität identisch gegenübersteht. Alle diese Einheiten sind allgemeingültige Begriffe, die, wie Herbart gesagt hat, gleichsam nur in einem einzigen Exemplar vorhanden sind und, wenn sie von vielen Wesen gedacht werden, hierdurch sich doch nicht vervielfältigen. So wird es möglich, dass die selbständigen Monaden, zwischen denen gar kein direkter Verkehr stattfindet, doch an begrifflich identischen Zielen zusammenarbeiten.

---

den Ausgangspunkt meiner eigenen Gedanken gebildet haben, auch wo ich in anderer Richtung als er fortgeschritten bin.

Wir müssen mit Lotze einen scharfen Unterschied machen zwischen der Welt des im gewöhnlichen Sinne Seienden und der Welt des Geltenden.[1]) Nur von den momentanen Erlebnisinhalten sämtlicher Monaden kann man im Augenblicke eigentlich sagen, dass sie „sind". Über dieser erlebnisimmanenten Wirklichkeit schwebt eine objektive Welt allgemeingültiger Begriffe und Wahrheiten, die aber mit jener andern intentional geeinigt ist. Dem subjektiv Erlebbaren ist zwar dies objektiv Geltende nicht selbst immanent, wohl aber als Strebensziel in ihm enthalten. (Zugleich bedeutet es, wie später zu zeigen ist, seine „es allererst ermöglichende" transzendentale Einheit im Sinne Kants.) Dem gegebenen Mannigfaltigen ist wenigstens die Tendenz immanent, über sich hinaus eine weitere unendliche Fülle von Mannigfaltigkeit anzusetzen und mit sich selbst zu einer Einheit des Sinnes oder der Bedeutung zusammenzuschliessen. So besteht in der Welt des Geltenden für jede einzelne Monade ein allgemeingültiger Begriff, der ihren objektiven Gehalt in der Einheit eines Funktionsgesetzes von mathematischer Form und geistigem Inhalt zusammenfasst. Jede dieser Funktionen hat gleich viele, und zwar unendlich viele Veränderliche. Bei jeder aber spielt eine bestimmte Gruppe von Veränderlichen die Hauptrolle und charakterisiert die eigene Individualität, während die andern als Repräsentanten der übrigen Monaden dienen. Jede momentane Perzeption einer einzelnen Monade intendiert nun einerseits ihren eigenen objektiven Begriff und dehnt dadurch ihren Zeitausschnitt bis ins Ewige aus, andrerseits aber richtet sie sich auch auf die objektiven Begriffe der übrigen Monaden und erweitert den Ausschnitt, den sie aus dem nebeneinander Bestehenden erlebt, nach allen Seiten hin bis zum raumüberspannenden Weltbegriff. Diese objektive, intentionale Welt ist identisch dieselbe für alle Monaden, nur dass jedes Individuum die meisten darin enthaltenen Begriffe in seinen Erlebnissen kaum veranschaulicht findet und darum nur symbolisch meinen, nicht eigentlich erkennen kann, während ein Begriff, nämlich der eigene, in seinen aufeinander folgenden Momenten durch die Perzeptionen immanent verwirklicht wird, selbst freilich in seiner ewigen Einheit auch wieder erlebnistranszendent bleibt.

[1]) Vgl. über den Begriff der Geltung die Ergänzungshefte zu den Kantstudien: Fritz Münch, Erlebnis und Geltung, Berlin 1913, und Arthur Liebert, Das Problem der Geltung, Berlin 1914.

17. Wenn wir aber mit der ganzen Welt der objektiven Begriffe auch die Funktionseinheit jeder einzelnen Monade für einen blossen Gedanken erklären, der nicht einmal in den einzelnen Erlebnissen dieser Monade voll realisiert, sondern immer nur als objektiv geltend intendiert wird, so dürfen wir doch niemals vergessen, dass von einem Gedanken zu reden nur Sinn hat in Korrelation zu einem Denken. Schon wenn man von der Einheit der Wahrnehmungswelt spricht, so setzt man dabei im Grunde ein Bewusstsein voraus, das diese Einheit sieht, da unbewusste Elemente beziehungslos nebeneinander vorbeiwandern würden. Jene ideelle Welt des Geltenden vollends kann nur dadurch „bestehen", dass die Erlebnisse realer Monaden sie intendieren und in ihr die Einheit für ihre Mannigfaltigkeit finden. Wenn insbesondere der objektive Begriff einer Monade in jener Welt bestehen soll, so muss diese intentionale Einheit nicht nur intendiertes Objekt sein, sondern es müssen den sämtlichen Perzeptionen einer realen Monade gleichartige, wirklich erlebte Charakterzüge immanent sein, die alle Perzeptionen auch als Äusserungen eines und desselben Subjekts aufzufassen erlauben. Der Ideenwelt des Gedankens entspricht ein ideenbildendes Reich des Denkens. Beide schliessen sich als Objekt uud Subjekt der Intention zusammen in der Welt des objektiven Bewusstseins, dem jede Monade in doppelter Hinsicht als unterbewusstes Differential angehört: einerseits als subjektive Funktionseinheit, wie sie vom eigenen Erleben der Monade in seinem bewusstseinsartigen Zusammenhang verwirklicht wird, andrerseits als objektiver Begriff, wie er für die andern Monaden auf Grund ihrer Eindrücke Gegenstand der Intention ist.

II. Die Seele und der Geist.

18. Auf alle Monaden und einheitlichen Monadenkomplexe passt die Aristotelische Bezeichnung: *Entelechie*. Denn sie alle streben danach, intendierte Ideen durch ihre eigenen *inneren Tätigkeiten* mehr und mehr zu realisieren und so etwas zunächst nur potentiell oder der Anlage nach Vorhandenes zu *vollkommener* Aktualität zu erheben.

19. Dagegen sollen *die Bezeichnungen „Seele"* und „Geist" den

Monadenkomplexionen vorbehalten bleiben, die zu *bewussten Wahrnehmungen* gelangt sind.

20. Nun hat aber auch eine Seele oft Zustände ohne bewusste Wahrnehmung, *z. B. im Falle einer Ohnmacht oder des tiefen, traumlosen Schlafs. In diesem Zustande unterscheidet sich die Seele nicht merklich von* einem unterseelischen Monadenkomplex, wie er etwa eine Pflanzenentelechie bildet.

21. Darum ist die Annahme berechtigt, dass zwischen den Seelen, Entelechieen und einfachen Monaden keine Kluft, sondern ein kontinuierlicher Übergang besteht und dass die Eigenschaften der Seele in den Monaden schon der Anlage nach enthalten sind. Wenn die letzteren auch keine bewussten Wahrnehmungen haben, so kann man ihnen doch schwache oder *„kleine Perzeptionen"* zuschreiben, d. h. unterbewusste Differentiale solcher bewussten Erlebnisse; und andrerseits sind die Seelen, selbst wenn sie bei vollem Bewusstsein sind, von unterbewussten Erlebnissen nach Art der einfachen Monaden keineswegs frei, wie z. B. dem Müller das gewohnte Klappern der Mühle garnicht zum Bewusstsein kommt.

22. Die Kontinuität des Übergangs zwischen den kleinen Perzeptionen und bewussten Wahrnehmungen, zwischen Monaden und Seelen folgt auch daraus, *dass jeder Zustand einer Monade die Folge des vorhergehenden ist und dass die Gegenwart immer die Zukunft in ihrem Schosse trägt.*

23. *Denn eine Perzeption kann im natürlichen Laufe des Geschehens nur aus einer andern Perzeption entstehen, wie eine Bewegung nur von einer Bewegung herstammen kann.* Wenn also ein Mensch beim Erwachen aus dem Schlafe bewusste Wahrnehmungen hat, so muss er zu deren Heraufführung vorher auch schon Perzeptionen gehabt haben, die sich von jenen bewussten Wahrnehmungen nur dem Grade, aber nicht der Art nach unterscheiden. Wenn ferner, wie es in der Erscheinungswelt aussieht, aus der seelenlosen Materie Leben und Bewusstsein entsteht, so muss in Wirklichkeit das dem Stoffe Zugrundeliegende schon Bewusstseinsdifferentiale in sich enthalten haben. Die scheinbar tote Materie muss die äussere Erscheinung einer geistigen Monadenwelt sein.

24. Wir wollen jetzt etwas näher als im § 6 untersuchen, wie es kommen kann, dass die Monaden nicht immer *im Zustande der Betäubung* oder des Schlafes *verharren*, sondern dass aus der leb-

losen Stoffwelt im Laufe der Entwicklung sich ein Reich von Organismen, von Seelen und vernünftigen Geistern bildet.

25. Äusserlich naturwissenschaftlich betrachtet, kommt die Entwicklung von Pflanzen und Tieren dadurch zustande, dass mehrere Naturelemente sich zu einer engeren Einheit nicht nur des räumlichen Zusammenseins, sondern auch der Verknüpftheit durch gleichartige und sich ergänzende Kräfte zusammenschliessen. In der metaphysischen Wirklichkeit entspricht dem eine unräumliche Ineinsbildung der miteinander harmonierenden Funktionsgesetze der zugrundeliegenden Monaden, die *so durch ihre Vereinigung zu grösserer Wirksamkeit gelangen.* Ähnlich wie physikalische Kräfte als Komponenten sich zu einer Resultante vereinigen oder wie Lichtwellen Interferenzerscheinungen bilden und sich an einigen Stellen stärken, an andern schwächen, so vereinigen sich auch die Funktionen der organismenbildenden Monaden zu einem übergeordneten, komplizierteren Lebensgesetz. Gleichzeitig überlagern sich auch die einzelnen unterbewussten Empfindungen und Strebungen, und so können durch Integration gleichsinniger Bewusstseinsdifferentiale stellenweise sogar bewusste Wahrnehmungen und Wollungen entstehen. Wie wenn Sonnenstrahlen durch eine Linse im Brennpunkt vereinigt werden und nun durch gemeinsame Arbeit einen entzündbaren Körper in Brand stecken, so sammelt ein Organismus die Bewusstseinsanlagen seiner aufeinander abgestimmten Monaden und hebt sie durch ihre gegenseitige Steigerung gelegentlich bis über die Schwelle des Bewusstseins.

Gegen Herbart hat doch wohl Fechner Recht, wenn er behauptet[1]), das Bewusstsein lasse sich nicht monadologisch, sondern nur synechologisch begreifen. Denn wenn auch unterbewusste Anlagen zur Bewusstheit schon den einzelnen Monaden zugeschrieben werden müssen, so gehört es doch zum Wesen des eigentlichen Bewusstseins, dass es über eine Vielheit von nebeneinander bestehenden Elementen übergreift und sie in seiner unräumlichen Einheit „*συνέχει*". Und noch in einer andern Hinsicht verlangt die Möglichkeit des einheitlichen Bewusstseins einen tieferen Zusammenhalt zwischen den Monaden, als die Lehre von deren Selbständigkeit und Fensterlosigkeit eigentlich erwarten lässt.

---

[1]) Fechner, Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, Kapitel 22. Leipzig, 2. Aufl., 1904.

Denn wenn der Inhalt jeder Monade von dem jeder andern völlig verschieden wäre, so könnten ihre Empfindungs- und Strebungskomponenten auch in noch so grosser Anzahl niemals ein klares Gesamtbewusstsein als Resultante ergeben. Um die Möglichkeit eines solchen Zusammenklanges zu verstehen, müssen wir daher annehmen, dass die individuellen Lebensprinzipien zwar jedes eine in sich zusammenhängende und allein durch sein eigenes Wesensgesetz bestimmte Kurve beschreibt, dass aber diese alle sich als Projektionen einer einzigen Kurve, der des objektiven Weltprinzips, auffassen lassen. In einem andern mathematischen Bilde: Das Weltprinzip ist eine Funktion mit unendlich vielen Veränderlichen, von denen bei jeder Individualfunktion andere gleich bestimmten Konstanten gesetzt werden. So nur verträgt sich die Freiheit des individuellen Lebens mit seiner Unterordnung unter ein allgemeines Gesetz. Von dieser *prästabilierten Harmonie* werden wir später noch näher sprechen müssen. Einstweilen erwähnen wir nur, dass ihre Annahme für die Elemente eines Tierkörpers schon durch die blosse Tatsache der Vereinbarkeit zu einem Gesamtbewusstsein gefordert wird.

26. Die mathematisch-physikalischen Vergleiche, die wir eben benutzt haben, um die Entstehung des Bewusstseins zu erläutern, geben nur eine erste Annäherung an den wahren Vorgang. Eine bessere Annäherung, zunächst einmal an das Verständnis des intellektuellen Bewusstseins, gewinnen wir, wenn wir die Monade nicht als mathematische Formel, sondern als Intention auf eine Idee darstellen. Wir erkennen dann, dass die Ausbildung der bewusst wahrnehmenden Seele in Wechselwirkung mit der Gegenstandsvorstellung fortschreitet und die Verwebung der intentionalen Erlebnisse zu einem Bewusstsein immer der Verschmelzung der intendierten Ideen zu einer objektiven Welt parallel geht.

Wenn die Naturwissenschaft sagt, dass zwei Naturelemente aufeinander wirken, so entspricht dem in der wahren Wirklichkeit natürlich nicht, dass zwei Monaden sich gegenseitig beeinflussen, da keine durch eine Tür aus dem eigenen Hause herauskommen und durch eine andere Tür in das Nachbarhaus etwas hineintragen kann. Noch unrichtiger wäre es, wenn man die Wirkung zweier Seelenatome aufeinander durch Hinzunahme zweier zugeordneter Körperatome verständlich machen und dabei sechs Wirkungen annehmen wollte: s_1 k_1, k_1 k_2, k_2 s_2, s_2 k_2, k_2 k_1, k_1 s_1. Vielmehr besteht jede sogenannte Wirkung zweier Weltelemente aufeinander

in einer prästabilierten Harmonie der immanenten Kausalzusammenhänge der beiden zugrundeliegenden Monaden und gleicht der Übereinstimmung zwischen den Gedankengängen zweier Gelehrten, die garnicht durch die Fortpflanzung von Schallwellen in einer physischen Welt verbunden zu sein, sondern nur jeder für sich richtig zu denken brauchen, um beide zur gleichen objektiven Wahrheit zu gelangen. Wenn zwei Monaden aneinander angepasst sind, so bedeutet das, dass beide zufolge ihres eigenen Lebensprinzips im gleichen Augenblicke Wahrnehmungsintentionen auf denselben objektiven Naturvorgang entwickeln. Die Vermittlung zwischen ihnen übernimmt nicht eine real existierende Aussenwelt, sondern die intentionale Welt der nicht eigentlich seienden, sondern geltenden Bewusstseinsobjekte, die ihnen, in ihren subjektiven Erlebnissen dargestellt und intendiert, gemeinsam vorschweben.

Wenn nun eine grosse Anzahl von Monaden, naturwissenschaftlich angesehen, zur Einheit eines materiellen Dinges zusammentritt, so bedeutet das in der wahren Wirklichkeit folgendes: Die sämtlichen Lebensprinzipien oder individuellen Funktionsgesetze, die von diesen Monaden intendiert und durch ihre Empfindungsdifferentiale im Laufe des Lebens dargestellt werden, schliessen sich zu einer übergeordneten Funktionseinheit, dem Wirkungsgesetz eines materiellen Dinges, zusammen, das zahlreiche Wirkungsgesetze einzelner Monaden einheitlich umfasst. So z. B. enthält das Lebensprinzip jeder Monade eines fortgeschleuderten Steines das gleiche Gesetz der parabolischen Bahn. Dazu kommt noch, dass zwar jede Monade die ganze objektive Natur „wahrnimmt", aber doch die meisten, im Ordnungssystem des Gleichzeitigen weiter abstehenden Dinge bloss durch ganz unmerkbare Empfindungsspuren darstellt. Nur die „sehr nahe beieinander" befindlichen, namentlich die zum selben Dinge gehörigen Monaden intendieren sich auf Grund von kräftigeren Empfindungsdifferentialen. So z. B. sind die Monaden eines Steines durch gleichartige lebhafte Intentionen mit einander vereinigt, die der Physiker Kohäsionskräfte nennt.

Bei einem Pflanzenkörper ist die Ähnlichkeit der Monadenintentionen noch grösser. Hier sind die Teile nicht nur durch Kohäsion und gegenseitige Beschränkung der Bewegungsfreiheit miteinander verknüpft, sondern ihre Lebensprinzipien sind in dem Lebensprinzip der Pflanze zu einer teleologischen Einheit verbunden. Jede Monade intendiert ihre Nachbarmonaden noch deut-

licher als bei einem Steine, da deren Funktionsgesetz dem eigenen sehr verwandt ist und sich als Glied demselben Organismusgesetz einfügt.

Bei den Tierseelen endlich kann die Gleichheit der Teilnahme an der Lebenseinheit zur Verschmelzung der Empfindungsdifferentiale in einer bewussten Wahrnehmung des Tierleibes führen. Damit das möglich ist, müssen allerdings die intentionalen Erlebnisse der Tiermonaden nicht nur in ihrem Objekt, dem organischen Körper als Glied der objektiven Natur, übereinstimmen, sondern auch in der typischen Beschaffenheit der subjektiven Empfindungsgrundlagen, der Sinnesqualitäten, für diese Wahrnehmung. Nur bei so weitgehender Übereinstimmung kann sich die Beziehung aller Monaden auf die Organismuseinheit zu einem Bewusstsein von dieser Einheit in Form einer sinnlich anschaulichen Vorstellung eines Tierleibes verschmelzen und parallel damit auch aus den subjektiven Innerlichkeiten der Monaden ein einheitliches seelisches Ichbewusstsein erwachsen.

Bei den höheren Tieren ist die Harmonie ihrer Seelenelemente noch vollkommner. Nicht nur eine Wahrnehmung des eigenen Leibes, sondern der ganzen Natur wird bei ihnen auf Grund der gleichartigen Monadenintentionen und präsentierenden sinnlichen Inhalte möglich, ja darüber hinaus stimmen ausser den Empfindungen, d. h. den intellektuellen Erlebnissen, zu deren Wesen es gehört, sich als etwas realiter Bedeutsames auszugeben, auch die Phantasieen, ferner die Gefühlserlebnisse der einzelnen Monaden so weit miteinander überein, dass sie einerseits objektiv zu einer Welt von Phantasie-, Gefühls- und Begehrungsgegenständen, andererseits subjektiv zu einem unmittelbar als Einheit empfundenen Erlebniszusammenhang verschmelzen können. So ist also die Seele eine Funktionseinheit, die alle Lebensgesetze der untergeordneten Monaden als einheitlich intendierter Begriff zusammenfasst, die sich dann aber auch durch Verwachsung der subjektiven Inhalte dieser Monaden als einheitlicher Bewusstseinsstrom selbst zu erleben vermag.

Jedenfalls hat sich ergeben, dass sich nur korrespondierend mit einheitlichen intentionalen Gegenständen, insonderheit dem Tierleib, ein einheitliches Subjekt der Intentionen, die Tierseele, ausbilden kann. Ohne die Allgemeingültigkeit einer objektiven Begriffswelt, der insbesondere das mathematische Lebensgesetz des Tierkörpers angehört, würden niemals die Monadenintentionen auch

innerlich zu einer Bewusstseinseinheit verschmelzen können. Jeder Erlebniszusammenhang setzt einen allgemeingültigen Begriffszusammenhang voraus. Jede seelische Seinseinheit gründet in einer objektiven Geltungseinheit. Durch blosse mechanische Überlagerung von Empfindungsinhalten würden immer nur wieder Empfindungen, nie Wahrnehmungen von einer Welt und einem Ich entstehen, wenn die Empfindungen bloss passive Elemente eines assoziativen Vorstellungsablaufs wären und nicht etwas Höheres „bedeuteten". Diese ihre Bedeutungen treten zwar erst sichtbar in die Erscheinung, indem sie von den subjektiven Erlebnissen nacheinander von verschiedenen Seiten her dargestellt werden. Aber dieser genetisch-psychologische Ursprung würde nichts helfen, wenn nicht von vornherein eine Wesensbeziehung auf überzeitlich gültige Objekte bestände. Die Welt des Geltenden ist der transzendentale Grund der Möglichkeit einer Verknüpfung subjektiver Elemente zu einer wahrgenommenen Welt und zu einem wahrnehmenden Ich.

Dagegen würde es garnichts nützen, wenn man ausser den subjektiven Erlebnisgrundlagen der Monaden und ihrer gemeinsamen, intentional immanenten Wahrheitswelt noch eine transzendente Aussenwelt annehmen würde. Diese wäre doch gänzlich unerkennbar, wirkungsunfähig und daher bedeutungslos. Der berechtigte Kern der Rede von einer Aussenwelt besteht darin, dass alle Seelen derselben Art, z. B. alle Menschen, in den auf ihre Sinnesempfindungen gegründeten Wahrnehmungen eine und dieselbe Erscheinungswelt anschauen, die im Gegensatz zu den Phantasievorstellungen den Erlebnischarakter des „wirklich da" und nicht „nur vorgestellt" trägt, die ferner der Vorstellungswillkür der Individuen unübersteigbare Schranken auferlegt, im Gegensatz zu den Sinnestäuschungen und Träumen aber eine gesetzmässige Ordnung und einen einheitlichen Zusammenhang zeigt. Diese Erscheinungswelt ist indes nichts anderes als die gar nicht eigentlich „seiende", wohl aber objektiv geltende „Welt für alle" oder die begriffliche Wahrheitswelt, verlebendigt durch die der betreffenden Tierspezies eigentümlichen Sinnesqualitäten und Anschauungsformen (beim Menschen also durch Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Wärme-, Kälte- und Tastempfindungen sowie durch die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit.[1]) Insofern

[1]) Auch Boströms „rationeller Idealismus" unterscheidet zwischen der rein vernünftigen, unräumlichen und unzeitlichen Wirklichkeit (sub specie aeternitatis) und der für alle endlichen Wesen desselben Grundtypus gleichen Erscheinungs-

demnach die Aussenwelt sinnlich anschaulich gegeben ist, besteht sie überhaupt nicht objektiv, sondern nur relativ zu einer bestimmten Tierspezies, während eine Seele anderer Art die Welt vielleicht mit Qualitäten uns ganz unbekannter Sinne und womöglich mit einer mehr- oder wenigerdimensionalen Anschauungsform sieht. Nur der formal-mathematische Gehalt dieser nach den Tierarten verschiedenen Erscheinungswelt ist bei allen derselbe, höchstens perspektivisch verschoben. Die logische Weltform allein ist objektiv gültig — doch eben diese wird man nicht als eine transzendente, real seiende Aussenwelt bezeichnen wollen, sondern vielmehr als eine transzendentale Begriffswelt, die den subjektiven Inhalten individueller Bewusstseine die Einheit der Geltung gibt.

Genau so ist es, wie wir später näher ausführen werden, auf den Gebieten des Gemüts- und Willenslebens. Auch hier haben wir auf der einen Seite ein Chaos von subjektiven Lust- und Schmerzgefühlen, Stimmungs-, Trieb- und Begehrungselementen, auf der andern Seite einen objektiven emotionellen und voluntaristischen Wertwillen, dessen Ideale Ordnung und Gesetz in jenes Gewirr bringen, teils ästhetisch durch das einfühlende Erschauen der schönen, zweckvollen Einheit in der Mannigfaltigkeit, teils ethisch durch das Schaffen von charakterfesten Persönlichkeiten. Beide Regionen aber sind auch hier geeinigt durch die intentionalen Erlebnisse, die Wertungen und Wollungen, durch die Erscheinungen des ἔρως, der Sehnsucht nach dem Ideal. Wir müssen also, teils im Anschluss an Husserls Trennung von Hyle, Noema und Noese, teils in Übereinstimmung mit Rickert, in der ganzen Geisteswelt drei Regionen unterscheiden: das subjektive Chaos der unmittelbaren Erlebnisgegebenheiten, ihm gegenüber den objektiven Kosmos des Geltenden, des Wahren und Wertvollen, und beide miteinander verbunden durch die Intentionen des Subjektiven auf das Sinn und Bedeutung gebende Objektive und durch den Zusammenschluss dieser Intentionen zu bewussten Seelen mit ihrer unstillbaren Wahrheitssehnsucht und unermüdlich strebenden Tätigkeit.

Diese Seelen als Bürger zweier Welten sind einerseits Fleischwerdungen des formalen, objektiven Bewusstseins, dieses inhaltsarmen Relationsbegriffs zur ewig gültigen, logischen „Welt

---

welt als einem phainomenon bene fundatum, insofern sie einerseits in der rationellen Wirklichkeit, andrerseits in der Besonderheit des Wahrnehmenden hinlänglich begründet ist. S. Überweg-Österreich, Geschichte der Philosophie, Teil IV, Berlin, 11. Aufl. 1916, S. 692.

für alle", andererseits Kristallisationen aus dem Flusse des subjektiven, chaotischen Erlebens. Indem die Welt der Wahrheiten und Werte sich spezialisiert zu dem sinnlich anschaulichen Weltbild und dem Gattungsinstinkt einer Tierart, bildet sich in Korrelation damit auch ein bestimmter Seelentypus. Indem endlich (zwar nicht zeitlich, aber doch dem Begründungszusammenhange nach zuletzt) die normale Weltansicht einer Tierart sich individualisiert zu einer Projektion, in der ein einzelner Leib die Zentralstellung einnimmt und äusserlich zerstückter[1]), innerlich lebendiger wahrgenommen wird als die übrigen, indem ferner der Artinstinkt sich zu einem Individualwillen differenziert und über das Allgemeingültige oder Artmässige hinaus noch subjektive Phantasieen und Neigungen hegt, entsteht in Korrelation damit die individuelle Seele in ihrer unendlich beziehungsreichen Stellung zwischen subjektivem Erleben und objektivem Gelten, zwischen zeitlichen Erscheinungen und ewigen Ideen.

27. Die Spezies homo sapiens nimmt unter den übrigen Tierarten eine Ausnahmestellung ein. Allerdings ist auch sie eine Spezialisation des objektiven Bewusstseins, der Weltvernunft und des Allwillens, und hat ihr typisches sinnlich-anschauliches Weltbild und ihren bestimmten Gattungsinstinkt. Ihr Denken und Handeln bewegt sich in den altererbten Bahnen des assoziativen Vorstellungs- und Trieblebens, wie es sich in den Jahrtausenden der Entwicklung durch *gedächtnis*mässige Erinnerung an die gemachten Erfahrungen und *gewohnheits*mässige Anpassung an den Lauf der Welt allmählich ausgebildet hat.

28. Auf dem Gebiete des intellektuellen Lebens insbesondere verfahren *die Menschen ganz wie die Tiere, sofern die Verkettungen ihrer Perzeptionen allein durch das Prinzip des Gedächtnisses geschehen*, z. B. wenn sie, dass morgen die Sonne aufgeht, nur deshalb glauben, weil es bisher immer so gewesen ist. Auch die *empirischen Ärzte* können noch heute viele Mittel bloss aus der Jahrhunderte langen Bestätigung ihrer Wirkung rechtfertigen. Die Naturwissenschaft war anfangs ebenfalls nur eine Sammlung von Erfahrungsregeln und entstammte rein praktischer Empirie ohne jede theoretische Einsicht. Sogar die Mathematik war bei

---

[1]) Vgl. die eindrucksvolle Abbildung 1 der „Selbstschauung Ich" in Machs Analyse der Empfindungen. Jena, 6. Aufl. 1911.

den Ägyptern bloss Erfahrungsergebnis und wurde erst von den Griechen zur Vernunfterkenntnis, zur eigentlichen Wissenschaft, fortgebildet.

29. Aber das unterscheidet die Menschen wesentlich von den blossen Tieren, dass schliesslich doch auf den höheren Kulturstufen *die Erkenntnis der notwendigen, ewigen Wahrheiten* und Werte *sie in den Besitz der Vernunft zu setzen* und sie zur wissenschaftlichen Einsicht, zum Schönheitsgefühl und zum sittlichen Willen zu führen vermag. Nur die Menschen und vielleicht ihnen ähnliche Wesen anderer Weltkörper sind imstande, aus ihren individuellen sinnlichen Wahrnehmungswelten den formalmathematischen Kern herauszufinden und ihn evident als objektiv gültig zu erkennen, nur die Menschen können sich auch über das triebmässige Handeln, das unter dem Einflusse des Gattungsinstinkts steht, durch klarbewusstes ethisches Wertverständnis zu freiem, sittlichem Handeln erheben. Darum gebrauchen wir für den Menschen im Unterschied von den andern Tieren auch die Bezeichnung: *vernünftige Seele oder Geist.*

30. Wenn die Kantische Erkenntniskritik nach dem Grunde der Möglichkeit der Wissenschaft und die Windelbandsche Kulturkritik nach dem Grunde der Möglichkeit allgemeingültiger Wertungen forscht, so kann die Antwort nur in dem Hinweis auf die Einsicht in objektiv geltende logische und ethische Formgesetze bestehen. Ganz anders als die kulturkritische Frage nach dem Quell des Rechts und der Gültigkeit ist die psychologisch-genetische Frage nach der geschichtlichen Entstehung wissenschaftlicher Wahrheitserkenntnis und objektiver Wertungen zu beantworten. Hier ist das letzte, was dort das erste ist, nämlich das Formenreich der Ideen und Ideale. Dieses bildet sich, ausgehend vom inhaltlich erfüllten intentionalen Gegenstand der individuellen Monaden über die Erlebniswelten der einzelnen Menschen auf der höchsten Stufe der Abstraktion als das allen gemeinsame Denk- und Wertobjekt, setzt also in Korrelation damit voraus, dass sich, wie aus den Monaden die individuellen Seelen, so auch aus diesen wieder höhere Gesamtbewusstseine bilden, die sich in der menschlichen Gesellschaft in der Tat als Volksgeist, Zeitgeist, Menschheitswille konstituiert haben oder vielmehr sich geschichtlich herauszubilden im Begriff sind.

Wenn mehrere Menschen, die durch ihre gemeinsame intentionale Welt der sinnlichen Wahrnehmungen und Strebensziele

mit einander verbunden sind, sich ineinander einzufühlen verstehen, so erwächst aus ihren getrennten Seelen eine höhere geistige Einheit, zu der sich die Einzelseelen ganz ähnlich verhalten wie diese zu ihren Monadenkomponenten. In der Erscheinungswelt erfolgt diese Vereinigung durch das Mittel der Ausdrucksbewegungen und vor allem der Sprache. Die Licht- und Schallwellen, die diese vom einen zum andern Individuum übertragen, gleichen dabei den nervösen Reizfortpflanzungen, die im Gehirn die Bewusstseinseinheit der verschiedenen Körperteile vermitteln. In der wahren Wirklichkeit liegt dem eine Ideengemeinschaft der menschlichen Seelen zugrunde, nämlich eine „Isomorphie" der objektiven Begriffe, die sie mit ihren Worten bezeichnen wollen. Allerdings ist die Sprache durchaus nicht imstande, das rein Subjektive und Individuelle durch ihre allgemeinen Bedeutungszeichen wiederzugeben, sie kann vielmehr nur das den Menschen Gemeinsame symbolisieren. Maimon hat mit Recht darauf hingewiesen, dass die Weltvorstellung, die durch den sprachlichen Ausdruck übermittelt werden kann, vom sinnlichen Stoff der Erlebnisse frei ist und nur die strukturellen Zusammenhänge und die Beziehungsformen zwischen den Vorstellungselementen einschliesst. Wenn die letzteren isomorph sind, so können die subjektiven Verlebendigungen noch so verschieden sein — sie lassen sich doch durch die gleichen Lautzeichen symbolisieren, und kein sprachlicher Gedankenaustausch kann daher die Abweichung zu Tage fördern. Wenn z. B. ein Mensch statt jeder Farbe die nächste in der Regenbogenreihenfolge empfände (statt rot orange, statt orange gelb . . ., statt violett rot) und gleichzeitig jede Farbe mit dem üblichen Namen der vorangehenden bezeichnete, so könnte keine Belehrung seiner Mitmenschen diesen Irrtum ans Licht bringen. In dieser Hinsicht hat die Ideengemeinschaft zwischen den Menschen eine unaufhebbare Grenze. Wir dürfen deshalb auch dem höheren Gesamtbewusstsein der Menschheit keineswegs die Erlebniseinheit einer individuellen Seele zuschreiben, sondern nur den Charakter eines objektiven Bewusstseins, das alle Einzelseelen wegen ihrer Geistesgemeinschaft auf dem Gebiete des wahrhaft Gültigen sich zugrundeliegend fühlen.

Auf intellektuellem Gebiet — nur dies wollen wir zur Zeit näher verfolgen — bildet sich aus den individuellen Erlebniswelten in der menschlichen Gemeinschaft durch gegenseitige Anpassung und Superposition die objektiv gültige mathematische Natur-

wissenschaft als der identische Wesenskern, der in jenen allen auf verschiedene Weise dargestellt wird. Herbart hat einmal gesagt, das Sinnliche verhalte sich zum wahrhaft Wirklichen wie ein Differential zum Integral. Das Differential, für sich allein betrachtet, sei nichts, aber es beziehe sich auf sein Integral und fordere auf, dieses zu suchen. Dieser Vergleich hat einen oberflächlicheren und einen tieferen Sinn. Zunächst entsteht das Bewusstsein der objektiven Begriffe in der Tat durch eine Art Integration oder Summation der unterbewussten Sinnesinhalte zahlreicher Monaden, wobei das Gleichstimmige und Isomorphe sich verstärkt, das individuell und subjektiv Verschiedene sich gegenseitig aufhebt. Tiefer gesehen aber bildet sich die naturwissenschaftliche Wahrheit aus der sinnlichen Wahrnehmung durch einen Idealisationsprozess, der aus Differentialen das unendliche Ganze, aus bloss Angedeutetem die wahre Bedeutung, aus subjektiven Darstellungen das eigentlich Gemeinte erschliesst.

Die objektive Natur kann ja nie ganz einem einzelnen Menschen und noch weniger in einem einzelnen Augenblick gegeben werden, sondern ist nur das identische, nie erreichte Ziel aller Wahrnehmungsintentionen, während jede einzelne Perzeption mit ihrem schwachen Bewusstseinslichtlein einen blossen Ausschnitt des Alls überleuchtet, noch dazu perspektivisch verschiebt und durch farbige Linsen bricht. Es ist daher nötig, eine grosse Anzahl von Ausschnitten, die teils dem eigenen direkten Wahrnehmen, teils dem indirekten, symbolischen, durch Aussprache mit andern oder Bücherlektüre vermittelten Wahrnehmen entstammen, aneinander zu passen, was allerdings wegen des Übergreifens der Wahrnehmungen und wegen der Verschiedenheit der perspektivischen Verkürzungen nicht so einfach ist wie bei einem zerbrochenen Krug. Hierin liegt wieder eine Schranke der menschlichen Erkenntnis. Denn schon wegen der unendlichen Ausdehnung des Raumes und der Zeit kann diese Aneinanderpassung nie vollständig ausgeführt, sondern höchstens bis ins Grenzenlose fortgesetzt gedacht werden.

Die Idealisation besteht aber nicht nur in einer Erweiterung, sondern vor allem auch in einer Auslese aus dem Gegebenen. Nicht der gesamte Stoff aller intellektuellen Erlebnisse ist geeignet, in die Natur eingereiht zu werden. Zunächst scheiden die Phantasievorstellungen völlig aus, weil sie nicht den Charakter der absoluten Hemmung aller individuellen Willkür tragen, den

wir von Allgemeingültigem unbedingt verlangen müssen. Aber auch aus den Erlebnissen, die sich als geltende Wahrnehmungen von Wirklichem ausgeben, müssen noch die Träume, Halluzinationen und Sinnestäuschungen ausgeschaltet werden, weil sie andern eigenen Wahrnehmungen oder den Aussagen unserer Mitmenschen widersprechen und sich nicht in einen gesetzlichen, objektiven Zusammenhang einreihen lassen.

So weit reicht schon die vorwissenschaftliche Bearbeitung der intellektuellen Erlebnisse zur Wahrnehmung einer Aussenwelt, deren *Wahrheit nur in der Verknüpfung der Erscheinungen besteht.*[1]) Die Wissenschaft treibt die Auslese noch weiter. Zur wahrhaft objektiven Natur können die subjektiven Sinnesqualitäten nicht gehören. Denn nur Menschen mit normalen Sinnesorganen erleben die Welt auf bestimmte Weise in Farbe, Klang und Duft gehüllt, während der Rotgrünblinde oder gänzlich Farbenblinde sie völlig anders sieht und der Taube die Schallwellen nicht hören, sondern höchstens fühlen oder aus einem photographischen Bilde erkennen kann. Dazu kommt, dass nicht die qualitativen, wohl aber die quantitativen Bestimmungen der sinnlich wahrgenommenen Dinge sich in strenge begrifflich-mathematische Form bringen lassen, die die beste Bürgschaft vollendeter Objektivität ist. Deshalb beschreibt die Naturwissenschaft die Welt nur als ein geometrisch-kinematisches System, dessen Veränderungen durch Kräfte mit analytischen Funktionsgleichungen gelenkt werden, während die Sinnesqualitäten, die in ihrer absoluten Subjektivität ja nach Maimon nicht einmal durch die Sprache dem Allgemeinbewusstsein übermittelt werden können, in das Reich teils des typisch Menschlichen, teils des Individuellen verwiesen werden.

Ja, die Naturwissenschaft wird mehr und mehr zu dem noch radikaleren Schritte gedrängt, der wahren Wirklichkeit sogar die anschaulich geometrisch-kinematischen Bestimmungen abzusprechen und sie als rein formal-mathematisches System zu denken, das in einen nicht phänomenalen, sondern intelligiblen Raum[2]) und in

---

[1]) Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain. Buch 4, Kapitel 2, § 14.

[2]) Die Lehre vom intelligiblen Raum, mit der Herbart der Kantischen Raumlehre gegenüber bewusst die Leibnizsche wieder zur Geltung brachte (Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Königsberg, 2. Aufl., 1821, S. 225), hat vom Standpunkte der modernen formalen Mathematik einen guten Sinn, den man früher nicht verstand. Es war Herbarts Unglück, dass er nicht in einer

eine entsprechende Zeit eingeordnet ist. Wir Menschen erleben wohl sämtlich einen anschaulichen dreidimensionalen Raum und daneben die ganz andersartige Zeitdimension als Ordnungsformen unserer sinnlichen Inhalte. Aber könnte das nicht eine zur typisch menschlichen Eigenart gehörige Einkleidung des Sachverhalts sein, dass die Natur in Wahrheit eine bestimmte vierdimensionale, gar nicht anschauliche, sondern rein formale, unserer anschaulichen äquivalente Mannigfaltigkeit ist? Scheint doch die moderne Physik in der Relativitätstheorie sogar im Interesse der mathematisch-einheitlichen Bearbeitung der Naturtatsachen es nahe zu legen, von der Anschaulichkeit des Raumes und der Zeit in ihrem spezifischen Unterschiede gänzlich abzusehen.

Keineswegs sind, wie Natorp und Cassirer meinen, der anschauliche Raum unb die anschauliche Zeit die „Invariante" jeder physikalischen Konstruktion, so dass ohne diese „Stellenordnungen des Existierenden" keine völlige Bestimmung der realen Natur möglich wäre. Es genügt hierzu vielmehr die anschauungsfreie, rein logische, dem anschaulichen Raum-Zeitsystem formal äquivalente Mannigfaltigkeit. Selbst dieser gegenüber könnte man noch Zweifel äussern, ob sie nicht etwa nur eine menschliche Projektion einer Mannigfaltigkeit von noch mehr Dimensionen wäre, da uns ja Tiere bekannt sind, die wahrscheinlich nur zwei Dimensionen unseres dreidimensionalen Raumes sehen. Über diese Streitfrage können wir Menschen natürlich nichts ausmachen. Doch soviel steht fest, dass selbst in diesem Falle die formalen Relationen zwischen den Weltelementen durch unsere für vier Dimensionen aufgestellten analytischen Formeln richtig wiedergegeben würden, nur eben perspektivisch verkürzt. Das letzte Ergebnis, dem die Naturwissenschaft sich annähert, das formal-mathematische System aller Wirklichkeitszusammenhänge, ist jedenfalls objektiv allgemeingültig für jedes Bewusstsein (wenn auch nicht von jedem aussermenschlichen Geiste tatsächlich erkennbar, sei es dass diesem die Erfahrung für fremde Weltregionen, sei es dass ihm die logische Einsicht fehlt).

mathematisch-naturwissenschaftlich interessierten Zeit lebte, sondern als Fichtes Schüler, so sehr er sich vom Geiste seiner Zeit frei zu machen suchte, doch an einer konstruktiven Metaphysik hängen blieb. Dadurch kommt in seine wohlbegründeten Gedanken (z. B. von der Identität der Vorstellungsobjekte bei verschiedenen subjektiven Erlebnissen, vom Intelligibeln, von den mathematischen Gesetzen der Psychologie) oft etwas Seltsames hinein, was durch exaktwissenschaftliche Grundlegung hätte vermieden werden können.

Der vernünftige Geist kann demnach die wahren Dinge — trotz Kant — wenigstens ihrer logischen Form nach naturwissenschaftlich erkennen. Die anschauliche Mathematik hat dabei aber nicht die objektiv bedeutsame Rolle, die ihr von den Marburger Neukantianern zugeschrieben wird, sondern gehört zu den bloss menschlichen Subjektivierungen des wahrhaft allgemeingültigen Formalen.

31. Die objektiv bedeutsame formale Mathematik[1]) oder reine Mannigfaltigkeitslehre hat die Aufgabe, über das in der Natur Verwirklichte hinaus für sämtliche möglichen, d. h. keinen logischen *Widerspruch einschliessenden* Mannigfaltigkeiten von Denkobjekten, die durch ihre formalen Beziehungen zu einander definiert sind, die Systeme aller für sie geltenden Wahrheiten deduktiv abzuleiten. Die formale Mathematik macht keine Voraussetzung als die Gültigkeit der rein logischen Axiome und benutzt keinerlei Anschauungsergebnisse, wie die gewöhnliche Geometrie es tut. Da nun zwar nicht die Raumanschauung, wohl aber die Logik zum Wesen aller Vernunft gehört, so gilt auch die formale Mathematik allgemein, unabhängig von Raum und Zeit, und kann von jedem vernünftigen Wesen, ohne Rücksicht auf die Art seiner Sinnesempfindungen und Anschauungsformen, a priori erkannt werden, falls es genügend Ideationsfähigkeit hat, um in dies Reich der reinen Formen vorzudringen. Bei den Menschen sind von der unübersehbaren Fülle der formal-mathematischen Gebiete im bisherigen Verlaufe der Wissenschaftsgeschichte erst einige wenige ausgebildet worden, auf die man durch bestimmte Anlässe hingewiesen wurde, so zuerst die Arithmetik, Zahlentheorie, Algebra und Funktionenlehre mit allen Seitenzweigen der höheren Analysis, ferner die Nichteuklidischen Geometrieen und das axiomatisch-formale Gerippe der Euklidischen Geometrie, wie es Hilbert glänzend herausgearbeitet hat, weiter die Grassmannsche Ausdehnungslehre und der Hamiltonsche Quaternionenkalkül, die beide in der Vektoranalysis zusammentreffen,

---

[1]) Vgl. dazu die erste meisterhafte Gesamtdarstellung von Bertrand Russell, The principles of mathematics, I, Cambridge 1903 und Louis Couturat, Les principes des mathématiques, Paris 1905, deutsch von Carl Siegel, Leipzig 1908. Beide Gelehrte sind bezeichnenderweise auch als bedeutende Leibnizforscher hervorgetreten: Russell, A critical exposition of the philosophy of Leibniz, Cambridge 1900 und Couturat, La logique de Leibniz d'après des documents inédits, Paris 1901.

endlich die Gruppenlehre mit ihren vielen verschiedenen Unterarten, Georg Cantors Lehre von den unendlichen Mengen und all die andern Lehren von Mannigfaltigkeiten beliebig vieler Dimensionen. Auch der Logikkalkül, der mathematische Ausbau der Logik zu einem deduktiven System, gehört hierher.

32. Jedes Gebiet der formalen Mathematik genügt nicht nur dem *Satz des Widerspruchs*, sondern auch dem *Satz des zureichenden Grundes*. Einerseits kommen niemals in demselben System zwei Sätze vor, von denen der eine bejaht, was der andre verneint, andrerseits lässt sich jeder dem Gebiete angehörende Satz aus der endlichen Anzahl der an der Spitze stehenden Definitionen und Axiome als rein logische Konsequenz deduzieren. Beide Prinzipien sind hier eng miteinander verknüpft: Die Widerspruchslosigkeit der Grundsätze schliesst ein, dass auch kein Widerspruch in den Konsequenzen auftritt. Die Begründung der Konsequenzen andrerseits geschieht derartig, dass ihr Gegenteil immer als widersprechend erwiesen ist.

Diese enge Verknüpftheit der beiden Prinzipien ist für die Systeme der formalen Mathematik charakteristisch und begründet die ihnen zukommende Wesenseigentümlichkeit der mathematisch erschöpfenden Definierbarkeit oder der Definitheit.[1]) In jeder eigentlich mathematischen Mannigfaltigkeit genügt eine endliche Anzahl von Definitionen und Axiomen, um sämtliche für die Elemente der Mannigfaltigkeit geltenden Sätze rein logisch daraus zu deduzieren, d. h. ihr Gegenteil als unmöglich und widerspruchsvoll zu erweisen. Die wenigen Grundsätze lassen in der unendlichen Menge aller ausdenkbaren Begriffszusammenhänge des Gebietes nichts mehr unbestimmt, sondern setzen für jeden fest, ob er notwendig gilt oder unmöglich ist; ein drittes gibt es nicht.

Dass nicht alle, ja sogar nur herzlich wenige Mannigfaltigkeiten der wirklichen Welt diese Eigenschaft der Definitheit haben, liegt auf der Hand. Aber auch in der formalen Mathematik ist noch eine grosse Frage, ob ihre Gesamtheit ein beziehungsloses Nebeneinander von unendlich vielen verschiedenen Mannigfaltigkeitslehren ist oder vielmehr selbst in ein einziges, grosses definites System geordnet werden kann. Der Begriff der Mathematik scheint zu erfordern, dass das letztere der Fall ist. Doch steht der Nachweis dafür noch aus.

---

[1]) Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie. I, § 72, Halle 1913.

33. Zum Wesen des vernünftigen Geistes gehört es, dass er bestrebt ist, seine sämtlichen intellektuellen Erlebnisse, insbesondere seine sinnlichen Wahrnehmungen, in eine vollkommene logische Ordnung, womöglich nach dem Vorbild der formalen Mathematik zu bringen. Hierdurch konstituiert sich aus dem Empfindungschaos ein Kosmos der *Tatsachenwahrheiten*, der mit der Ideenwelt der notwendigen *Vernunftwahrheiten* seine logische Form und seine überzeitliche Gültigkeit für jedes Bewusstsein teilt, obwohl er in die zeitliche Existenz und zufällige Realität aufs innigste verflochten ist. Doch bestehen zwischen den *zwei Arten von Wahrheiten* sehr wesentliche Unterschiede. Die *Vernunftwahrheiten* kümmern sich um das wirkliche Dasein überhaupt nicht, sondern nur um die Möglichkeit von Begriffsverhältnissen. Sie leiten aus der beliebig angenommenen Voraussetzung, dass bestimmte, keinen logischen Widerspruch einschliessende, sonst aber willkürliche Beziehungen zwischen irgend welchen Denkobjekten bestehen, die sämtlichen übrigen daraus folgenden Begriffsbeziehungen ab. Alle mathematischen Sätze tragen daher hypothetischen Charakter: wenn in einem Dreieck die drei Seiten gleich sind, so sind auch die drei Winkel gleich. Ob es aber vorkommt, dass in einem Dreieck die Seiten ganz genau gleich sind, ja selbst ob es überhaupt irgendwo ein Dreieck gibt, davon sagt der Satz nichts aus, und deshalb folgt aus ihm auch garnichts für die reale Gültigkeit der Konsequenz. Wenn allerdings die Voraussetzung erfüllt ist, dann gilt die Folgerung sogar *notwendig*, *das Gegenteil* (nämlich die Ungültigkeit der Folgerung bei Gültigkeit der Voraussetzung) *ist unmöglich*.

Die *Tatsachenwahrheiten* dagegen begnügen sich nicht mit der blossen logischen Möglichkeit, sondern wollen gerade etwas über die Wirklichkeit aussagen. Das aber bringt mit Notwendigkeit eine Ungleichmässigkeit der logischen Beweisführung mit sich. Denn über die reale Existenz dessen, woraus die Mathematik ihre notwendigen Folgerungen ableitet, lässt sich nicht auch noch etwas mit Notwendigkeit aussagen.[1]) Das Verschiedenste wäre hier

[1]) Mit Recht hebt M. Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit, Leipzig 1912, hervor, dass der Gegenstand der Erkenntnis nicht in reine Vernunftbegriffe auflösbar ist, sondern dass alles Erkennen auf ein Sein bezogen bleibt, das nur dem empfindenden, wertenden, wollenden Bewusstsein gegeben werden kann. Auch nach meiner Meinung sind Logismus und Biologismus Korrelativa, die ohne ihren Ergänzungsbegriff bestandunfähig sind.

logisch *möglich*, und es ist ein rein *zufälliges*, nicht durch Vernunft, sondern bloss durch Wahrnehmung feststellbares factum brutum, dass gerade diese von den unzähligen Möglichkeiten wirklich geworden ist.

34. 35. Es ist äusserst merkwürdig, dass es dem vernünftigen Geiste in einem grossen Gebiete der Tatsachenerkenntnis möglich ist, zwischen dem Empfindungschaos und dem Ideenreich der formalen Mathematik eine so innige Verbindung herzustellen, wie die mathematische Naturwissenschaft sie zeigt. Man könnte vielleicht meinen, sich auf den Maimonschen „Satz der Bestimmbarkeit" berufen und schliessen zu dürfen: Alles Reale muss möglicher Gegenstand eines Bewusstseins sein, also sich auch nach den Gesetzen des Bewusstseins logisch bestimmen lassen. In der Tat, es kann nichts wirklich sein, was einen logischen Widerspruch in sich enthält; alles Wirkliche muss auch möglich sein. Für jedes Ding und jeden Vorgang der Wahrnehmungswelt, ebenso auch für jedes Erlebnis einer Monade (selbst für die dem gemeinten Gegenstande nach unlogische Gedankenflucht eines Wahnsinnigen) gilt die formale Logik. Aber damit ist noch längst nicht gesagt, dass sich in ihnen auch derartig umfangreiche systematische Zusammenhänge finden müssten wie in der Mathematik. Nicht einmal darin läge ein logischer Widerspruch, wenn es absolut vereinzelte Dinge oder Ereignisse gäbe, für die sich keinerlei „Grund" angeben liesse. Noch weniger würde die Gültigkeit der Logik es unmöglich machen, dass der Versuch, ein Erscheinungsgebiet auf einige wenige *Definitionen und Axiome zurückzuführen*, wegen der überreichen Fülle individueller Verschiedenheiten nur eine kurze Strecke weit erfolgreich wäre, dann aber wieder neue und immer neue, schliesslich unendlich viele *ursprüngliche Prinzipien, die keines Beweises fähig wären*, erforderte, um eine einheitliche Theorie des Ganzen zu geben. Mit andern Worten: Aus der Gültigkeit der Logik folgt nicht, dass die Welt eine definite Mannigfaltigkeit im Sinne Husserls sein oder auch nur ein einziges mathematisch erschöpfend definierbares Gebiet enthalten müsste.[1])

[1]) Auch Kants tiefsinnige transzendentale Deduktion beweist nur die logische Formbarkeit für alle möglichen Bewusstseinsgegenstände sowie die formalmathematische Ordnung aller möglichen Gegenständlichkeiten der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Wohl gilt also nach Leibnizens Begriffsidealismus die Logik a priori für die gesamte wahre Wirklichkeit, und ferner unterliegt deren „natürlicher" Zusammenhang, wenn es einen solchen gibt,

In der Tat ist auch die wahre Wirklichkeit, wenn der ganze subjektive Verlauf des Geisteslebens in seiner vollen Lebendigkeit gemeint ist, keineswegs der Mathematik konform. Sie lässt sich nicht in ein einziges, von exakten Gesetzen bestimmtes System, sondern höchstens in einen organischen Entwicklungszusammenhang mit typischen Regelmässigkeiten bringen. Es ist schon seltsam genug, dass überhaupt ein geistiges Gebiet, nämlich das der sinnlichen Wahrnehmungen, erlaubt, wenigstens die von ihm intendierten Objekte zu einer Dingwelt zusammenzufügen, die mathematisch-naturwissenschaftliche Bearbeitungen zulässt. Dass dies der Fall ist, kann durchaus nicht etwa aus reiner Vernunft allgemeingültig erkannt werden, sondern es ist eine blosse Tatsachenwahrheit, die für jedes einzelne Gebiet nachgeprüft werden muss. Der vernünftige Geist versucht überall, ob und wie weit sich sein Ideal der vollkommenen mathematischen Ordnung durchführen lässt. Er strebt zwar danach, ein einziges Begriffssystem zu finden, das die ganze Natur einheitlich überspannt, eine Theorie, die alles gleichzeitig Existierende und alles im Laufe der Zeiten daraus Hervorgehende oder sich daran Anschliessende aus wenigen einfachen Prinzipien deduktiv zu entwickeln gestattet. Aber was die menschliche Wissenschaft bisher hat leisten können, ist doch nicht mehr, als dass sie einige Theorieen aufgestellt hat, die gewisse Gebiete der Wahrnehmungsobjektivität einigermassen einheitlich erklären, selbst aber wieder fast ein Chaos von beziehungslos nebeneinander stehenden selbständigen Einheiten bilden. Dass auch dies Chaos sich schliesslich als ein einziger Kosmos herausstellen wird, ist nur ein Postulat der Erkenntnis, eine Hypothese, die dem wissenschaftlich Denkenden durch seine eigene rationale Wesensart nahe gelegt wird und mit der er an die Bewältigung der Wirklichkeit herangeht. Das Recht dieser Hypothese, das bisher noch keineswegs so fest steht, wie die einseitig naturwissenschaftlich orientierte Erkenntniskritik meint, wird sich erst durch ihre weitere Bewährung im Fortschritte der Wissenschaft endgültig erweisen lassen.

irgend einer formalen Mannigfaltigkeitslehre für seine Koexistenz- und Sukzessionsordnung. Ob es aber einen solchen natürlichen Zusammenhang gibt, und in welchen Anschauungsformen und welchen Kategorieen der Relation (Substanz, Kausalität, Funktion) er sich darstellt, darüber kann nur durch aktuelle Wahrnehmungen nach hypothetisch-deduktiver Methode entschieden werden, und zwar nicht wesentlich anders als über den tatsächlichen Bestand an inhaltlichen Naturgesetzen.

36. Das Verfahren der mathematischen Naturwissenschaft, dieser logisch vollkommensten Tatsachenwissenschaft, besteht darin, in der sinnlich wahrgenommenen Wirklichkeit Mannigfaltigkeiten von Vorgängen aufzuweisen, die sich den Gesetzen eines Gebietes der formalen Mathematik „unterordnen", d. h. dessen abstrakten, begrifflichen Beziehungen eine konkrete, anschauliche Einkleidung geben. So oft ihr dies gelingt, gewinnt eine Mannigfaltigkeit, die bisher nur ideelle Geltung, nämlich logische Möglichkeit und Ordnung, besass, reale Gültigkeit für die Erscheinungswelt, und ein System von mathematischen Folgerungen, die bisher nur hypothetisch als Konsequenzen ihrer beliebig angenommenen Voraussetzungen erschlossen waren, erweist sich als kategorisch wahr. Umgekehrt verwandelt sich ein Wirklichkeitsgebiet, dessen einzelne Erscheinungen sonst nur als beziehungslose Tatsachen nebeneinander gestanden hatten und jede für sich durch eine besondere Wahrnehmung hatten erkannt werden müssen, in ein deduktives System, in dem sich für alles *ein zureichender Grund finden* lässt und die ganze Fülle des Inhalts auf einige wenige einfache Begriffe und ursprüngliche Prinzipien zurückgeführt werden kann. So gewinnt man durch Kombination des formal-mathematischen Begründungszusammenhanges und der empfindungsmässigen Tatsachenfeststellung die real gültige Naturgesetzlichkeit, in deren Wesenseigenschaft, der Verknüpfung nach Ursache und Wirkung, die mathematische Grund- und Folge-Beziehung wahrnehmbare Wirklichkeit geworden ist.

In welchen Gebieten solches rationale Verständnis erreichbar ist und wie weit die Geltung des Kausalgesetzes sich erstreckt, das kann man — ich betone es nochmals — a priori nicht voraussehen. Es gehört zwar zum Wesen der Vernunfterkenntnis, dass sie ihr logisches Ideal überall realisiert sehen möchte und darum an jedem Wirklichkeitsgebiet die Hypothese seiner mathematischen Geordnetheit und kausalen Erklärbarkeit zunächst einmal erprobt. Aber erst das tatsächliche Gelingen dieses Versuches kann seine Berechtigung a posteriori wahrscheinlich machen. Nach dem bisherigen Ergebnis der Erfahrungserkenntnis lässt sich mit gutem Grunde vermuten, dass die Gesamtheit der Objekte der sinnlichen Wahrnehmung einen solchen mathematisch fassbaren Kern enthält und sich als eine geordnete Welt von materiellen Körpern darstellen lässt, deren Veränderungen von exakten Gesetzen beherrscht werden. Diese Mannigfaltigkeit nennen wir „die Natur"

und stellen der Wissenschaft von ihr die Aufgabe, zunächst ihre einzelnen Gebiete als definite Mannigfaltigkeiten zu erklären und dann diese Mannigfaltigkeiten selbst wieder, wenn es möglich ist, als ein einziges mathematisch erschöpfend definiertes System oder sonst wenigstens als ein Nebeneinander von möglichst wenigen derartigen Systemen zu gruppieren.

Es ist für die Naturwissenschaft von grösster Bedeutung, dass die räumlich-zeitliche Ordnung, die den Objekten der Sinneswahrnehmung schon im Anschauungserlebnis zukommt, gewissen formal-mathematischen Gebieten äusserst ähnlich ist und dass sie ihnen durch eine verhältnismässig leichte Idealisation zwanglos untergeordnet werden kann, dass z. B. die zeitliche Folge formaläquivalent mit der Reihe aller reellen Zahlen und der Anschauungsraum isomorph mit der dreidimensionalen Euklidischen Mannigfaltigkeit ist. Diese merkwürdige Ähnlichkeit ist ein Beweis dafür, dass zwischen den logischen Denkformen des Bewusstseins und seinem Empfindungsinhalt tatsächlich eine viel engere Verbindung besteht, als logisch notwendig wäre. Die Natur, die sich in der Empfindungswelt offenbart, ist nicht nur widerspruchsfrei, wie sie sein muss, sondern ihre Anschauungsformen bilden sogar ein vollendetes, mathematisch geordnetes System, in dem auch der Satz vom Grunde durchweg gilt und alles sich auf ein paar, selbst freilich nicht weiter begründbare, Axiome zurückführen lässt. Indem die ganze Natur sich diesem mathematischen Zusammenhang unterwirft, ist sie zwar längst noch nicht völlig bestimmt, aber es ist doch die Überzahl der logischen Möglichkeiten beschränkt und hinsichtlich der Anordnungsform mathematische Definitheit vorgeschrieben worden.

Die Zahl der Möglichkeiten beschränkt sich noch mehr durch den kausalgesetzlichen Zusammenhang zwischen den aufeinander folgenden zeitlichen Veränderungen der räumlichen Körper. Freilich ist die Anwendung der Mathematik hier nicht mehr so direkt möglich wie in der Geometrie und Chronologie. Dort konnte man in den Anordnungsformen der Natur unmittelbar anschaulich die Definitionen und Axiome formal-mathematischer Gebiete verwirklicht sehen und so a priori all deren logisch-analytische Konsequenzen auch synthetisch als real gültig erkennen. In der Physik und Chemie dagegen ist es nicht möglich, die Kräfte, die ein Erscheinungsgebiet kausal erklären sollen, und ihre mathematischen Gesetze selbst sinnlich wahrzunehmen, sondern nur ihre Wirkungen

sind erfahrungsgemäss gegeben. Hier hat daher an die Stelle des deduktiven Verfahrens der Geometrie die Induktion zu treten, die nach Jevons und Sigwart als umgekehrte Deduktion aufzufassen ist. Wenn physikalisch-chemische Erscheinungen den Sätzen eines mathematischen Systems hinreichend formal-äquivalent sind, so schliesst der Naturforscher mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass auch die Axiome dieses Systems in der Realität eine lebendige Verkörperung als Wirkungsgesetze einer Naturkraft gefunden haben, die jene Erscheinungen kausal erklärt. Die Schlussfolgerung ist nicht ganz sicher, wenn mehrere Gebiete der formalen Mathematik aufweisbar sind, in die sich die beobachteten Erscheinungen ihrem formalen Wesen nach einordnen lassen. Dann sucht man entweder die Beobachtungen so zu vermehren, dass eine mathematische Theorie nach der andern mit einzelnen neuen Tatsachenfeststellungen in Widerspruch gerät, bis sich dadurch alle ausser einer als falsch bewiesen haben, oder aber, wenn das nicht möglich ist, entscheidet man sich für die einfachste Theorie, die ein möglichst grosses Erscheinungsgebiet aus möglichst wenigen und elementaren Grundprinzipien erklärt. (Logik der Hypothese.)

Die Aufgabe der mathematischen Naturwissenschaft ist nun eine doppelte: einerseits muss sie die sämtlichen in der Natur gültigen physikalisch-chemischen Gesetze durch dies induktive Verfahren ausfindig machen und dann die zunächst noch getrennten Erklärungsgebiete möglichst in ein einziges definites System oder wenigstens in eine möglichst kleine Anzahl von mathematischen Theorieen zusammenziehen (abstrakte Naturwissenschaft); andrerseits müssen die sämtlichen einzelnen Ereignisse der Wahrnehmungswirklichkeit, z. B. die Vorgänge der Erdgeschichte, nun auch wirklich aus den Naturkräften rational erklärt werden (konkrete Naturwissenschaften). Denn wie die anschauliche Raum- und Zeitlehre aus dem Reiche des logisch Möglichen noch nicht direkt das tatsächlich Wirkliche bestimmt, sondern nur ein engeres Gebiet des geometrisch-chronologisch Möglichen aussondert, so bestimmt auch die physikalisch-chemische Gesetzeswissenschaft ein wiederum begrenzteres Reich, nämlich das des kausal Möglichen. Es bleibt aber immer noch der höchst bedeutungsvolle Schritt zum wirklich-individuellen Dasein zu tun, der *wegen der unermesslichen Mannigfaltigkeit der Naturdinge* endlose Schwierigkeiten mit sich führt. Dann erst wäre das Ideal der Naturwissenschaft erreicht, wenn die ganze unübersehbare Fülle der Wahrnehmungswirklichkeit

in ein einziges geometrisch und kausal zusammenhängendes System geordnet und so die innigste Verschmelzung von mathematischer Begründung und realer Existenz gelungen wäre.

37. Mit der Ausbildung der mathematischen Naturwissenschaft hat der vernünftige Geist erst einen kleinen Teil des unendlichen Reiches der Tatsachenwahrheiten assimiliert. Selbst die sinnliche Wahrnehmungswelt stellt noch unzählige Aufgaben, die nicht von der exakten, sondern nur von der deskriptiven Naturwissenschaft gelöst werden können. Wenn auch die Gesamtheit aller Naturgesetze bekannt wäre, so würde zur wirklichen kausalen Erklärung mindestens noch die Kenntnis des Zustandes der Natur zu einer bestimmten Zeit, der dann gerade realisierten räumlichen Verteilung aller Kraftzentren und der augenblicklichen Phase jedes Entwicklungsprozesses, nötig sein. Dieser „spezifische Plan der Welt" aber, wie Lotze ihn genannt hat, ist etwas von der kausalen Erklärung garnicht mit Berührtes. Nur die Verbindung eines Weltzustandes mit dem nächstfolgenden durch die einzelnen nebeneinander hergehenden Ursachenverknüpfungen ist Gegenstand der mathematischen Naturwissenschaft, um die Ordnung innerhalb des einzelnen Weltzustandes dagegen kümmert sie sich nicht. Dem vernünftigen Geiste erwächst daher die neue Aufgabe, auch in das Zugleichsein wie in das Auseinanderfolgen logische Ordnung zu bringen.

Dabei stellt sich nun heraus, dass hier nicht nochmals eine mathematische Systematisierung möglich ist. Das System des Koexistierenden besitzt vielmehr, abgesehen von seiner räumlichen Ordnung, keinen weiteren, eigentlich mathematischen Zusammenhang, sondern bleibt endgültig (keineswegs bloss vorläufig infolge einer zeitlichen Unvollkommenheit der Wissenschaft) der kausalen Erklärung verschlossen. Denn man darf nicht meinen, exakte Begriffsbildung sei eine Sache unserer freien Willkür und logischen Kunst, sondern sie setzt notwendig Exaktheit in den erfassten Wesen selbst voraus.[1]) Der „Plan der Natur" aber ist nun einmal kein exaktes, mathematisch definites System. Für ihn muss daher eine neue Wissenschaft, die nicht kausal erklärt, sondern nur morphologisch beschreibt, geschaffen werden: die sog. Naturgeschichte.

Dieser deskriptiven Naturwissenschaft gelingt es, eine Klassi-

[1]) Husserl, a. a. O. § 73, 74.

fikation aller zugleich bestehenden Individuen in Arten, Gattungen, Klassen und Regionen mit typischen Durchschnittseigenschaften, aber keineswegs exakten Gesetzen durchzuführen. Die zeitliche Aufeinanderfolge der Weltzustände andrerseits stellt sich, wenn man nicht nur ihre kausalen Sukzessions-, sondern auch ihre morphologischen Koexistenzordnungen berücksichtigt, als eine Entwicklungsgeschichte der Weltkörper und der auf ihnen lebenden Pflanzen- und Tierarten dar — eine Geschichte, deren Phasen mit einander zwar durch zahllose exakte Kausalgesetze streng verknüpft sind, die als Ganzes aber keine mathematische, sondern höchstens eine morphologische und teleologische Einheit ist.

Noch umfassendere wissenschaftliche Aufgaben ergeben sich dem vernünftigen Geiste, wenn er seine Blicke in das Innere der Natur, in die wahre geistige Wirklichkeit, richtet. Dass die gesamte Natur sich ausnahmslos durch mathematisch definite Systeme von Kausalzusammenhängen erklären lässt, wird dadurch begreiflich, dass sie nichts als eine durch das wissenschaftliche Denken getroffene Auswahl dessen ist, was von dem Wirklichen der mathematischen Systematisierbarkeit fähig ist, und dass sie durchaus nicht die ganze Fülle des Wirklichen umfasst, sondern nur die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmungen, ja selbst diese nicht einmal mit ihren subjektiven Qualitäten, sondern allein in ihrer geometrisch-dynamischen Form. Die Kehrseite dieser Einsicht ist offenbar, dass bei weitem der grösste Teil der Geisteswelt der mathematischen Naturwissenschaft entgeht und andersartige Methoden und Erkenntnisbearbeitungen verlangt.

Die Natur ist nur das objektive Gerippe der Geisteswelt, das allen Monaden als einheitlicher Schnittpunkt der konvergenten Linien ihrer intellektuellen Intentionen gegenübersteht und von jeder auf ihre subjektive, individuelle Weise wahrgenommen wird. Jeder Menschengeist gehört bloss insofern dem Kausalzusammenhang an, als er von sich selbst und seinen Nachbarn in leiblicher Erscheinung gesehen werden kann. Dagegen hängt es gar nicht von der allgemeinen Naturgesetzlichkeit, sondern allein von seinem eigenen Wesen ab, wie er sich sein abstraktes, in der leiblichen Erscheinung zum Ausdruck kommendes, mathematisches Lebensgesetz mit subjektiven Sinnesqualitäten verlebendigt und dessen logische Form mit reichhaltigem Inhalt, auch an Phantasieerlebnissen, Gemütsbewegungen und Willensentschlüssen, erfüllt. Wenn die experimentelle Psychologie einmal soweit sein wird, dass sie

exakte mathematische Gesetze des Vorstellungs- und Strebungsverlaufs aufstellen kann (bis jetzt hat sie nur typische, statistische Regelmässigkeiten nach Art der deskriptiven Naturwissenschaft gefunden), dann wird sie von der experimentell gelenkten inneren Wahrnehmung her genau zu denselben mathematischen Gesetzen kommen, zu denen von der äusseren Wahrnehmung her die Physik und Chemie der Gehirnprozesse gelangt. Denn nach dem hier vorgetragenen formalen psychophysischen Monismus[1]) sind das „Ding für sich" und die „Dingerscheinung", die Seele und der zugehörige Leib, ihrer objektiv gültigen mathematischen Form nach identisch dasselbe „Naturobjekt".

Trotz dieser Möglichkeit der physiologischen Kausalerklärung des Seelenlebens bleiben auf diesem Gebiete noch weit mehr und viel wichtigere wissenschaftliche Aufgaben ausserdem zu leisten übrig als in der Naturgeschichte. Die auf Selbstbeobachtung und Einfühlung beruhende deskriptive Psychologie hat die „Dinge für sich" und ihre inneren Erlebnisse zu klassifizieren und eine Typenlehre der Seelen, ihrer Vorstellungs-, Gemüts- und Willenswelten zu schaffen. In Verbindung mit dieser „beschreibenden und vergleichenden Psychologie" im Sinne Diltheys muss sodann die Geistesgeschichte ausgebildet werden, ähnlich wie neben die systematische Zoologie und Botanik die Entwicklungsgeschichte der Organismen tritt. Nur ist für das Gebiet des Geisteslebens die Deskription gegenüber der kausalen Erklärung von noch erheblich grösserer Bedeutung als für die Entwicklung der Natur. Bei der letzteren kommen beide Faktoren, der Plan der Welt und die physischen Naturgesetze, gleichmässig zu ihrem Rechte, da die einzelnen Kausalreihen räumlich nebeneinander herlaufen und getrennt erkennbar bleiben. Im einheitlichen Strom der Geistesgeschichte des individuellen Seelenlebens dagegen verflechten sich die Entwicklungsgesetze der leiblich geeinten Monaden, im Flusse der allgemeinen Geistesentwicklung die Erlebnisfolgen der einzelnen Seelen zu einem einzigen nicht zerlegbaren, aber als Einheit nacherlebbaren Motivationszusammenhang, und massgebend für seinen Gesamtverlauf sind nicht so sehr die in ihm verschmolzenen mathematischen Kausalgesetze des Sukzessionszusammenhanges als viel-

[1]) F. A. Langes „Materialismus der Erscheinung" und Natorps „Monismus der Erfahrung" vertreten dieselbe Anschauung von der Identität der exakten Psychologie und der Physiologie, nur einseitig als transzendentalphilosophische Einheit der Methode, nicht gleichzeitig als metaphysische Seinseinheit gefasst.

mehr die planvolle Koexistenzordnung der Monaden- oder Seelenindividualitäten, von denen bald die eine, bald die andre sich über die Schwelle des Bewusstseins zu drängen und die Herrschaft an sich zu reissen sucht. Schon der Strom des individuellen Bewusstseins, um so mehr die Geistesentwicklung der Menschheit ist keine mathematisch erschöpfend definierbare Mannigfaltigkeit. Die Weltgeschichte als Ganzes ist zwar auch von Kausalgesetzen durchzogen, aber ihrem eigentlichen Wesen nach ist sie eine typologische und teleologische Einheit.

Wir werden später noch einmal ausführlicher hierauf zurückkommen müssen, um näher zu zeigen, wie der vernünftige Geist auch auf den Wirklichkeitsgebieten, die sich keinen mathematischen Systemzusammenhängen fügen wollen, seiner Aufgabe der Logisierung aller Realität gerecht werden kann. Es wird sich herausstellen, dass hier, wo mathematisch-exakte Begriffe nicht anwendbar sind, teleologisch-deskriptive Begriffe von Zweckeinheiten und Motivationszusammenhängen die Rolle der logischen Formung übernehmen, dadurch das subjektiv-individuelle Erleben zwar nicht zur Objektivität der reinen Wahrheit, aber zur Objektivität der allgemeingültigen Werte erheben und es wohl nicht mathematisch-kausal erklären, aber dafür innerlich verständlich machen.

III. Gott und die prästabilierte Harmonie.

38. Wie erklärt sich die wiederholt erwähnte wunderbare Urtatsache, dass die selbständigen, individuellen Monaden alle die gleiche allgemeingültige Vorstellungswelt vor ihrem geistigen Auge erblicken und durch diese hindurch trotz ihrer Fensterlosigkeit doch mit einander indirekt in Verkehr treten können? Wie kommt es, dass, obwohl jede Monade nur ihr eigenes Wesensprinzip auslebt, alle zusammen doch zufolge einer rätselhaften prästabilierten Harmonie einer einheitlichen Naturkausalität unterliegen und sich in einen überindividuellen Zweckzusammenhang der geschichtlichen Entwicklung einreihen? Wie ist es möglich, dass die subjektiven Wahrnehmungswelten sich als blosse Ausmalungen eines und desselben begrifflichen Schemas herausstellen, das die Wissenschaft als die „objektive Natur“ erkennt?

Nun, möglich ist es mit Leichtigkeit. Wo sollte da ein

logischer Widerspruch hinderlich sein? Im Gegenteil, wenn die identische Wahrnehmungswelt nichts anderes wäre, als das Reich der Vernunftwahrheiten, so wäre die Übereinstimmung der frei forschenden Intellekte nicht nur möglich, sondern leicht begreiflich, da die formale Mathematik notwendig für jedes Bewusstsein gilt. Die Frage nach der „Möglichkeit" der prästabilierten Harmonie meint aber vielleicht nicht die logische, sondern die kausale Möglichkeit. Doch was soll das heissen: Ob die Gültigkeit des ursächlichen Zusammenhanges der Dinge mit dem geltenden ursächlichen Zusammenhang verträglich ist? Das ist selbstverständlich. Oder ob die Kausalgesetze sich selbst kausal erklären? Das ist unmöglich. Die Frage nach der Ursache der Ursächlichkeit ist falsch gestellt.

Man könnte ja noch weiter zurückgehen und fragen: *Warum gibt es überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Denn das Nichts ist doch einfacher und leichter als das Etwas.*[1]) Doch auf diese Frage nach dem *letzten Grund der Dinge* lässt sich keine andre Antwort geben, als die tatsächliche Feststellung, dass es eben etwas gibt. Nur so viel lässt sich aus reiner Vernunft sagen, dass es entweder nichts oder etwas gibt und daneben keine dritte logische Möglichkeit besteht. Welcher der beiden möglichen Fälle aber wirklich geworden ist, das hat sich nicht wieder aus Möglichkeitsgründen ergeben, sondern ist eine gänzlich alogische Existenzwahrheit. Dass etwas ist, dafür gibt es keinen Grund, sondern es ist einfach etwas.

So kann man denn auch weiterhin keinen Grund dafür angeben, dass von den unzähligen logischen Möglichkeiten eines Weltendaseins nicht ein bloss widerspruchsfreies Chaos zusammenhangloser und disparater Dinge wirklich geworden ist, sondern gerade ein Kosmos, der ausser der Widerspruchsfreiheit auch noch den Charakter der mathematischen Gesetzmässigkeit trägt und nach wertvollen Entwicklungszielen strebt. Man muss es aufgeben, diese Tatsachenwahrheit restlos auf Vernunftwahrheiten zurückführen zu wollen. Was aus dem Reiche des logisch Zulässigen zu realer Existenz gelangt, darüber lässt sich aus blossen Begriffsverhältnissen garnichts entscheiden. Es ist eine vom Vernunftstandpunkt aus willkürliche Wahl, die gerade dieser wirklichen Welt unter den vielen gleich möglichen den Charakter des Daseins

[1]) Leibniz, Principes de la nature et de la grace. § 7.

verliehen hat; dazu passt auch recht gut die unoptimistische Erfahrung der Tatsache, dass keineswegs gerade die allervollkommenste auf der Stufenleiter der denkbaren Welten real geworden ist, sondern eine Wirklichkeit, in der neben der mathematischen Gesetzmässigkeit doch noch eine Fülle subjektiver Willkür, neben aller Zweckmässigkeit doch noch ein Übermass von Elend und Sünde Platz findet.

39. Die Metaphysik darf sich nicht unterfangen, die ganze Welt erklären zu wollen. Nur eine Seitenansicht der wahren Wirklichkeit kann erklärt, d. h. einer definiten Mannigfaltigkeit der formalen Mathematik ihrem logischen Gerippe nach untergeordnet werden: nämlich die Dinge, sofern sie Naturobjekte oder „Dinge für alle" sind. Die „Dinge für sich" dagegen und ihr geistesgeschichtlicher Zusammenhang lassen sich nicht auf Kausalgesetze zurückführen, sondern nur nach ihren typischen Eigentümlichkeiten beschreiben und in einfühlendem Nacherlebnis verstehen. Die Metaphysik kann daher, wenn sie als allgemeinste Tatsachenwissenschaft alle Regionen des Seins und realen Geltens in ihren unterscheidenden Wesenszügen darstellen will, nur eine deskriptive Wissenschaft gleich der systematischen und historischen Zoologie sein.

Als solche hat sie auch die wunderbare Urtatsache, dass die selbständigen Monaden nicht nur durch die identischen Objekte ihrer Vernunft, sondern auch durch die Gleichheit der Wahrnehmungswelt und der Strebensziele eine intentionale Einheit bilden, nicht zu erklären, sondern als reale Gegebenheit hinzunehmen und in ihrem Wesen zu beschreiben. Nicht die letzte, transzendente Ursache der Dinge, sondern den tiefsten, immanenten Einheitscharakter der Monadenwelt meint die Metaphysik, wenn sie mit der Religion sagt: *es gibt nur einen Gott,* in dessen objektivem Bewusstsein alle individuellen Wesen der ganzen unendlichen Geisteswelt ihre überindividuelle Einheit finden.

40. Gott ist freilich keine ruhende Substanz, sondern gleicht dem nur intendierten, nicht realisierten Funktionsgesetz einer Monade oder vielmehr dem Lebensprinzip eines Menschengeistes, das sich aus dem Widerstreit der individuellen Besonderheiten seiner Monaden als ihre gewünschte Harmonie im Laufe des Lebens herausbildet. So kann man es mit Meister Eckehart das Werden Gottes nennen, wenn die Elemente der leblosen Natur zu Organismen zusammentreten, wenn die Tiere zu immer klarerem

Selbstbewusstsein gelangen, wenn die einzelnen Menschengeister sich im Gemeinschaftsleben zu einem höheren Gesamtbewusstsein vereinigen, wenn aus den Gliedern eines Volkes der gemeinsame Volksgeist, aus den Völkern der Erde im Ringen der staatlichen und geistigen Geschichte der Menschheitswille erwächst. Doch wäre dieser Entwicklungsprozess nicht möglich, wenn nicht schon von Anfang an ein göttlicher Funke, ein Keim des allumfassenden objektiven Geisteslebens sämtlichen unzähligen Monaden eingepflanzt wäre, wenn nicht allen trotz der Subjektivität und Individualität ihres Erlebnisinhalts eine Intention auf die gleiche Objektwelt innewohnte. Jede Unterordnung eines individuellen Gesetzes unter den Kausalzusammenhang der Natur, jede Einreihung eines Tierindividuums in die Entwicklungsgeschichte seiner Gattung, jede Erkenntnis einer allgemeingültigen Wahrheit, jeder sittliche Wille, der über das eigene Interesse hinaus etwas objektiv Wertvolles erstrebt, ist Geist vom Geiste Gottes. Ohne ihn wäre jede Hingabe eines Einzelwesens an eine Gemeinschaft der Seelen und an überindividuelle Ziele gänzlich unverständlich.

41. Gott umfasst demnach einheitlich alle objektiven Werte der Geisteswelt, alle Wahrheitserkenntnis, alle Schönheitsfreude, allen Willen zum Guten, kurz alle *Vollkommenheit* des Geistes.

42. *Alle Geschöpfe verdanken ihre Vollkommenheit* dem Teilhaben am Leben Gottes, dagegen stammen *ihre Unvollkommenheiten aus ihrer eigenen Natur*, die ihre subjektivierenden Auffassungen, ihre individuellen Meinungen und willkürlichen Phantasieen in die objektive Wahrheit einmengt und den Weltwillen zum Guten durch kleinlichen, egoistischen Eigenwillen trübt.

43. Um es noch klarer auszudrücken, tun wir gut, einen zweifachen Gottesbegriff zu unterscheiden: Gott ist einerseits die Sonne der platonischen Ideenwelt, das objektive Bewusstsein, für das die ewigen Wahrheiten und Werte gültig sind, und damit zugleich die transzendentale Einheit, die den Weltzusammenhang alles Seienden durch seine Beziehung auf das Reich des Geltenden überhaupt erst möglich macht. Gott ist andrerseits der in allen einzelnen Monaden lebendige ἔρως, die Sehnsucht des Realen nach der Idee und die Intention des Subjektiven, Individuellen auf das Objektive, Allgemeingültige, durch die die kausale und teleologische Einheit alles Existierenden wirklich wird und die Ausbildung eines realen Allbewusstseins in der Geistesgeschichte ins Werk gesetzt wird. In letzterer Hinsicht ist Gott der βίος, der werdende Gott

Meister Eckeharts, in ersterer Hinsicht der λόγος, die ewig ruhende Gottheit.[1])

Diese Gottheit ist zunächst die *Region der ewigen Wahrheiten oder Ideen* und der letzte *Ursprung aller jener Möglichkeiten oder Wesenheiten.* In der Einheit ihres Intellekts verbirgt sie die unendliche, unübersehbare Fülle aller Systeme notwendiger Wahrheiten der formalen Mathematik, und in der Konsequenz ihres Willens, der sich als inhaltlich unbestimmter kategorischer Imperativ zusammenfasst, überspannt sie den inhaltlichen Reichtum alles sittlichen Lebens, in dem jene formale Einheit die in ihr liegenden Möglichkeiten auswirken kann.

44. *Wenn den Wesenheiten oder Möglichkeiten oder auch den ewigen Wahrheiten* Gültigkeit zugeschrieben wird, so beruht dies auf dem ideellen Sein der Gottheit und setzt als Korrelat ein objektives Bewusstsein voraus, für das es gültig ist.

45. Jedes geordnete Dasein gründet in einem Gelten. Die Existenz einer zusammenhängenden Welt insbesondere setzt die transzendentale Gültigkeit einer einheitschaffenden Gesetzlichkeit voraus, und die Herausbildung einer überindividuellen Geisteswelt aus der Mannigfaltigkeit der menschlichen Individuen verlangt als Bedingung ihrer Möglichkeit die Geltungswirklichkeit eines transzendentalen Bewusstseins, dessen Identität allen Einzelseelen einigend zugrunde liegt. In diesem Sinn kann man sagen, dass, wenn überhaupt eine Welt ist, auch die ideelle *Existenz der Gottheit gewiss ist.*

46. Die Gottheit umfasst nicht nur die Region der *notwendigen Vernunftwahrheiten,* sondern auch das ebenfalls ideelle Reich der *Tatsachenwahrheiten.* Die Gesetze der formalen Logik und der formalen Wertelehre spannen nur ein äusserst weitmaschiges Netz über die Welt der Dinge und Strebensziele aus und verbürgen wegen ihres rein formalen Charakters keineswegs, dass die Wirklichkeit ein mathematisch wohlgeordneter Kosmos ist und inhaltlich bestimmte Entwicklungsziele zu realisieren strebt. Die Erfahrung, dass es trotzdem so ist, erweist auch das Reich der Tatsachenwahrheiten als Herrschaftsgebiet der göttlichen Leitung. Nicht irgend eine beliebige der logisch möglichen Mannigfaltigkeiten, die den *inneren Gegenstand des göttlichen Verstandes* bilden, gilt auch tatsächlich in der Realität, sondern eine

[1]) Meister Eckeharts Schriften und Predigten, hrsg. von H. Büttner, Bd. I, S. 147, 148, Jena, Diederichs, 1903.

solche, die auch den objektiven Idealen des göttlichen Willens *angemessen* ist.

47. Wie die ewige Gottheit Meister Eckeharts die transzendentale Bedingung der Möglichkeit einer Natur- und Geisteswelt ist, so führt das zeitliche Wirken des lebendigen Gottes die reale Ausbildung einer Weltharmonie und Bewusstseinseinheit herbei. Nicht nur das Reich des logisch und real *Geltenden* findet in einem objektiven Bewusstsein seinen Zusammenhang, sondern auch die unübersehbare Mannigfaltigkeit der tatsächlich existierenden Monaden enthält reale Bewusstseinstendenzen in sich, die sie alle zu einer einheitlichen Natur verknüpfen und aus ihr sogar eine einheitliche Geisteswelt zu entwickeln streben. In jedem Bios wohnt als *Ausstrahlung der Gottheit* ein Funke der Vernunft, nämlich ein Eros, der das Leben in seinem zeitlichen Umherirren auf den ewigen Richtpunkt des Logos hinlenkt. Neben dieser Intention auf das Objektive enthält aber das individuelle Leben, wie es gegenwärtig wirklich ist, noch eine Fülle von Subjektivität. Immer noch schweift es so häufig von seinem endgültigen Ziele ab und verliert sich wieder in den krausen Eigenheiten und Sonderbarkeiten seiner Individualität. So kann denn Gott wie alles Wirkliche kein ruhendes Sein, sondern nur unermüdliches Werden und sich steigernde Entwicklung sein. Gott als die vollendete Geisteseinheit aller subjektiven Seelen wird durch den fortschreitenden Lebensprozess und durch die Weltgeschichte des Geistes erst eigentlich geschaffen.

48. In der Geistesgeschichte eines Volkes oder einer Zeit bildet sich auf dem Gebiete des *Erkennens und Wollens* zum ersten Mal ein realer Gesamtgeist heraus, ein überindividuelles Bewusstsein, für das es statt der subjektiven Weltvorstellungen eine objektive Naturerkenntnis, statt der individuellen Instinkte und Strebungen einen einheitlichen Volkscharakter mit gemeinsamen Zielen und Idealen gibt. Aber dieser Gesamtgeist ist weit entfernt, ein ungetrübter Einklang aller Individuen zu sein. Jedes Glied des Volkes behält dabei doch seine eigene Meinung und seinen eigenen Willen, der sich dem Volksgeiste keineswegs durchweg unterordnet. Wohl kommt es in Zeiten höchster Not und gemeinsamer Bedrängnis, wie etwa im August 1914, einmal vor, dass ein Gedanke ganze Völker beherrscht und zu einem einheitlichen Werke drängt. Aber solche Vereinigung wird nie zum Dauerzustand, höchstens zu einem Ideal, dem man sich mit wech-

selndem *Grade der Vollkommenheit* annähert. Der Gesamtgeist ist nicht, sondern er wird, und auch wo er einmal zeitweise geworden ist, wo aus einem disharmonischen Stimmengewirr sich eine Melodie mit ihrer harmonischen Begleitung herausgearbeitet hat, da bleiben doch immer die einzelnen Stimmen für sich, was sie sind, und nur das auffassende Gesamtbewusstsein erlebt sie als Stück einer höheren Einheit, eben als Beiträge zur Melodie, wie ja auch schon der einzelne Ton, obwohl das Bewusstsein des Individuums ihn als eine Einheit erlebt, doch immer eine Vielheit bleibt, zusammengesetzt aus Hauptton, Ober- und Untertönen und noch allerlei Nebengeräuschen je nach der Art des Musikwerkzeuges.

So ist denn auch der Menschheitsgeist nicht eine bestehende einheitliche Substanz, sondern eine immer fortschreitende Entwicklung der Einheit aus der Vielheit. Auch von ihm gilt wie von jedem einzelnen strebenden Menschen das tiefe Wort Hölderlins: „Wir sind nichts, was wir suchen, ist alles". Jedes Volk behält seinen eigenartigen Charakter und seinen individuellen Willen, der mit dem der andern oft in harten Konkurrenzkämpfen und Kriegen zusammengerät. Aber gerade in diesen Kämpfen stösst jedes Volk sich die Hörner ab; was nicht in den grossen Zusammenhang der Menschheitsgeschichte hineinpasst, geht zugrunde, von dem eigenartigen Charakter jedes Volksindividuums erhält sich nur das Tüchtige und Lebenskräftige und wird, von allen Seiten bestärkt und bestätigt, aufgenommen in die Einheit der Menschheitskultur. Gerade der Krieg, der doch dem egoistischen Selbstbehauptungsstreben der Völker entspringt, muss letzten Endes der Völkervereinigung dienen — auch er ein Werk jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft.

49. Doch nicht erst in der Menschheitsgeschichte lebt Gott, sondern schon in der untermenschlichen Natur. Die menschliche Geistesentwicklung ist nur die letzte Stufe des zeitlichen Werdens Gottes, nämlich seine Erhebung zum Selbstbewusstsein, und setzt schon eine endlose Stufenfolge emporstrebender Entwicklungsschritte voraus, von der Entstehung der Sonnensysteme an durch die Jahrmillionen der geologischen Perioden hindurch bis zur ersten Geburt eines organischen Wesens und dann wieder über die ungezählten Pflanzen- und Tiergenerationen vergangener Erdepochen bis zur Entwicklung des vernünftigen Geistes im ersten Menschen. Während Gott sich in der Menschheit als bewusste

Einheit des objektiven Geisteslebens offenbart, zeigt er sich in der unterbewussten Natur als die allumfassende Harmonie, die sämtliche selbständigen Individuen durch ihre Intentionen auf die kausalen und teleologischen Weltgesetze zu einer Einheit des Wirkens und der Entwicklung vereinigt.

50. Die allgemeingültige Naturgesetzlichkeit ist eine mathematisch formulierte sichtbare Erscheinung der göttlichen Weltregierung. Dass ein Ding *auf das andre wirkt* oder dass zwei Vorgänge zu einander im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen, bedeutet in Wahrheit nichts anderes, als dass beiden Individualitäten derselbe göttliche Eros immanent ist, der sie vermöge ihrer eigenen Natur am gleichen Werke zusammenarbeiten lässt, oder dass die subjektiven Lebensprinzipien der beiden eine Intention auf Durchführung desselben mathematischen Weltgesetzes haben und darum sich zu jeder Zeit miteinander in Übereinstimmung befinden.

Was die Naturwissenschaft unter der Erklärung einer natürlichen Wirkung versteht, ist nichts anderes als ihre Unterordnung unter ein mathematisches Gesetz. Wie aber eine abstrakte Formel es anfangen soll, zwischen zwei konkreten, vielleicht räumlich-zeitlich weit getrennten Erscheinungen ein reales Band zu knüpfen, sodass nun die eine immer die andre hinter sich herzieht, — das zu begreifen gibt sich die Naturwissenschaft weiter keine Mühe; es ist auch garnicht ihre Aufgabe. Die Metaphysik des monadologischen Bewusstseinsmonismus dagegen geht von der durchaus verständlichen und nacherlebbaren Erfahrung aus, dass zwei getrennte Intellekte, wenn sie richtig denken, jeder von sich aus identisch denselben mathematischen Satz erkennen können. Nach dieser Analogie macht sie jede Übereinstimmung selbständiger Wesen, sei sie kausaler oder teleologischer Art, in der Weise verständlich, dass dabei die Monaden, indem sie nur ihr eigenes Funktionsgesetz zu realisieren streben, wegen der ursprünglichen bewusstseinsähnlichen Intention alles Subjektiven auf eine objektive Idee, alles Individuellen auf ein allgemeingültiges Gesetz, eine prästabilierte Harmonie ergeben. Die Scheidewände der selbständigen Wesen werden dadurch überbrückt, dass diese als geistige Monaden, d. h. Bewusstseinsdifferentiale erkannt werden, denen allen dasselbe objektive, göttliche Bewusstsein zugrunde liegt und die durch die gemeinsam intendierten Bewusstseinsobjekte eng mit einander zusammenhängen. So wird der zweite Hauptbegriff

der Monadologie, die prästabilierte Harmonie, die bei den populären Darstellungen meist als etwas ganz Seltsames und Erkünsteltes erscheint, durchaus natürlich und verständlich, wenn man ihn durch die Phänomenologie der intentionalen Erlebnisse, insbesondere der mathematischen Erkenntnis, vertieft.

51. Auf diesem Standpunkt gibt es nicht einen realen, sondern bloss *einen idealen Einfluss einer Monade auf eine andre, d. h. eine Wirkung, die nur durch die Vermittlung Gottes* als des objektiven Bewusstseins *zustande kommt.* Es findet keinerlei influxus physicus von Ding zu Ding statt, auch kein Hinüberströmen von irgend etwas Rätselhaftem aus einer Monade in die andre, sondern jede Monade entfaltet nur ihr eigenes Wesen und entwickelt nur ihre eigene Vorstellungswelt. Da es aber nur eine einzige Wahrheit gibt, nämlich den inneren Gegenstand des göttlichen Verstandes, so müssen die selbständigen Gedankenbewegungen doch in allem objektiv Gültigen, insbesondere in der mathematischen Form der subjektiven Erscheinungswelten, mit einander harmonieren. Wenn es aussieht, als wenn die Monaden aufeinander gewirkt hätten, so sind sie in Wahrheit nur durch ein übergreifendes göttliches Gesamtbewusstsein geeinigt.

52. Es bleibt noch verständlich zu machen, was uns dazu berechtigt, gelegentlich statt von der Wechselwirkung zweier Monaden von dem *Wirken* der einen und dem *Leiden* der andern zu sprechen. Denn offenbar verlangt die prästabilierte Harmonie immer eine beiderseitige Übereinstimmung, wie ja auch die Naturwissenschaft die Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung postuliert. Nun sind aber nicht alle Intentionen einer Monade gleich stark und deutlich, sondern manchmal nur unmerkliche Differentiale. Diese schwachen, verworrenen, dunkeln Intentionen lässt man für gewöhnlich unberücksichtigt und beachtet nur die starken und deutlichen. Wenn nun die Harmonie, die der Erscheinung einer Wechselwirkung in Wahrheit zugrunde liegt, zwischen einer deutlichen Perzeption bei der einen und einer verworrenen bei der andern Monade statt hat, so schreibt man dem Erlebnis der ersteren einen *aktiven*, dem Erlebnis der letzteren einen *passiven* Charakter zu. In solchem Falle kann nämlich der *distinkt* erkennbare Vorgang in der ersten Monade *dazu dienen, von dem Vorgang in der zweiten Monade Rechenschaft zu geben.* Wenn z. B. ein Naturforscher mit einem Frosch ein physiologisches Experiment macht, so kann man wohl von der Seite des Naturforschers aus

verständlich machen, was mit dem Frosch geschieht, aber nicht umgekehrt und bezeichnet deshalb den Naturforscher als den Handelnden, den Frosch dagegen als das leidende Versuchsobjekt. Wenn man aber genauer zusieht, so erkennt man leicht, dass der Versuchsvorgang doch von beiden Beteiligten abhängt. Ebenso hat auch jedes andre Wirkens- und Leidensverhältnis zweier Wesen im Grunde den Charakter der Wechselwirkung und beruht in Wahrheit auf der prästabilierten Harmonie der beiderseitigen Wesensgesetze.

53. Die Weltharmonie ist, wie sich aus den Betrachtungen der letzten Paragraphen ergibt, nicht etwa eine rein logische Gesetzmässigkeit, deren absolute Notwendigkeit alles einzelne Geschehen vollständig determinierte. Vielmehr sind die logisch-ideellen Zusammenhänge nur einschränkende Bedingungen, denen das Reale sich fügen muss, wenn es überhaupt möglich sein und nicht einen logischen Widerspruch enthalten will. Innerhalb dieses begrifflichen Netzwerkes aber lassen die recht unbestimmten Möglichkeitsbedingungen noch weitgehende Freiheit.

Die Weltharmonie hat auch nicht die Form eines mathematisch definiten Systems in dem früher erörterten Sinne. Die Wirklichkeit ist nicht eine Mannigfaltigkeit, die ihrem ganzen unendlichen Inhalte nach aus einer endlichen Anzahl von Naturgesetzen in Form von analytischen Differentialgleichungen erklärt werden könnte, sondern ebenso wenig, wie sie logisch notwendig ist, wird sie von der Allmacht mathematischer Kausalität beherrscht. Bloss so viel lässt sich sagen, dass in ihr Naturgesetze gültig sind und aus dem Reiche der logischen Möglichkeiten nur einem engeren Kreise des Kausal-Möglichen den Zugang zum wirklichen Dasein gestatten. Keineswegs aber wird dadurch die Realität schon völlig bestimmt, sondern die verschiedenartigsten Möglichkeiten bleiben in diesem Imperium noch zugelassen, wenn sie sich nur hüten, gegen seine klaren, festgesetzten Ordnungen zu verstossen.

Wenn man den Versuch macht, von den empirischen Beobachtungen und Experimenten rationale Rechenschaft abzulegen, so stellt sich heraus, dass mit dem Fortschritt der Erfahrung immer neue Systeme mathematisch-naturwissenschaftlicher Axiome hypothetisch hinzugenommen werden müssen, um alles auf seine Gründe zurückzuführen. Wenn auch feststeht, dass *die Natur, soweit sie erkannt ist, dem Kalkül unterworfen werden kann*, so wird sie

doch der Mathematik *durch neue Entdeckungen immer neuen Stoff zu ihrer Anwendung darbieten.* Selbst wenn die *mathesis universalis* einmal vollendet sein sollte, so würde *die Erforschung der Natur, die wir niemals voll in der Gewalt haben werden,* ein unerschöpfliches Arbeitsgebiet bleiben.[1]) Denn die Wirklichkeit ist eben kein erschöpfend definierbares System und lässt deshalb bei mathematischer Analyse immer einen irrationalen Rest.

Schon wenn man irgend ein einzelnes Ereignis oder ein individuelles Ding auf seine Gründe zurückführen will, offenbart sich dieser Unterschied zwischen zufälligen Tatsachenwahrheiten und notwendigen Vernunftwahrheiten. Jedes Ereignis bedarf zu seiner vollen Erklärung einer unendlichen Anzahl von Ursachen, da es von allen gleichzeitigen Ereignissen mehr oder weniger „abhängig" (in dem vorhin definierten Sinne) ist, da ferner der jetzige Weltzustand von dem vorhergehenden, dieser wieder von dem früheren bedingt ist usw. bis ins Unendliche. Die Beziehung zwischen den ewigen Wahrheiten der reinen Mathematik und den bloss empirischen Erkenntnissen von der Natur gleicht also einem Verhältnis zwischen inkommensurablen Zahlen oder Strecken, etwa zwischen der Seite und der Diagonale eines Quadrates. Wie kein noch so kleiner Bruchteil der Seite auch in der Diagonale eine ganze Anzahl von Malen enthalten ist, sondern wie das bekannte Konstruktionsverfahren für das grösste gemeinschaftliche Mass hier nie zu einem Abschluss kommen kann, so lässt sich auch die reale Welt mit den Massstäben der idealen Mathematik nicht genau messen, sondern wird selbst durch die immer fortgesetzte Verfeinerung der mathematischen Hülfsmittel nur asymptotisch angenähert.[2]) Die Wirklichkeit ist irrational (in ähnlichem, aber

---

[1]) So schrieb Leibniz schon 1675 an Oldenburg. Gerhardt, Philosophische Schriften von Leibniz, Bd. VII, Berlin 1890, S. 10.

[2]) Leibniz nimmt, ohne es zu wissen, tiefe Gedanken des Nikolaus von Kues wieder auf. Dieser lehrt in seiner „Erkenntnis der Nichterkennbarkeit" (besonders I, 3, 11), seinen „Vermutungen" (besonders I, 13), seinem „Gespräch vom wesenhaften Sein (possest)" usw. die „Jagd" nach den „Gründen" der Dinge mit den Netzen der mathematischen Begriffe. Zwar erfasst die Mathematik, obwohl sie „unsere einzig sichere Wissenschaft" ist, keineswegs direkt den „Wahrheitsgehalt der Wirklichkeit" genau (gibt es doch nirgends in der Welt z. B. exakte rechte Winkel), aber indirekt erkennt gerade diese »docta ignorantia« die wesenhafte Wahrheit als die unerreichbare Grenze unserer immer verfeinerten Begriffsbestimmungen. Ja, die über sich selbst hinausweisende Mathematik gibt sogar für diese methodische Annäherung der werdenden Wissenschaft an die

tieferem Sinne als $\sqrt{2}$), und die Aufgabe, ihre *„rationes"* anzugeben, führt deshalb auf einen nie vollendbaren Weg. Indes, wie man bei einer unendlichen, divergenten Reihe zwar ihr letztes Glied und ihre Summe nicht hinzuschreiben, wohl aber das Gesetz ihres Fortschrittes anzugeben vermag, so kann auch die Natur zwar nicht als ein abgeschlossenes System wirklich dargestellt, wohl aber kann von der Methode ihrer Rationalisierung, der *regula progressionis*, transzendentale Rechenschaft abgelegt werden. *Der Fortgang ins Unendliche vertritt hier die Stelle der Begründung.*[1])

Wenn man demnach unter der Weltharmonie nicht nur ein unerreichbares Ziel der vernünftigen Bearbeitung, sondern eine metaphysische Realität verstehen will, wenn der *zureichende Grund* alles Einzelnen und Individuellen nicht nur, wie etwa für den Panmethodismus der Marburger Neukantianer, von dem ewigen Prozess des Erkenntnisverfahrens gesucht, sondern bei der Rechenschaftsablage wirklich aufgewiesen werden soll, so muss man ihn ausserhalb des rein logisch-mathematischen Gebietes finden.

54. Die Weltharmonie ist nicht ein logischer, sondern ein teleologischer Strukturzusammenhang, sie besteht nicht bloss in der Einheit der Methode des Erkennens, sondern aller Ziele des Willens und besitzt im gemeinsamen Streben der selbständigen Individuen nach den gleichen objektiven Idealen wenigstens intentionale Realität. Viel näher als mit den logisch-mathematischen Denkformen, denen trotz aller unendlichen Mühen die Tatsachenwelt immer wieder entschlüpft, kommt man der Wirklichkeit durch ihre voluntaristische Beschreibung. Der Strom des Willenslebens mit seinen immanenten Motivationszusammenhängen ist ja,

---

ewige Geltung ein zutreffendes Bild: die Anschmiegung des regelmässigen Vielecks mit unendlich wachsender Seitenzahl an den Kreis.

[1]) Gerhardt a. a. O. S. 200. Leibniz war sich über den Wert seiner Entdeckung dieser *Wurzel der Zufälligkeit* vollkommen klar. Die wichtige Abhandlung „Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum" (zuerst gedruckt in Couturat, Opuscules et fragments inédits de Leibniz, Paris 1903, p. 356—399), in der er unter anderm dies *Geheimnis von grosser Bedeutung entdeckt* und in den Paragraphen 56—74 und 131—137 ausführlich dargestellt hat, ist von ihm mit der Bemerkung versehen worden: *Hic egregie progressus sum.* Die Abhandlung stammt aus demselben Jahre (1686) wie der ebenso wertvolle „Discours de métaphysique" und der anschliessende grosse Brief an Arnauld. In diesem Jahre glückte Leibniz durch die Schöpfung seines Begriffs des individuellen Gesetzes die lange gesuchte Vereinigung zwischen dem logisch-mathematischen Rationalismus und dem empiristisch-historischen Individualismus, die für sein endgültiges philosophisches System charakteristisch ist.

mathematisch angesehen, ebenfalls keine definite Mannigfaltigkeit, und doch kann man von ihm völlig klare Rechenschaft ablegen, wenn man nur darauf verzichtet, ihn kausal zu erklären, und ihn statt dessen in seiner zweckvollen Verknüpfung verständlich macht. So wird auch das Gesamtgeschehen des grossen Kosmos zwar nicht als logische, aber doch als teleologische Einheit erkannt und auf seine ideellen Gründe zurückgeführt, wenn man die Weltharmonie als einen willensmässigen Motivationszusammenhang auffasst, der alles Einzelne *inclinat, non necessitat.*

Das Ideenreich der logisch-mathematischen Wesen oder Essenzen hat zwar ewige Geltung, aber keine reale Existenz. Es enthält die sämtlichen Systeme mit einander verträglicher und durch einen Begründungszusammenhang vereinigter Sätze als Begriffe möglicher Naturordnungen in sich, also auch die in unserer Welt geltenden Gesetzeszusammenhänge, jedoch nur *unter dem Gesichtspunkt* (*sub ratione*) *possibilitatis.*[1]) Damit diese oder jene Möglichkeiten wirklich werden, muss etwas ganz Neuartiges hinzutreten. Die blosse logische Vernunft vermag keinerlei Grund anzugeben, weshalb diese vor jenen den Vorzug haben sollten, sondern nur der wertende Wille kann hier eine Rangordnung nach seinen überlogischen Urteilsprinzipien aufstellen. Von den Wesenheiten, die für die göttliche Vernunft (die transzendentale Bedingung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis) als logisch widerspruchslos, also zulässig feststehen, „wählt", im anthropomorphen Bilde gesprochen, der göttliche Wille (die transzendentale Bedingung der intentionalen Harmonie aller Individualwillen) diejenigen aus, die ihm als die vollkommensten erscheinen, und verhilft ihnen auf Grund dieser Berechtigungserklärung zur Existenz.

Im göttlichen Geiste tritt zu jeder intellektuellen Essenz noch ein voluntaristisches Verwirklichungsstreben, zu jeder *nackten Möglichkeit noch eine Hinneigung oder ein Verlangen nach Existenz im Verhältnis ihres Wertes* (*bonitatis*) hinzu.[2]) Der ***Wille zum Dasein***[3]) allein erhebt die nur gedachten Wesenheiten aus ihrer blossen Möglichkeit zur Realität. „Wollen ist Ursein", wie

---

[1]) Brief an Arnauld; Buchenau, Leibniz' Hauptschriften, II, 194, 196.

[2]) *Inclinatio sive propensio sive praetensio ad existendum, exigentia existentiae.* Gerhardt a. a. O. S. 194, 310 Anm., 303.

[3]) *Conatus ad existentiam.* Gerhardt a. a. O. S. 289

Schellings Philosophie der Freiheit lehrt.[1]) Das reine vernünftige Denken kann nur das ideelle Gelten im Reiche der Wahrheit, aber niemals das erlebbare Dasein begründen. Aus der Erfahrungserkenntnis: *aliquid existit*, hat man nach Leibniz *a posteriori den Satz zu beweisen: omne possibile exigit existere.*[2])

55. Der Urwille, der den Wesenheiten zum Dasein verhilft, ist keineswegs, wie Schopenhauer meint, ein blinder, sinnloser Lebensinstinkt, sondern vielmehr ein „vernünftiger" Wille, der allerdings nicht rein logisch determiniert wird, jedoch einer eigenen objektiven Gesetzmässigkeit der Zielsetzung folgt. Aber trotzdem ist auch die teleologische Rationalität der Welt keine vollkommne. Auch der zweckmässige Entwicklungszusammenhang der Natur und Geisteswelt ist wie der logische Wesens- und der mathematische Kausalzusammenhang nur ein noch enger gespanntes

---

[1]) Schelling, Schöpferisches Handeln, Jena, 1907, S. 226. Diese schöne Auswahl von E. Fuchs bietet einen guten Zugang zu Schelling.

[2]) Gerhardt a. a. O. S. 194. Im Fortgang dieser wie auch vieler anderer Stellen macht freilich der Intellektualist Leibniz doch wieder den Versuch, auch den Willen zu logisieren, indem er behauptet, *das Mögliche verlange aus seiner eigenen Natur heraus, ex generali essentiae seu possibilitatis ratione, nach Existenz*, und zwar *pro essentiae gradu*. Die Vollkommenheit sei nichts anderes als die grösstmögliche Menge und Ordnung der Realität, und der frei nach dem Besten strebende Wille müsse immer diejenige von allen Kombinationen mit einander verträglicher Möglichkeiten realisieren, durch die ein Maximum von logisch zusammenhängenden Essenzen Existenz erlange. In Wirklichkeit dagegen strebt der Wille höchstens deshalb nach möglichstem Reichtum und grösster Ordnung des Daseins, weil Einheit in der Mannigfaltigkeit ein ästhetischer und ethischer Wert ist. — In einer Nebenbemerkung zu dem zuletzt zitierten Fragment versucht Leibniz sogar, das reale Dasein völlig auf ein ideelles Gelten zurückzuführen. *Wenn Sein etwas anderes wäre, als ein zur Natur des Wesens gehöriges Verlangen, so würde folgen, dass es noch ein neues, zu dem andern hinzukommendes Wesen hätte.* Die Existenz dieses neuen Wesens aber müsste abermals ein eigenes Wesen haben, und so bis ins Unendliche weiter. An anderer Stelle dagegen (Bodemann, Leibnizhandschriften, Hannover, 1895, S. 119, 120), wo Leibniz hin- und hergrübelt, was eigentlich Existenz sei, und dabei die Kantische Kritik des sonst von ihm anerkannten ontologischen Gottesbeweises vorwegnimmt, geht er davon aus, dass wir trotz allem sicher *etwas mehr vorstellen, wenn wir die Existenz einer Sache denken, als wenn wir ihre ideelle Möglichkeit denken.* In der Tat gibt es ein phänomenologisches „Wesen" der Realität ebensowohl wie ein Wesen des ideellen Geltens. Doch folgt aus dem Satze, dass es auch ein Wesen der Existenz gibt, durchaus nicht, dass die Existenz nur ein logisch geltendes Prädikat wie die andern sei. Vielmehr gehört zum grundverschiedenen Wesen der Existenz durchaus etwas erlebbar Willensartiges über das blosse gedachte Gelten hinaus.

Netz einschränkender Bedingungen, und die teleologische Welt-harmonie genügt ebenfalls nicht völlig, wenn auch besser als die andern dazu, von allem Existierenden Rechenschaft zu geben und alles Subjektiv-Individuelle zu bestimmen. Weder die logisch-mathematische Begründung, noch auch die Willensrationalität der Zwecke erschöpft das ganze heraklitische Werden mit seiner „unübersehbaren Fülle von Gestalten", sondern die „lichtvolle, sonnenbeschienene Wirklichkeit" birgt in sich noch „ein positives Mehr" gegenüber dem „farblos nächtigen Schattenreich" all dieser „ausserweltlichen Begriffsbestimmungen", dieser „grau in grau gemalten Nebelgestalten", in denen gar kein „lebendiges Herz schlägt".[1])

Auch die teleologische Rationalität bestimmt nicht alle Besonderungen der zeitlichen Wirklichkeit, sondern nur ihr Wesen, sub specie aeterni betrachtet. Der objektive Allwille, Meister Eckeharts ewige Gottheit, lebt in seinen geschichtlichen Individualisierungen, den subjektiven Monaden, nur als deren überhistorische transzendentale Bedingung, die durch Richtung ihrer Intentionen auf gleiche, objektive Ziele das harmonische Zusammenleben aller in einer Welt ermöglicht. Innerhalb der Schranken dieser Bedingung aber entfaltet jedes Individuum sein einzigartiges Eigenleben, in unbeirrbarem sittlichem Streben oder in bewusster Sünde, wenn es einen konsequenten, *im Guten oder Bösen befestigten*[2]) Charakter hat, meist aber von den zwei Seelen in seiner Brust zwischen Höhen und Tiefen hin und her gezerrt. Jedes stellt in der grossen, allgemeinen Gesetzmässigkeit ein kleines *Privatwunder*[2]) dar und *handelt in eigener Machtvollkommenheit*[2]) aus der immanenten Motivation seines freien Willens heraus. So muss denn wegen des unerschöpflichen Reichtums an individuellen Besonderungen die Vernunft es aufgeben, die Tatsachenwelt mit ihren immer wieder andersartigen logischen und teleologischen „Zufälligkeiten" ohne Rest kalkulieren zu wollen. Nur dadurch kann das Denken von ihnen Rechenschaft geben, dass es, sich selbst beschränkend, die Unberechenbarkeit der Individualwillen für sie als Grund ansetzt: sit pro ratione voluntas.

Das all-umfassende Weltprinzip ist also nicht jene trans-

[1]) Worte von Lotzes nicht genügend bekanntem Lehrer Christian Hermann Weisse, Über den gegenwärtigen Standpunct der philosophischen Wissenschaft. In besonderer Beziehung auf das System Hegels. Leipzig, 1829, S. 116—136.

[2]) Couturat a. a. O. p. 20, 21.

zendentale Vernunft, die *das Land der möglichen Wesenheiten* und Zwecke ist, sondern ein kämpfender göttlicher Lebenswille, der in einer zeitlich unbegrenzten Fülle von unvollkommnen Besonderungen mit Schmerzen, aber auch mit Freuden nach Vollkommenheit ringt, der „menschlich leidende", zur Höhe seiner Entwicklungsmöglichkeiten erst emporsteigende Gott Schellings.[1]) In diesem Weltprinzip sind dunkle Abgründe als Stoff und Gegensatz seiner Tätigkeit, da „eine aktivierte Selbstheit notwendig ist zur Schärfe des Lebens, denn wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben." In diesen dunklen Abgründen liegt auch die Möglichkeit zum Bösen, und der Eigenwille selbstischer Individuen, die sich ganz von ihrem Grunde losreissen, entwickelt diese Möglichkeit zur bewussten Sünde. „Daher der Schleier der Schwermut, der über die Natur ausgebreitet ist, die tiefe, unzerstörbare Melancholie alles Lebens", daher auch in Gott selber „ein Quell der Traurigkeit, die freilich nur zur ewigen Freude der Überwindung dient." [2])

So halten in dieser Weltauffassung die beiden Gegenpole sich das Gleichgewicht: die subjektive Freiheit fügt sich zwar im Grossen der objektiven Ordnung als der transzendentalen Bedingung ihres Zusammenlebens mit Nachbarn, doch schliesst die göttliche Einheit des harmonischen Weltzieles keineswegs die Mannigfaltigkeit besonderter Individualitäten aus.

56. Nach naturwissenschaftlicher Lehre steht jedes Ding der Welt mit jedem andern beständig in Wechselwirkung; z. B. wird jedes noch so kleine Massenteilchen von jedem noch so weit entfernten proportional dem Produkt der Massen und umgekehrt proportional dem Quadrat der Entfernung angezogen. So enthält auch vermöge der allumfassenden Weltharmonie jede Monade Beziehungen auf alle andern in sich, wenn auch die meisten dieser Intentionen unmerkbar schwach sind. Die Vorstellungswelt jeder Monade ist ein subjektiv gefärbtes, sinnlich eingekleidetes Bild, das dem objektiven Weltbegriff wenigstens in groben Zügen formal äquivalent ist, und stellt daher die objektiven Begriffe der andern, im Weltbegriff enthaltenen Monaden auch mit dar, wenn auch günstigenfalls nur einseitig aufgefasst, meist jedoch gänzlich un-

---

[1]) Schelling a. a. O. S. 283. Schon die „deutsche Theologie" spricht vom „heimlichen Leiden des Christus" wegen der menschlichen Sünde, das in Wahrheit eine Schöpfung, ja ein Zustand Gottes im Menschen sei.

[2]) Schelling a. a. O. S. 278.

erkennbar. Jede Monade ist ein Mikrokosmos, ein *Spiegel des ganzen Universums*, und damit zugleich ein zweiter Weltschöpfer.

57. Die Vorstellungswelt, die einem bestimmten Bewusstsein, wie man sagt, „erscheint", ist gewissermassen eine *perspektivische Ansicht des Kosmos*, die *je nach den verschiedenen Gesichtspunkten jeder Monade verschieden* ausfällt, wie auch *eine und dieselbe Stadt, von verschiedenen Seiten betrachtet, immer wieder anders erscheint.* Natürlich kann man dem Bewusstsein nicht einen Ort im räumlichen Sinne zuschreiben. Aber der räumlichen Ordnung der Erscheinungswelt entspricht auch in der wahren Wirklichkeit eine zwar unräumliche, jedoch mit dem Raume logisch-äquivalente Ordnung, und jede Monade nimmt im Stufenreiche alles Seienden in jeder Dimension eine ganz bestimmte Stelle ein. Durch diese Stelle wird ihr im Verhältnis zu allen andern Monaden eine bestimmte, engere oder losere, Beziehung zugeteilt, und wie im Raume die Wirkungen der Körper auf einen bestimmten Punkt je nach ihrer Entfernung stärker oder schwächer sind, so ändert sich auch der Grad und die Deutlichkeit der in diesen Wirkungen äusserlich erscheinenden Bewusstseinsintentionen je nach dem logischen „Abstand". Dadurch nun, dass allen Monaden Erscheinungswelten vorschweben, die trotz ihrer individuellen und inhaltlichen Verschiedenheit doch derselben mathematischen Form äquivalent sind und sich deshalb als perspektivisch verzerrte und gleichzeitig subjektiv gefärbte Ansichten derselben „wirklichen Welt" auffassen lassen, wird es verständlich, wie eine Gemeinschaft der getrennten Monaden trotz ihrer Subjektivität, eben durch die intendierte Objektivität des göttlichen Weltgedankens, zustande kommt.

58. Diese Auffassung zeigt eine Welt, in der *die grösstmögliche Mannigfaltigkeit mit der grösstmöglichen Ordnung Hand in Hand geht.* Auf der einen Seite nimmt sie pluralistisch eine Fülle sinnlicher Inhalte erfahrungsgemäss als gegeben an und erkennt, dass die Welt aus einer unübersehbaren Menge selbständiger Individuen zusammengesetzt ist, deren jedes sein geistiges Wesen in völliger Freiheit auslebt und einen sprudelnden Reichtum begrifflich unerschöpfbaren inneren Lebens entfaltet. Auf der andern Seite aber findet sie monistisch den empirischen Stoff verknüpft durch rational einsichtige Kausal- und Motivationszusammenhänge, erkennt die sinnliche Anschauung und ihren gesetzmässigen Wandel als transzendental ermöglicht durch einen ewig gültigen,

teils mathematischen, teils teleologischen Ideenzusammenhang, sieht die selbständigen Monaden als Verkörperungen Gottes durch eine intentionale Harmonie miteinander verbunden und die Individualitäten trotz ihrer Subjektivität und inneren Freiheit einem allgemeinen, objektiv geltenden und notwendigen Weltgesetz der Ursachen und Zwecke untergeordnet. So vereinigt der Gedanke der immanenten Motivation zeitliches Werden mit ewigem Sein oder Gelten, subjektivistischen Biologismus mit objektivistischem Logismus, Freiheit mit Notwendigkeit, vielseitige Tatsachenerkenntnis mit einheitlicher Vernunfterkenntnis. Heraklit und die Eleaten, Protagoras und Plato, der Indeterminist Origenes und der Determinist Augustin, der Empirist Locke und der Rationalist Spinoza — sie alle kommen in der Leibnizschen Monadologie zu ihrem Rechte.

59. Die metaphysische Lehre von den geistigen Monaden als unterbewussten Differentialen und ihrer intentionalen Harmonie in der Dimension des objektiven Bewusstseins ist natürlich nicht mehr als eine *Hypothese*. Wenn schon die naturwissenschaftliche Tatsachenerkenntnis sich niemals zu einem evidenten Beweis erheben kann, so muss erst recht die weit umfassendere metaphysische Erkenntnis der gesamten physischen und psychischen Wirklichkeit mit mehr oder minder grosser Wahrscheinlichkeit zufrieden sein. Nun beruht das Recht jeder Hypothese darauf, dass sie ein möglichst grosses Tatsachengebiet in möglichst einfacher und einheitlicher Form zusammenfasst. Eben dies, aber auch nicht mehr kann und muss man von der Hypothese der Monadenharmonie zu ihrer Rechtfertigung verlangen. Wie eine Seele es „macht", sich einer Vielheit von Objekten in ihrer Einheit bewusst zu sein, dies Urwunder einsichtig zu erklären, soll sich niemand unterfangen. Aber wenn es nun gelingt, alle die andern Rätsel, die die Welt dem Denken aufgibt: das Wirken der physischen Körper aufeinander, die Allgemeingültigkeit der Naturgesetze, das Verhältnis von Leib und Seele, die Erkenntnis des Objektiven durch ein Subjekt, das Handeln und die Verwirklichung geistiger Zwecke in der kausal bedingten Natur, sie alle und noch unzählige andre Rätsel durch das eine Wort „intentionale Einheit des Bewusstseins" zu lösen, oder vielmehr alle diese Probleme als, letzten Grundes, ein und dasselbe Problem zu erkennen, dann rechtfertigt sich, so weit es Menschen möglich ist, die Hypothese, die durch diese eine Grundannahme die Gesamtheit alles physisch und psychisch

Realen verständlich machen will. Wenn die Monadologie sich auch nicht anmasst, ein einziges Wunder der Welt zu erklären, im Gegenteil das tiefe Geheimnis jedes überindividuellen Zusammenhanges erst *in das rechte Licht stellt*, so kann sie sich doch rühmen, nur eine Mindestzahl von Rätseln ungelöst zu lassen. Gegenüber den Hypothesen der mathematischen Naturerklärung erfreut sie sich noch dazu des grossen Vorteils, dass ihre deskriptive Hypothese wenigstens einem vernünftigen Geiste aus seiner eigenen Natur durchaus verständlich und durch Nacherleben begreiflich erscheint.

IV. Die formale Identität von Leib und Seele.

60. Nachdem wir im bisherigen einen Grundriss der Monadologie skizziert haben, wollen wir im folgenden noch einige Teile des metaphysischen Gebäudes etwas weiter ausarbeiten und ein paar vorhin nur gestreifte Einzelprobleme vom Standpunkt unserer Grundhypothese aus zu lösen suchen. Wir beginnen mit der alten Streitfrage über das Verhältnis von Leib und Seele, Körperwelt und Geistesleben.

Dies Problem erwuchs der Cartesianischen Philosophie daraus, dass sie zwei verschiedene Arten von Substanzen annahm, einerseits völlig seelenlose, physische Körper, die nicht nur von einem anschaulichen Bewusstsein in den drei Dimensionen des Raumes verteilt gesehen werden, sondern die, auch losgelöst von jeder Beziehung auf eine Wahrnehmung, räumlich ausgedehnt sind, und daneben gänzlich unräumliche psychische Wesen, deren einzige Qualitäten seelische Erlebnisse ausmachen. Wie aber sollen nun die Körper es fertig bringen, aus dem Raume heraus Wirkungen in das unräumliche Geistesleben gelangen zu lassen? Und wie kann es den Seelen gelingen, von ihrer unräumlichen Gedankenwelt aus auf etwas so Disparates wie einen real ausgedehnten Körper Einfluß auszuüben?

Für die Monadologie besteht dies unlösbare Problem überhaupt nicht, da sie nur eine einzige Art von Substanzen (oder besser Funktionseinheiten) kennt, die sich selbst als Seelendifferentiale erleben, den andern aber als Körperelemente erscheinen. Auch jeder rein körperlichen Bewegung des Descartes liegen nach

Leibniz seelische Intentionen (nämlich auf mathematische Kraftgesetze) zugrunde, und jeder Geistesvorgang wird in physikalisch-chemischen Prozessen des Leibes sichtbar. So gibt es denn nicht drei verschiedene Kausalbeziehungen: die physische zwischen blossen Körpern, die psychische zwischen den Elementen eines rein seelischen Lebens und die ganz unbegreifliche psychophysische zwischen Leib und Seele desselben organischen Wesens, sondern nur eine einzige Harmonie der Monadenintentionen, die sich aber in doppelter Weise darstellt, nämlich dem innern Erleben als Motivationszusammenhang einer Geisteswelt, der äusseren Wahrnehmung als ursächliche Verknüpfung einer sinnlich erscheinenden Natur. Verfolgt man den Kausalzusammenhang des physischen Geschehens in die Tierwelt hinein, so gelangt man immer nur wieder zu körperlichen Vorgängen in den Sinnesorganen, im Nervensystem und Gehirn, niemals zu Empfindungen und Begehrungen. Begleitet man andrerseits nacherlebend das menschliche Wollen in seiner Tätigkeit, so gelangt man wohl von dem Begehren eines Wertes zum Entschlusse zu seiner Herbeiführung, zu verschiedenen Innervationserlebnissen und schliesslich zu sichtbaren, als Erfolge der Tätigkeit gefühlten Vorgängen in der Erscheinungswelt, aber niemals aus der Vorstellungswirklichkeit hinaus in eine transzendente, ausserbewusste Natur. Nirgends sind Körper und Geist durch eine besondere Art Kausalität miteinander verknüpft, auch nicht im Gehirn der Tiere, wohl aber besteht ein durchgängiger psychophysischer Parallelismus zwischen der leiblichen Aussenseite und der seelischen Innenseite jedes Weltelements. Dieser Parallelismus ist eine Folgeerscheinung der allgemeinen Korrelation zwischen Subjekt und Objekt und besteht in der intentionalen Beziehung des Erlebens jedes Individuums auf eine dadurch repräsentierte objektive Funktionseinheit, die auch von den sinnlichen Wahrnehmungen anderer Subjekte als allgemeingültiger, mathematischer Kern des entsprechenden physischen Dinges intendiert wird. Die psychophysische Koordination ist also kein Verhältnis der ursächlichen Verknüpfung, sondern der Identität des von zwei Seiten betrachteten Objektbegriffs: die „Dingerscheinung“ und das „Ding für sich“ sind nur inhaltlich verschiedene, aber formal-äquivalente Darstellungen desselben „Dinges für alle“ oder „Naturobjekts“.

61. Wir wollen an einem Beispiel etwas näher ausführen, wie wir uns diese durchgehende Parallelität von körperlicher Er-

scheinung und seelischem Innenleben sowie ihren Zusammenhang im naturwissenschaftlichen Begriff zu denken haben. Ein Dachziegel streift etwa beim Herunterfallen meinen Körper, und ich springe entsetzt zurück. Diesem Vorgang der sinnlichen Wahrnehmungswelt liegen objektiv-wahre Naturereignisse zugrunde: Bewegungen von Atomgruppen eines physischen Dinges, Reizfortpflanzungen in einem Nervensystem, physikalisch-chemische Prozesse im Zentralorgan, rückwärts gerichtete nervöse Reizfortpflanzungen und endlich mechanische Bewegungen eines menschlichen Körpers — alles Vorgänge, die vom Physiker und Physiologen formal-begrifflich beschrieben und aus allgemeingültigen Naturgesetzen erklärt werden können.

Diese Naturereignisse sind das identische Objekt der Wahrnehmungsintentionen sämtlicher Monaden, insbesondere aber derer, deren äussere Erscheinung an jenem sichtbaren Vorgang beteiligt ist. Jede Monade erlebt aber die Ereignisse subjektiv auf verschiedene Weise. Bei den Monaden des Dachziegels bleibt die Intention auf die Naturobjektivität ein unklarer und unterbewusster Eindruck, den wir Menschen kaum nacherleben können. Es ist uns fast unmöglich, das geistige Innere eines anorganischen Dinges zu beschreiben, da wir wohl die „Erscheinungen" anderer Wesen als intendierte Empfindungsgegenstände wahrnehmen, aber den zugrundeliegenden „Dingen für sich" nur indirekt durch Einfühlung nahe kommen können. Diese Einfühlung ist indes um so schwieriger, je weiter das betreffende Wesen von uns absteht. Beim Dachziegel können wir höchstens an ein „abstraktes Gefühl der Starrheit" [1]) und an eine Spur von dumpfer Empfindung für die verschiedenen auf ihn „wirkenden" mechanischen, elektrischen und chemischen Anziehungen und Abstossungen denken. Bei dem oben beschriebenen Ereignis müssten wir also den Dachziegelmonaden ausser einer Art permanenter Kohäsionsempfindung zunächst ein Hingegebensein an die Erdanziehung zuschreiben, darauf aber eine Behinderung durch relativ kräftig gefühlte abstossende Kräfte. Was dann noch weiter im Menschenleibe geschieht, das wird von den Dachziegelmonaden nur auf Grund von gänzlich unmerkbaren Empfindungsspuren unbewusst intendiert. Doch auch die Atombewegungen, elektrischen Spannungs-

[1]) Beneke, Neue Grundlegung zur Metaphysik. Berlin 1822. (Achter Lehrsatz.)

änderungen und chemischen Umsetzungen im menschlichen Nervensystem müssen, naturwissenschaftlich gesprochen, gewisse Wirkungen auf die Atome des benachbarten Dachziegels ausüben. Denn *die gesamte Materie ist miteinander verknüpft, und jeder Körper verspürt gewissermassen nicht nur das, was in seiner nächsten Nachbarschaft vorgeht, sondern bemerkt durch ihre Vermittlung auch alle Vorgänge auf jede beliebige Entfernung: σύμπνοια πάντα, wie Hippokrates sich ausdrückte.* So dürfen wir denn, wenn wir auch die minimalsten Differentiale nicht vernachlässigen, mit gutem Grunde annehmen, dass selbst die menschlichen Willensvorgänge, insofern sie Gehirnprozessen äquivalent sind, in den Empfindungsspuren der Dachziegelmonaden irgendwie mit repräsentiert sind.

Nicht viel anders sieht es in den einzelnen Monaden des menschlichen Körpers aus. Das Näherkommen des herunterfallenden Dachziegels wird von den Netzhautmonaden durch ein unterbewusstes, aber relativ klares Gefühl für die Zunahme der mechanischen Anziehung und der Strahlungsintensität repräsentiert, dagegen die Vorgänge in dem vom Dachziegel getroffenen Körperteil, in den Nerven und im Gehirn werden von den Netzhautmonaden höchstens etwas stärker, aber nicht in anderer Art dargestellt als von den Dachziegelmonaden. Der Unterschied zwischen dem menschlichen und einem anorganischen Körper liegt nicht in dem, was die einzelnen Monaden erleben, sondern darin, dass der physische Monadenkomplex einen blossen Haufen und keine höhere Einheit bildet, während die Monaden des menschlichen Leibes aufs engste mit einander verknüpft sind (wie sich schon äusserlich in der Nervenverbindung der meisten Teile mit dem Zentralorgan zeigt) und dass sie durch ihre gegenseitige Anpassung ein teleologisch geordnetes Gemeinschaftssystem bilden. Dadurch wird es möglich, dass die gleichartigen Intentionen der menschlichen Monaden miteinander zu einer Bewusstseinseinheit verschmelzen, in der die verschiedenen Stadien des von uns betrachteten Naturvorgangs, bald von dieser, bald von jener Monadengruppe deutlicher empfunden, einen einzigen Erlebniszusammenhang bilden und in der die sinnliche Wahrnehmung des fallenden Ziegels, das subjektive Schmerzgefühl in dem getroffenen Körperteil, der instinktive Willensimpuls zur Bewegung des eigenen Körpers und endlich die sinnliche Wahrnehmung des Ergebnisses dieser Handlung sich kontinuierlich aneinander schliessen. Doch

vermag auch *die Seele in sich selbst nur das zu lesen, was in ihr* durch die gegenseitige Verstärkung gleichartiger Monadenerlebnisse *deutlich vorgestellt wird. Sie ist aber nicht imstande, mit einem Schlage alle Falten* der Lebensgesetze ihrer Monadenkomponenten *zur Entwicklung zu bringen,* sondern die meisten bleiben bei ihr ebenso unter der Schwelle des Bewusstseins wie bei einem anorganischen Ding.

So sind also die „leblose" Natur, die Welt der Organismen und das Reich der Seelen nicht wesensfremde Gebiete, sondern sie bilden eine einzige gleichartige Welt, die in allen ihren Teilen einerseits als kausal geordnete physische Natur sinnlich wahrnehmbar ist, andrerseits diese objektive Ordnung in subjektiven psychischen Intentionen nacherlebt.

62. Das Verhältnis von Leib und Seele bei Tier und Mensch ist nur ein besonderer Fall der allgemeinen Zuordnung des Physischen und Psychischen in der Welt. Neue, eigenartige Verhältnisse entstehen hier aber durch die erwähnte Ausbildung der Bewusstseinseinheit neben den Empfindungs-, Gefühls- und Begehrungsgrundlagen der einzelnen Monaden. Jede Monade intendiert das objektive Funktionsgesetz des ganzen Tierleibes, dem die Funktionsgesetze aller Körpermonaden als Komponenten angehören; aber nur eine dieser Teilfunktionen, nämlich die eigene, wird von der Monade in ihrem subjektiven Erlebnisinhalt adäquat dargestellt, die andern dagegen werden in ihr durch grobe Sinnesempfindungen repräsentiert. So ergibt sich für das Gesamtbewusstsein des Lebewesens neben der einfachen Weltwahrnehmung eine doppelte Selbstanschauung: eine innere, immanente Wahrnehmung als lebendige Seele und eine äussere transzendente Näherungserkenntnis als naturgesetzlich bedingter Leib. Einerseits nämlich verschmelzen alle inneren Wahrnehmungen der Seelenelemente zu einer einzigen Bewusstseinseinheit, in der freilich nicht die sämtlichen unterbewussten Empfindungsinhalte aller Monaden deutlich zur Geltung kommen, sondern nur die für das Wesen des Tieres bedeutsamen, die in einer grossen Anzahl von Monaden, bei Gleichheit des objektiven Strebungszieles und der subjektiven, für die betreffende Tierspezies und das besondere Individuum charakteristischen Verlebendigungsgrundlagen, übereinstimmend wiederkehren. Andrerseits verschmelzen auch die äusseren Wahrnehmungen, die jede Monade von den übrigen hat, zu einer einzigen Wahrnehmung des Tierleibes, wobei freilich auf

einzelnen Sinnesgebieten der eigene Körper unvollkommner als ein fremder gegeben ist, da kein Auge sich selbst sehen, kein Wärmeorgan seine eigene Temperatur empfinden, keine Monade sich selbst sinnlich wahrnehmen kann.[1]) *Wenngleich somit jede Seele das ganze Universum vorstellt, so stellt sie doch den Körper, der ihr zugeteilt ist,* noch in eigentümlicher Weise vor, nämlich in der sinnlichen Wahrnehmung zwar zerstückter, aber im innern Erleben ganz unmittelbar und selbstgegeben, so dass das Individuum wohlberechtigt ist, diesen Körper vor allen andern auszuzeichnen und als seinen eigenen Leib zu betrachten.

Was ich von mir selbst körperlich wahrnehmen kann, umfasst einerseits weniger, andrerseits mehr als was ich innerlich erleben kann. Sehen kann ich nur das, was andre Menschen auch sehen können, also den Teil von mir, der sich in das äussere Naturgeschehen einreiht, dagegen fehlt hier das subjektive Eigenempfinden mit seinen unausgesprochenen Phantasieen, Gefühlen, Stimmungen, Begehrungen, Entschliessungen, kurzum alles, was ich etwa aus Scham in meinem Innern verberge oder aus Feingefühl nicht an die Öffentlichkeit mag hinaustreten lassen. Nur als physikalisch-chemischer Vorgang in meinen Nerven und meinem Gehirn gehört die exakte Form meiner inneren Erlebnisse, wie F. A. Lange und Natorp mit Recht hervorheben, der objektivierenden Erfahrungswissenschaft an und kann vom Naturforscher als Glied des einen räumlich-zeitlichen Kausalzusammenhangs untersucht werden. Unmöglich kann sich aber mit diesem in drei oder vier Dimensionen geordneten Geschehen der Reichtum der unendlichen Dimensionen des subjektiven und individuellen Lebens erschöpfen. Der Materialismus ist nur die Asymptote der Psychologie, wie der geistvolle Lichtenberg einmal gesagt hat.

Doch kann ich andrerseits wieder manches von mir besser körperlich sehen als seelisch erleben. Nicht alle Teile des Leibes sind ja mit dem Zentralorgan durch Nerven verbunden, und auch von denen, die verbunden sind, erlebe ich keineswegs die ganze Fülle des inneren Geschehens mit, sondern fühle in meinem einheitlichen Selbstbewusstsein nur die Resultante, nicht die sämtlichen Komponenten einzeln. Wir können wohl sehen,

[1]) Wenn man die Seele nicht als die Harmonie der sämtlichen Körpermonaden, sondern als ein besonderes Wesen neben den Elementen des Leibes auffasst, so werden die seltsamen Verhältnisse der doppelten Selbstwahrnehmung ganz unverständlich.

aber nicht schmerzhaft fühlen, wenn ein andrer uns vorsichtig ein Haar vom Kopf abschneidet. Wir können ein allgemeines Unbehagen wohl als Ganzes erleben, aber nur der Physiologe vermag dieses auf Grund von sinnlichen Wahrnehmungen als Gesamtergebnis zahlloser, kleiner körperlicher Unzuträglichkeiten zu erkennen.

63. *Der Körper konstituiert im Verein mit der Seele das, was man als Tier bezeichnet*, in seinen beiden grundverschiedenen Charaktereigentümlichkeiten. Wenn also die Metaphysik das Wesen des Tieres, insbesondere des Menschen, allseitig ergründen will, so muss sie sich auf innere und äussere Wahrnehmung stützen und sowohl die Ergebnisse der deskriptiven Psychologie als der kausal erklärenden Physiologie benutzen. Denn auch der Mensch ist, wie jedes Wirklichkeitselement, einerseits „Ding für sich", andrerseits als „Naturobjekt" auch„ Ding für andre". Es gehört zu seinem Wesen, dass er sich nicht nur innerlich als selbständiger Geist erlebt, sondern dass er ausserdem sich und seinen Mitmenschen äusserlich als kausal bedingter Leib sinnlich erscheint.[1]) Diese äussere Erscheinung ist kein blosser Schein, sondern ein phainomenon bene fundatum. Sie wird nur dadurch möglich, dass die inneren Erlebnisse die Eigenart besitzen, ein objektives, mathematisch fassbares Funktionsgesetz zu realisieren, das auch die äussere Wahrnehmung in typisch menschlicher Einkleidung intendiert, das aber gerade auf Grund dieser Veranschaulichung vom vernünftigen Denken auch in seiner logischen Reinheit als der überindividuell geltende Begriff, der den individuellen Erlebnissen Einheit gibt, erkannt werden kann. Ja, in dieser physischen Erscheinung-für-viele kommt besser als im psychischen Sein-für-sich-allein die gesetzliche Bedingtheit des Menschen und seine Einordnung in den Weltzusammenhang zum Ausdruck, also eine Seite seines Wesens, die für seine objektive Erkenntnis von allergrösster Wichtigkeit ist.

Die experimentelle Psychologie stellt sich freilich die Aufgabe, auch das psychische Sein auf mathematische Kausalgesetze zurückzuführen. Doch mir ist gewiss, dass sie dies Ziel nur als

---

[1]) Auch Wundt erklärt in seiner Denkschrift „Leibniz. Zu seinem 200-jährigen Todestage", Leipzig 1917, S. 95, 97, 104, für das wesentliche des neuen Leibnizschen Idealismus, dass er das Sein und die Erscheinung, das geistige Leben und seine physisch-kausale Darstellung, als gleich wirkliche Seiten der wahren Realität bezeichnet habe, indem in beiden dieselben ewig geltenden Gesetze sich offenbarten.

Physiologie erreichen wird.[1]) Allerdings, das „Naturobjekt", d. h. der mathematische Begriff eines Dinges, ist ja der identische Gegenstand sowohl der subjektiven Einheitsintentionen der zugrunde liegenden Monade als der objektiven Wahrnehmungsintentionen aller übrigen Monaden. Wenn also der Selbstbeobachtung das Innere einer einzelnen Monade zugänglich wäre, so würde durch sie das individuelle Lebensgesetz dieser Monade in seiner subjektiven Verlebendigung wohl deutlicher zum Bewusstsein gebracht werden können, als es in Form eines mathematischen Funktionsbegriffs aus seinen Darstellungen in den sinnlichen Wahrnehmungen anderer Monaden erschlossen werden könnte. Aber unsere innere Wahrnehmung zeigt uns niemals eine einzelne Monadenkomponente unsers Gesamtbewusstseins, sondern nur deren gemeinsame Resultante, während zur ursächlichen Erklärung der einheitliche Erlebnisstrom gerade in die einzelnen Kausalreihen zerlegt werden muss, die als Teilfunktionen in seiner übergreifenden Funktionseinheit zusammengeflossen sind.

Darum muss die Methode des psychologischen Experiments jedenfalls die innere Wahrnehmung ganz anders benutzen als das physikalisch-chemische Induktionsverfahren die Sinneswahrnehmung. Die psychologische Methode darf nicht auf eine Umkehrung der mathematischen Deduktion, sondern vielmehr mit der Statistik auf die wahrscheinlichkeitstheoretische Kollektivmasslehre gestützt werden. Ihre Ergebnisse, die sog. psychologischen Gesetze, z. B. die Assoziationsgesetze, sind keine exakten naturwissenschaftlichen Elementargesetze, sondern durch Zusammenwirken vieler entstandene deskriptive Typenregelmässigkeiten und Durchschnittserscheinungen. Um also die eigentlichen psychischen Kausalgesetze zu finden, müsste man versuchen, die Elementargesetze rein hypothetisch aus den Gesamterscheinungen des Bewusstseins zu erschliessen, da das Experiment bloss die Gesamterscheinungen in ihren Kollektiveigenschaften, niemals die einzelnen Elemente erreichen kann.

---

[1]) Vgl. z. B. Th. Ziehens physiologische Psychologie, die Herbarts Ideal der mathematischen Psychologie durch materielle Fundamentierung der Assoziationsvorgänge in Hirnprozessen vollkommner realisiert. Ziehens psychophysiologische Erkenntnistheorie irrt allerdings, wenn sie die naturwissenschaftliche Methode der Bearbeitung der „Reduktionsbestandteile der Gignomene", die kausale Erklärung wenigstens einer Seite der unmittelbaren Bewusstseinsgegebenheiten, für die einzige wissenschaftliche hält.

Es wird also sicher einfacher sein, von der sinnlichen Wahrnehmung des Leibes auszugehen, da hier die komplexe Gesamtheit schon sichtbar in einzelne Komponenten zerlegt ist, und so nach F. A. Langes „somatischer Methode“ [1]) auch die exakten Naturgesetze des Seelenlebens auf die den grössten Erfolg versprechende Weise zu gewinnen. Hat man nämlich die Vorgänge in den Sinnesorganen, den Nerven und dem Zentralorgan auf ihre physikalisch-chemischen Ursachen zurückgeführt und diese in ihren unanschaulichen, abstrakt-mathematischen Gesetzen formuliert, so hat man eben in diesen auch die exakt-mathematischen psychischen Elementargesetze gefunden. Denn der Parallelismus zwischen Physischem und Psychischem ist, wie wir ausgeführt haben, nicht so zu denken, dass es einerseits physische, andrerseits psychische Naturgesetze gäbe, die einander durch ein psychophysisches Grundgesetz [2]) zugeordnet wären; vielmehr sind die exakten Gesetze der Physik und Chemie, wenn sie formal-mathematisch von jeder Sinnesqualität und räumlich-zeitlichen Anschauung befreit sind, völlig identisch mit den elementaren Grundgesetzen der Psychologie, die auch von allem nacherlebbaren, individuellen geistigen Gehalt abstrahieren müssen und blosse mathematische Formeln sind. Leib und Seele sind in ihren kausalen Verknüpfungen formal-äquivalent und intendieren beide denselben objektiv-begrifflichen Geltungszusammenhang. Sie verlebendigen identisch dasselbe Funktionsgesetz eines einzigen „Naturobjekts“, nur subjektiv auf doppelte Weise, einerseits durch inneres Nachfühlen, andererseits durch äusseres sinnliches Wahrnehmen. (Vgl. S. 98, 99.)

Zwei Beispiele mögen veranschaulichen, wie die naturwissenschaftliche Erkenntnis des Seelenlebens nach „somatischer Methode“ durch physikalisch-chemische Gesetze gefördert wird. Für die Lehre von der psychologisch-genetischen Entwicklung der Raumvorstellung und von den Farbenempfindungen ist einerseits die Kenntnis der physikalischen Lichtbrechungsgesetze, andrerseits die der chemischen Prozesse in den Stäbchen und Zapfen der Netzhaut von massgebender Bedeutung. Nur durch die ersteren wird die Eigenart des Anschauungsraumes im Gegensatz zum geometrischen Raum, nur durch die letzteren die Summation von rot und grün

[1]) F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, II, S. 489, Leipzig, Reclam.

[2]) Das Weber-Fechnersche Gesetz stellt sich mehr und mehr als eine rein physiologische Beziehung zwischen Reiz und Reaktion heraus: Es gilt nach W. Pfeffer u. a. auch für Pflanzen.

zu weiss, die Erscheinung der negativen und komplementären Nachbilder u. a. verständlich.

Ebenso kann das Studium der psychischen Wirkungen des Alkohols nicht auf Grund blosser Selbstbeobachtung betrieben werden. Aus der inneren Wahrnehmung lässt sich wohl entnehmen, dass bestimmte Mengen dieses narkotischen Giftes die Urteilskraft und die sittliche Selbstbeherrschung schwächen, noch stärkere die ganze Einheit des Bewusstseins in zusammenhanglose Elemente auflösen, so dass jedes feinere Empfinden einen Abscheu vor unmässigem Genusse dieses Stoffes erhält, der den bewusstseinsfördernden organischen Kräften gerade entgegenwirkt. Aber erst die physikalisch-chemische und experimentell-physiologische Untersuchung des Alkohols hat quantitativ genau herausgestellt, wie er infolge seiner wasserentziehenden und das Protoplasma vergiftenden Eigenschaften schon in kleinen Dosen nach kurzer Anreizung lange Ermüdungserscheinungen im Gefolge hat und nur durch nervöse Lähmungen das augenblickliche Gefühl der Belebung, der Sättigung und der Erwärmung herbeiführt. Während also früher die Alkoholforschung auf Grund der Selbstbeobachtung Mässigkeit forderte, ist sie jetzt zur Empfehlung der Abstinenz fortgeschritten, da das physiologische Experiment ihr bessere Tatsachenerkenntnis geliefert hat.

64. Wird so die physikalisch-chemische Naturwissenschaft von Wichtigkeit für die Erkenntnis der kausalen Komponenten des einheitlichen Bewusstseinsstromes, so darf doch andrerseits die mathematisch erklärende Psychologie nicht vergessen, dass ihr nur eine Seite des Seelenlebens zugänglich ist, nämlich die den physischen Naturgesetzen unterworfene und daher auch äusserlich materiell erscheinende. Nicht die erklärende, sondern nur die deskriptive Psychologie vermag in alle Tiefen des inneren Lebens einzudringen und auch die subjektive Seite der Sinnesempfindungen sowie alles Gefühls- und Willensmässige in seinem typischen Wesen zu beschreiben. Es wäre eine unberechtigte Grenzüberschreitung, wollte man auch auf diesem Gebiete den Charakter der mathematischen Definitheit a priori voraussetzen und z. B. die subjektive Willensfreiheit aus der blossen „Allgemeingültigkeit" des Kausalgesetzes widerlegen.

Wie die reine Psychologie von der Physiologie, so muss umgekehrt auch die Physiologie von der inneren Selbstbeobachtung her Ergänzungen empfangen. Bei der Schwierigkeit der direkten

Hirnwahrnehmung werden wir wahrscheinlich die Kenntnis der psychologischen Typenregelmässigkeiten, z. B. der Assoziationsgesetze, doch kaum entbehren können, um die Vorgänge der nervösen Leitung im Zentralorgan aufzuhellen.

Doch darüber hinaus ist es für die Physiologie schon von grösster Wichtigkeit, überhaupt zu wissen, dass hinter den äusserlich erscheinenden materiellen Vorgängen seelische Erlebnisse stehen, weil so die vergeblichen Bemühungen aufhören, auch solche Zusammenhänge kausal erklären zu wollen, die ihrem Wesen nach nur beschrieben und durch inneres Nacherleben verständlich gemacht werden können. Aber wir müssen noch weiter gehen: Nicht nur für die Physiologie, sondern für die gesamte organische Naturwissenschaft, ja selbst für die Physik und Chemie ist in gewisser Hinsicht die Psychologie wichtig. Denn die Möglichkeit des Stoffwechsels erweist ja klar, dass zwischen der sog. leblosen und der lebendigen Natur kein Gegensatz bestehen kann, sondern dass alle Materie organisierbar ist, also die Tendenz zum Leben und Bewusstsein, wenn auch nur als unterbewusstes Differential schon in sich trägt. Zeigt doch z. B. der Kreislauf des Sauerstoffs, dass die scharfe Abgrenzung der Menschenseele gegen die Umwelt gar nicht durchführbar ist. Denn inwiefern dürfen wir die Sauerstoffmoleküle, die vom Blute nach dem Gehirn getragen sind und hier chemische Prozesse durchmachen, deren mathematische Gesetze mit den Gesetzen von Bewusstseinsvorgängen identisch sind, zum Menschen rechnen, nicht aber die Moleküle, die noch im Blute kreisen? Wenn wir aber diese letzteren dem Menschen zuzählen, warum dann nicht auch den Sauerstoff in der Lunge, ja selbst den, der sich noch in der Aussenluft befindet, aber über kurz oder lang von Menschen eingeatmet wird und vielleicht schon unzählige Male am Menschenleben teilgenommen hat?

65. Wir müssen den Gegensatz zwischen der leblosen, unbewussten Natur und dem lebendigen, klarbewussten Menschengeist völlig aufgeben. Jedes Wesen in der Welt hat einen objektiven Kern, der sich in den naturgesetzlichen Zusammenhang einreiht und den andern Wesen als Körper sichtbar erscheint, daneben aber noch ein inneres, subjektives Leben, das jenes abstrakte Schema mit konkretem Gehalt erfüllt und dem Wesen als sein eigenes Selbst nachfühlbar zum individuellen Bewusstsein kommt. Auch dem, was wir als materielle Natur im Raume ausgebreitet sehen,

liegt in Wahrheit eine unendliche Menge von organischen Keimen und Bewusstseinselementen zugrunde. *Jeder Teil der Materie ist ins unendliche teilbar, ja selbst aktuell ohne Ende weiter geteilt,* und jedem Differential der räumlichen Ausdehnung gehört eine geistige Monade zu, die selbst wieder als Integral eine unendliche Menge von Empfindungs- und Strebungsdifferentialen zusammenfasst.

V. Die Ewigkeit des organischen und geistigen Lebens.

66. 67. Von dem eben gewonnenen Standpunkte aus wollen wir jetzt ein weiteres, schon wiederholt gestreiftes Problem noch etwas näher beleuchten, nämlich die Entstehung des Lebens in der Weltentwicklung und im Anschluss daran das Wesen von Geburt und Tod beim Einzelindividuum.

Eine Urzeugung, eine Geburt des Lebendigen aus dem Toten, hat es nie gegeben und kann es nie geben. Vielmehr ist umgekehrt das Bild einer leblosen Natur erst durch eine Abstraktion des lebendigen Intellekts geschaffen. In Wahrheit aber *liegt dem geringsten Teil der Materie eine Welt von Seelen, von Tieren, von Lebewesen, von Entelechieen zugrunde.* Jedes Stück Stoff ist organisierbar und enthält in sich schon eine Unmenge wirklicher Organismen wie ein *Garten voller Pflanzen oder ein Teich voller Fische. Aber jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Tieres ist wiederum ein solcher Garten oder Teich.*

68. Ja, selbst die Erdbrocken des Gartens und die Tropfen des Wassers *enthalten wieder Pflanzen und Tiere* in mikroskopischer Kleinheit. Und auch der scheinbar unorganische Stoff dazwischen ist, wenn nicht organisiert, so doch organisierbar und kann jeden Augenblick in den Zusammenhang eines Organismus eingereiht, assimiliert und dadurch selbst organisiert werden.

69. *Es gibt im ganzen Universum nichts Ödes, nichts Unfruchtbares, nichts Totes* und hat auch nie so etwas gegeben. Das Organische ist nicht aus dem Anorganischen in einem bestimmten Zeitpunkt, etwa durch das Wunder einer neu auftauchenden Lebenskraft, entstanden, und das Bewusste ist nicht aus dem Bewusstlosen durch Hinzutritt einer immateriellen Seele geworden, sondern der materielle Stoff enthält von Ewigkeit her die Seelenkeime schon in sich, und alle Naturgesetze haben von vornherein

die Beziehung und Richtung auf die spätere Entwicklung zum ausgereiften Leben. Die ganze Wirklichkeit ist ihrem Wesen nach auf das Organische hin angelegt. Auf allen Weltkörpern und zu jeder Zeit kann unter günstigen Umständen der stets organisierbare Stoff zu wirklichen Organismen zusammentreten. Aber auch wo kein reales Leben sichtbar ist, da ist die Materie nicht eine gleichförmige, undifferenzierte Masse, höchstens in ein paar verschiedene Arten des Stoffs gegliedert, wie die chemische Atomistik es sich vorstellt, sondern auch die äusserlich ununterscheidbaren Atome des gleichen Stoffes bestehen in Wahrheit aus individuell verschiedenen Monaden, die als Naturwesen zwar den gleichen Gesetzen unterliegen, innerlich aber eine Fülle reichen Lebens eigener Art besitzen. Und dieser individuelle Charakter ist durch eine teleologische Harmonie so auf andere Monadenindividualitäten abgestimmt, dass durch ihr kausal herbeigeführtes Zusammentreten die Verschmelzung zu einem Lebewesen, vielleicht sogar einer Seeleneinheit möglich wird. So allein wird es verständlich, dass sich aus der vermeintlich nur quantitativ bestimmten anorganischen Natur die Lebewesen mit ihren qualitativen, nach Gattungen, Arten und Individuen differenzierten Eigenarten und mit ihrem komplizierten Seelenleben entwickeln können.

Allerdings ist es nicht erlaubt und auch nicht nötig, zur „Erklärung" des Lebens ausser der Materie und ihren Kräften noch irgend welche unmathematischen „Lebenskräfte" einzuführen, seien es *„plastische Naturen"*, wie es zu Leibnizens Zeiten der Platonismus Cudworths tat, oder seien es „Dominanten", wie heute der Vitalismus Reinkes vorschlägt. Die kausalen Ursachen des Lebens sind keine anderen als die gewöhnlichen physikalischen und chemischen Kräfte, die auf den sichtbaren, materiellen Stoff wirken. Um aber zu verstehen, dass dadurch etwas so Zweck- und Sinnvolles wie die Entwicklungsgeschichte der Tier- und Pflanzenwelt herauskommt, muss man annehmen, dass die Naturkräfte im ursprünglichen Weltplan schon derartige mathematische Gesetze erhalten haben und die Kraftzentren im Raume so verteilt sind, dass sie im Laufe des naturgesetzlichen Geschehens immer wieder zu teleologischen Einheiten zusammenpassen, die die Lebensgesetze organischer Individuen ausmachen. Wenn man sich unter einer „Lebenskraft" überhaupt etwas Sinnvolles denken will, so darf man darunter jedenfalls keine Kraft neben den physi-

kalischen und chemischen Kräften verstehen, sondern nur die Harmonie des Zusammenstimmens mehrerer exakt-mathematischer Kräfte in der Einheit eines Einzellebens.

70. Jedes Lebewesen wird gebildet von einer unendlichen Anzahl von Monaden, die naturwissenschaftlich angesehen durch physikalische und chemische Kräfte eng zusammenhängen, psychologisch betrachtet aber durch ein relativ einheitliches Bewusstsein oder wenigstens (bei Pflanzen) durch eine Gesamtentelechie verknüpft sind. Nicht alle Monaden stehen aber in enger Verbindung mit der Lebenseinheit, sondern diese wird in ihrer Art nur durch gewisse *herrschende Monaden* bestimmt, von denen zahllose andre dazu passende und zu bestimmten Diensten geeignete vorübergehend assimiliert, aber nach erfüllter Aufgabe wieder entlassen werden.

71. *So sind alle Körper in einem immerwährenden Flusse begriffen, wie Ströme, und es treten unaufhörlich Teile ein und aus.* Da aber der verbrauchte Stoff im grossen und ganzen durch gleichartige Materie, wenn auch durch individuell verschiedene Monaden wieder ersetzt wird, so erhält sich trotzdem der Arttypus. Das Individuum macht freilich dabei eine Entwicklung durch, die unter Umständen die persönliche Eigenart in ihr Gegenteil verkehren kann, gleich der Sinuskurve im 2. und 3. Quadranten. Zu gewissen Zeiten treten auch, wie bei einer unstetigen Kurve, plötzliche, in die Augen fallende Wandlungen ein, z. B. in der Pubertätszeit, wo der Körper ganz neue Stoffe zu erzeugen, die Seele bisher bedeutungslose Organe mit in ihre Bewusstseinseinheit aufzunehmen beginnt, und wo gleichzeitig mit dem Erwachen des überindividuellen Geschlechtstriebes auch andre Gesellschaftsinstinkte über die egoistische Vereinzelung hinauszuführen anfangen.

72. Das Leben ist also wohl in beständiger Wandlung begriffen, aber niemals entsteht es anders als aus Leben, und niemals vergeht es in etwas anderes als in neues Leben. Die einzelne Seele freilich hört als Einheit auf zu existieren, wenn ihre äussere Erscheinung, der Körper, sich auflöst. Denn *es gibt keine immateriellen Geister, die abgetrennt von der Materie „für sich" bestehen könnten*, oder genauer gesagt, die nicht auch „für andere" als Naturobjekte erkennbar wären; solche körperlosen Geister *würden sich ja aus dem Wirkungskreise der allgemeinen Ordnung fortstehlen und gewissermassen Deserteure aus dem Reiche der Naturkausalität*

werden.[1]) Aber wie beim Zerfall des Körpers die Atome doch erhalten bleiben und nur immer neue Verbindungen eingehen, so leben beim Tode einer Seele auch ihre Elemente, die Monaden, weiter, zerstreuen sich durch die Welt und wirken in immer neuen Organismen und Bewusstseinen lebenzeugend und lichtspendend weiter. Eine *Seelenwanderung* zwar gibt es nicht, wohl aber eine unaufhörliche *Metamorphose* der einzelnen Monaden.

73. Doch nicht nur eine wirkliche Ewigkeit der Monaden gibt es, sondern auch eine gewisse Unsterblichkeit der Seelen, ja aller Lebewesen. In den Kindern nämlich leben, wenn man genau zusieht, die Eltern fast eben so sehr fort, wie ein Jüngling in dem Greise, zu dem er sich allmählich „entwickelt". Bei den einzelligen Tieren, die sich durch blosse Teilung vermehren, gibt es im eigentlichen Sinne des Wortes keinen Tod des Individuums, so lange nicht die ganze Art ausstirbt. Aber auch bei den mehrzelligen Tieren besteht nach Weismanns Lehre eine „Kontinuität des Keimplasmas", das sich wie eine gemeinsame Wurzel durch alle von einander abstammenden Generationen hindurch erstreckt. Jede natürliche Art, jeder Abstammungszusammenhang, hat sein eigenartiges Keimplasma, das die Anlagen zur charakteristischen Form jedes einzelnen Körperorgans, für den Physiker und Chemiker freilich unsichtbar, in sich trägt. Jedes Lebewesen empfängt einen kleinen Teil von dem Keimplasma seiner Eltern bei der Zeugung mit, vermehrt diesen durch Wachstum und gibt ihn später zum Teil an seine Nachkommen weiter. So ist es in den grossen Grundzügen das Leben der Eltern, das in den Kindern weiterlebt. Nur in welcher Richtung die ererbten Anlagen sich entwickeln, das hängt von den individuellen Lebensbedingungen ab, roh ausgedrückt z. B. von den Stoffen, die dem Keim zur Nahrung gereicht werden. Sicher ist ferner, dass die Eigenschaften der Vorfahren in den Nachkommen wiederkehren. Nur ob die vom Vater oder der Mutter ererbten Eigenschaften zum Durchbruch kommen, das hängt von zufälligen, die Eigenart des Individuums bestimmenden äusseren Einflüssen ab und erfolgt daher mit der statistischen Regelmässigkeit des Mendelschen Gesetzes.

74. 75. In diesem Sinne gibt es eine *Präformation* jedes Lebewesens in der Ei- und Samenzelle. Jeder Tier- und Pflanzen-

[1]) Considérations sur le principe de vie et sur les natures plastiques. Erdmann, Leibnitii opera philosophica, p. 432.

keim existierte schon vor der Geburt, nur noch unentfaltet, blüht dann während des Lebens voll auf, indem er sich mit einem, seinem inneren Wesen entsprechendem „Leibe" umgibt, und existiert endlich auch nach seinem Tode weiter, indem er sich in seinen Nachkommen mit den Gewändern immer neuer Leiber umgibt, ähnlich der *Verwandlung von Raupen in Schmetterlinge.*

76. Diesem Fortleben des Organischen entspricht eine sogar noch weiterreichende Unsterblichkeit des Seelischen. Selbst wenn Weismann, was ich nicht recht glauben kann, darin recht haben sollte, dass es eine Vererbung erworbener Eigenschaften nur bei sehr lange fortwirkenden Einflüssen derselben Art, wie etwa des Klimas, gäbe, wenn also die individuelle Geistesart der Eltern nicht auf die Kinder durch die Zeugung vererbt werden könnte, so kann doch sicher, wenigstens beim Menschen, das geistige Wesen durch die Erziehung übertragen werden. In den Kindern, Schülern und Freunden lebt der edelste Gehalt eines Menschen durch geistige Zeugung fort, die in den heiligen Stunden des Einswerdens zweier Seelen, wenn durch die bedeutsamen Symbole der gemeinsamen Sprache der äussere Zusammenhang hergestellt ist, gleichzeitig eine geistige Kraftübertragung bewirkt. Diese Ströme der Seelenenergie aber fliessen auch nach dem Tode des Menschen fort, von dem sie ausgegangen sind. Seine persönliche Weise der Weltauffassung, seine individuelle Art, im Wechselverkehr mit seinen Lieben Freude zu nehmen und zu geben, sein persönlicher Charakter, der auch andern den Willen stärkte und sie zur Höhe der Sittlichkeit erhob, das alles bleibt in der Umwelt lebendig, wenn die Erinnerung an den Verstorbenen alles Niedrige und Gemeine, den „Erdenrest zu tragen peinlich", von ihm abfallen lässt. Wie die Sonnenstrahlen Licht und Wärme bis in die weitesten Fernen des Weltalls hinaustragen, so pflanzen auch die Ätherwellen des Geistes ihre Energie bis ins Unendliche fort und überdauern alle Zeiten in ihrer ewigen Wirksamkeit und Zeugungskraft.

77. So gibt es denn für den edelsten Teil einer Menschenseele in der göttlichen Geisteswelt eine wahre Unsterblichkeit. Das ewige Leben Gottes, könnte man sagen, ist eine Kontinuität des geistigen Keimplasmas, das sich durch alle Zeiten und Völker wie ein einheitlicher Wurzelstock hindurchzieht und immer neue Pflanzen aus seiner Lebenskraft hervorspriessen lässt, deren jede in ihrem wahren Sein eine Verkörperung der identischen organischen Werteinheit und als solche unvergänglich ist.

Doch wir würden den tiefsten Sinn der Unsterblichkeit des Geistes noch nicht treffen, wenn wir nur diese endlose Dauer in der Weltgeschichte ins Auge fassen wollten. Nicht länger ist die Ewigkeit als die Zeit, sondern tiefer. Nicht nach der Zeit erst dauert sie fort, sondern in der Zeit ist sie lebendig und liegt ihr zugrunde wie das objektive Ziel den subjektiven Intentionen, wie die Idee dem Streben der Individuen. Der Mensch muss es verstehen, aus dem sinnlosen Gewühl seiner Phantasieen und willkürlichen Meinungen, aus dem Chaos seiner subjektiven Triebe und Instinkte hindurchzudringen zur Objektivität der Wahrheit und der Geisteswerte, aus dem Strome der Vergänglichkeit in seinen innerlichsten Stunden aufzutauchen und seinen Blick zur Ewigkeit des erhabenen Sternenhimmels emporzurichten, dann erst erfährt er die tiefe Wahrheit des Angelus Silesius:

„Die Seel', ein ewger Geist, ist über alle Zeit,
Sie lebt auch in der Welt schon in der Ewigkeit."

VI. Die kausale und die teleologische Wesensseite der wahren Wirklichkeit.

78. Dasselbe Verhältnis, das uns in der Naturwissenschaft als Gegensatz von Anorganischem und Organischem, in der Psychologie als Gegensatz von leiblicher Bedingtheit und subjektiver Freiheit entgegengetreten ist, finden wir noch allgemeiner in der Metaphysik als Gegensatz zwischen der kausalen und der teleologischen Wesensseite der Welt wieder.

Das gesamte Geschehen lässt sich in seiner zeitlichen Längsrichtung in unzählige nebeneinander herlaufende Kausalreihen zerlegen, deren jede nach einem bestimmten mathematischen Gesetz verläuft. Die sämtlichen Naturkräfte, die durch diese Gesetze exakt definiert sind, lassen sich wissenschaftlich wieder zu mathematisch definiten Mannigfaltigkeiten gruppieren, so dass die Kausalerklärung schliesslich die ganze Wirklichkeit mit einem einzigen, logisch vollkommen geordneten Begriffssystem überspannt. Alle individuellen Subjekte ordnen sich diesem objektiven Geltungszusammenhang unter, wie am deutlichsten dadurch zum Ausdruck kommt, dass sie in ihren sinnlichen Wahrnehmungen *alle ein und dasselbe Universum vorstellen.*

Die mathematischen Gesetze, die jeder Mensch in der sinnlichen Anschauung seines eigenen Leibes als Gliedes der Natur nachweisen kann und die ebenso auch von seinen Mitmenschen in deren Wahrnehmungen seines Körpers aufgefunden werden können, bestimmen den objektiven, kausal erklärenden Begriff des betreffenden Individuums. Seinem formalen Charakter nach ist dieser objektive Begriff, der intentionaler Gegenstand aller sinnlichen Wahrnehmungen der verschiedenen Individuen ist, identisch mit der subjektiven Funktionseinheit, die von den inneren Erlebnissen des einen Individuums als ihr kausales Lebensgesetz intendiert wird. Es gehört ja zum Wesen jedes wirklichen Dinges, dass es einerseits „Ding für andre", andrerseits „Ding für sich" ist, dass aber diese seine beiden Seiten logisch isomorph sind und dasselbe „Ding für alle" oder Naturobjekt darstellen. So erkennt denn die erklärende Naturwissenschaft in dem allgemeinen Kausalzusammenhang eine äusserst wichtige Wesensseite nicht nur der physischen Erscheinungswelt, sondern auch der wahren, geistigen Wirklichkeit.

Doch erschöpft sich die Welt nicht in dieser ihrer mathematischen Form. Schon die sinnlich wahrnehmbare Natur lässt sich, wie wir gesehen haben, nicht als ein einziges, mathematisch definites System, ja nicht einmal als eine endliche Menge von solchen erschöpfend definierbaren Mannigfaltigkeiten erkennen, sondern verlangt zu ihrer vollständigen Darstellung neben der exakten Bestimmung der nebeneinander herlaufenden Kausalreihen auch die Beschreibung des „Weltplans" im Sinne Lotzes als der nicht kausalen, sondern morphologischen Ordnung des Gleichzeitigen. Durch dessen Bestehen wird erst das organische Zusammentreffen der Naturkräfte in den Lebenserscheinungen der Pflanzen und Tiere ermöglicht, die in ihren Arten, Gattungen usw. zwar nicht ein mathematisch, aber doch deskriptiv einheitliches System bilden, sowie auch die zielvolle Ereignisfolge des Naturgeschehens, das im ganzen nicht wie eine ewige Wiederanwendung gleicher Gesetze, sondern wie eine teleologische Entwicklung immer neuer, wertvollerer Formen aussieht.

Wir würden noch gar nicht die ganze Natur kennen, wenn wir die einzelnen mathematischen Gesetze nur in ihrem begrifflichen Zusammenhang und nicht auch in ihrer faktischen Anordnung in dem räumlich-zeitlichen System der Kraftzentren betrachten würden. Denn dadurch, dass sich eine grosse Anzahl von Naturkräften in „zufälligem", d. h. nicht mathematisch-kausal bestimmtem

Zusammentreffen am Zustandekommen desselben individuellen, aber typisch wiederkehrenden Ereignisses beteiligt, entsteht ein ganz eigenartiges komplexes Gesetz, das nicht wieder mathematisch exakt bestimmbar ist, sondern nur eine sog. statistische oder typische Regelmässigkeit bedeutet. Zwar lässt sich auch hierauf noch die Mathematik in Form der Kollektivmasslehre anwenden, aber das darf uns nicht darüber täuschen, dass es sich dabei niemals um exakte Naturgesetze handelt, sondern bloss um Durchschnittseigenschaften, von denen mehr oder minder grosse Abweichungen nicht nur möglich sind, sondern beständig vorkommen.

Was aber vom kausalen Standpunkt aus auf blossem Zufall beruht, stellt sich auf dem gleichberechtigten teleologischen Standpunkt in vielen Fällen. insbesondere auf den biologischen Gebieten, als eine zweckvolle Ordnung heraus. Mit dieser beschäftigt sich die sog. „Naturgeschichte", die als himmelstopographische, mineralogische, botanische und zoologische Weltbeschreibung alles Gleichzeitige morphologisch klassifiziert und als Kosmogonie, Geologie, Abstammungslehre eine teleologische Geschichte der Weltentwicklung in ihren typischen Formen bis zur physischen Entstehung des Menschen darstellt. Was die Naturerklärung als irrationalen Rest, als zufälliges Faktum logisch unbearbeitet lassen musste, das erkennt die Naturbeschreibung hier als eine morphologische und teleologische Einheit. Sie löst die Aufgabe der Logisierung alles Wirklichen auf solchen Gebieten, die der exakten Forschung ihrem Wesen nach ewig unzugänglich bleiben müssen, und offenbart als zweite unentbehrliche Form der Naturwissenschaft eine andre Wesensseite der Natur, die ebenso bedeutsam ist wie die mathematisch-kausale.

Noch wichtiger ist die zweite Wesensseite für das geistige Innere der Welt, deren blosses formales Gerippe die mathematische „Welt für alle" bildet. Die physischen Naturgesetze sind ihrer rein logischen Form nach wohl auch die letzten Elementarfunktionen, auf die die naturwissenschaftliche Psychologie die komplizierten Erscheinungen des Seelenlebens und seine Kollektivregelmässigkeiten, die psychologischen Typengesetze, zurückführen muss, aber die allen Menschen gemeinsame Wahrnehmungswelt ist doch der passendere Ausgangspunkt für die exakten Wissenschaften und gibt die von diesen angesprochene objektive Wesensseite der Welt angemessener wieder als das subjektive Geistesleben. Umgekehrt finden die beschreibenden Wissenschaften wohl in der

äusseren Natur schon Stoff genug für ihre morphologische und teleologische Systematisierung, aber zur vollen Entfaltung kommen sie doch erst, wenn sie sich auf die Innenseite der Natur, auf das Geistesleben, richten und in den Gegenständen der immanenten Wahrnehmung und nacherlebenden Einfühlung einen unendlich grösseren Reichtum der Gestalten und Entwicklungen vorfinden, als die dreidimensionale Sinneswelt in ihren Typen und Deszendenzerscheinungen wiederspiegeln kann.

Der einheitliche Bewusstseinsstrom einer Menschenseele ist, wie wir gezeigt haben, eine komplexe Erscheinung, in der die mathematischen Gesetze der Monaden wie bei einem „zufälligen" Ereignisse im Sinne der Statistik zusammenfliessen, und die in ihrem Wesen nicht so sehr durch diese Gesetze als durch die zweckvolle Koexistenzordnung der Monadenkomponenten bestimmt wird. Schon der Mikrokosmos einer einzelnen Seele, in der sich die ganze Welt spiegelt, bietet der Individualpsychologie ein ungeheuer reiches Feld ihrer Tätigkeit. Die Morphologie der Erlebnisformen hat die verschiedenartigen Seelenerscheinungen, die Empfindungen, Wahrnehmungen, Phantasieen, Gefühle, Stimmungen, Begehrungen, Wollungen usw., nicht in ihrer Zusammensetzung aus einfachen Elementen, sondern in ihren komplizierten Wesenseigenschaften zu beschreiben, nach denen sie in Klassen und Gattungen zerfallen. Andrerseits hat die teleologische Analyse der Erlebnisfolgen (Diltheys zergliedernde Psychologie) den nacherlebbaren psychischen Strukturzusammenhang darzustellen, wie wir ihn als Auseinanderhervorgehen und Aneinanderanschliessen der Vorstellungen eines einheitlichen Gedankenganges oder der Mittel und Ziele eines Motivationszusammenhangs unmittelbar verständlich fühlen.

Dasselbe wiederholt sich in grösserem Massstabe in der eigentlichen Geisteswissenschaft, deren Gegenstand das Wesen und die Entwicklung des überindividuellen Geisteslebens ist, das durch die Gemeinsamkeit der objektiven Kulturwerte möglich wird. Hier hat die Morphologie als vergleichende Psychologie im Sinne Diltheys und Sprangers die verschiedenen Menschentypen, die verschiedenen Arten der Individual- und Volkscharaktere, zu ermitteln, ferner aber auch die andersartigen Gemeinschaftsbildungen der „Kultursysteme", die Geisteseinheiten Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft, Recht, Sittlichkeit, Religion usw. in ihrem Wesen gegeneinander abzugrenzen. Endlich hat die teleologische

Geistesgeschichte den Entwicklungsprozess der Menschheit zu schildern, wie er teils auf den verschiedenen Kulturgebieten getrennt, teils in der sog. „Weltgeschichte" zusammengefasst aus der Totalität des Seelenlebens heraus geistig nacherlebt und als Strukturzusammenhang mit dem Charakter der fortschreitenden Entwicklung innerlich verstanden werden kann.

Die Vollständigkeit der seelischen „Weltgeschichte" würde erfordern, dass sie auch in die vormenschliche Zeit zurückginge und die Entwicklung des tierischen Seelenlebens in seinen nach Arten und Gattungen typisch verschiedenen Formen bis zu seiner Quelle im Unterbewussten verfolgte. Da uns aber hier die innere Wahrnehmung nicht mehr als Quelle neben der äusseren zur Verfügung steht, so pflegt diese seelische Entwicklungsgeschichte der Tierwelt wie auch die Tierpsychologie nur als Anhang zu der naturwissenschaftlichen Lehre von den Organismen behandelt zu werden.

79. Wenn die Wirklichkeit sowohl in ihrer äusseren Naturerscheinung als in ihrem inneren geistigen Selbsterleben zwei ganz ungleichartige Wesensseiten zeigt, die kausale und die teleologische, so müssen auch die beiden entsprechenden Klassen von Wissenschaften, die erst zusammen das Ganze der Wirklichkeit erkennen, ganz verschiedene Methoden besitzen. Wir haben diese schon früher nach Husserl einerseits als mathematisch-exakte, andrerseits als morphologisch-deskriptive Methode charakterisiert. Es wird aber gut sein, wenn wir diese Unterscheidung, die mir grundlegend scheint, noch mit den wichtigsten anderen Einteilungen der Tatsachenwissenschaften vergleichen.

Soviel ist zunächst schon aus dem bisherigen klar, dass der methodische Unterschied von Erklärung und Beschreibung nicht mit der sachlichen Verschiedenheit von Physischem und Psychischem, von Körperwelt und Geistesleben zusammenfällt. Sowohl die Welt der äusseren wie die der inneren Wahrnehmung muss einerseits kausal erklärt, andrerseits morphologisch beschrieben werden, und nur so viel kann zugegeben werden, dass die erste Methode an der körperlichen Naturerscheinung, die zweite an der nacherlebbaren Geisteswelt leichter zum Ziele kommen und sich reicher entfalten kann.

Enger berührt sich die Husserlsche Abgrenzung mit der Wissenschaftseinteilung, der Windelband und Rickert zur Anerkennung verholfen haben, und kann von dieser Seite noch einige

wichtige Ergänzungen erfahren. Wenn Windelband den nomothetischen die idiographischen Wissenschaften gegenüberstellt und behauptet, die Naturwissenschaft habe die allgemeinen Gesetze, die Geschichtswissenschaft die individuellen Ereignisse zum Gegenstande, so ist zwar dagegen einzuwenden, dass nur die abstrakten Naturwissenschaften sich mit den Gesetzen beschäftigen, während die konkreten Naturwissenschaften, z. B. die Theorie der Mondbewegung, aus ihnen die einzelnen Vorgänge deduzieren, ferner dass nur die konkreten Geschichtswissenschaften die individuellen Ereignisse behandeln, jedoch als Glieder eines allgemeinen Bedeutungszusammenhanges, und dass ihnen gegenüber abstrakte Wissenschaften, wie die Organologie, Soziologie, Rechts- und Staatslehre usw., die typisch wiederkehrenden Ordnungsverhältnisse der geschichtlichen Erscheinungen zum Gegenstand haben.

Indes bleibt von grösster Bedeutung der Hinweis darauf, dass für die „geschichtlichen" Wissenschaften die abstrakten Naturgesetze garkeine Rolle spielen, sondern dass sie gerade dem individuellen Leben näher kommen wollen. Nicht die mathematischen Folgeordnungen, sondern die einzelnen, vom kausalen Standpunkte aus zufälligen, aber zweckvollen Gruppierungen der Weltelemente interessieren sie. Doch würde Schopenhauer mit seinem Verdammungsurteil über die Unwissenschaftlichkeit der Geschichte, die stets nur das Besondere und nie das Allgemeine erfasse, recht haben, wenn es sich ihr wirklich um das absolut Vereinzelte, völlig Alogische und in jeder Hinsicht Zufällige handelte. Die einzelnen Tatsachen und Ereignisse der Natur- und Menschheitsgeschichte sind aber nur in der Dimension des mathematischen Kausalzusammenhangs isoliert, irrational und gesetzlos, dagegen stellen sie sich als Individualisationen von typischen Gesetzen, als klar verständliche Zusammenhänge und als zweckvolle Ordnungen heraus, wenn man sie in der morphologisch-teleologischen Dimension untersucht.

Ein ganz vereinzeltes, zufälliges Zusammentreffen der quantitativen und qualitativen Eigenschaften in diesem vor mir liegenden Feuerstein oder das heutige Beisammensein beim Mittagstisch ist als rein einmaliges Vorkommnis kein Gegenstand der Mineralogie oder der Menschheitsgeschichte, sondern hat höchstens für den Sammler oder für die Familienerinnerung persönliche Bedeutung. Ein völlig subjektives und individuelles Seelenelement eines fremden Geistes ist dem einfühlenden Seelenforscher auch

nicht einmal zugänglich, wenn es seinem Erleben nicht wenigstens formell isomorph ist, also eine Intention auf ein gemeinsames Objekt enthält. So kann alles Einmalige nur als Individualisation eines Allgemeinen Gegenstand der Wissenschaft sein. Objekt der exakten Naturwissenschaft und der erklärenden Psychologie wird es als spezieller Fall eines mathematischen Kausalgesetzes, Objekt der deskriptiven Natur- und Geisteswissenschaften dagegen, insofern es ein gattungsmässig Wiederkehrendes oder allgemein Bedeutsames entweder in typischer Regelmässigkeit oder in typischer Abweichung von der Durchschnittsregel verkörpert.

Zu weiterem Nachdenken veranlasst uns die Bezeichnung der Wissenschaften zweiter Art als geschichtlicher Wissenschaften. Der alte Sinn des Wortes „Naturgeschichte“ (gleichbedeutend mit Naturkunde) zeigt, dass darunter einfach die blosse Schilderung, sei es eines Gegenstandes, sei es eines Geschehens, zu verstehen ist, im Gegensatz zu seiner ursächlichen Erklärung; aber die Bezeichnung hat noch ein tieferes Recht. Im Dasein des einzelnen Tieres gewinnt das Nebeneinander seiner Organe erst den richtigen Sinn, indem dadurch die zweckvolle Folge seiner Lebensereignisse ermöglicht wird. Auch die Systeme der Gesteinsarten, der Pflanzen- und Tiergattungen werden erst völlig verständlich, wenn sie zur geologischen und paläontologischen Entwicklungsgeschichte in Beziehung gesetzt werden. Die geisteswissenschaftliche Deskription der „Kultursysteme“ vollends ist ohne Berücksichtigung der menschlichen Geistesgeschichte ganz undurchführbar. Jede morphologische Beschreibung intendiert also in diesen Gebieten einen teleologischen Werdenszusammenhang. Die deskriptiven Natur- und Geisteswissenschaften können zu „verstehenden“ Wissenschaften im Sinne Diltheys ausgebildet werden, die imstande sind, die Strukturzusammenhänge des Geschehens nacherlebend zu begreifen, und sie müssen schon, um ihr eigenstes Ziel, die vollständige Beschreibung, zu erreichen, diese Beziehung zum zeitlichen Werden in sich aufnehmen, da es auf keinem inhaltlich bestimmten Tatsachengebiete ewige Arten und Gattungen, sondern zu jeder Zeit besondere, in beständigem Wandel begriffene Gestaltungen gibt.

In der zeitlichen Dimension des Nacheinander, nicht in den räumlichen Dimensionen des Nebeneinander fanden wir schon im Paragraphen 3 den Grundzusammenhang der Welt. Aber bisher meinten wir, der kausalen Ereignisfolge die teleologische Koexistenz-

ordnung entgegensetzen zu müssen. Nunmehr jedoch stellt sich das wahre Verhältnis als viel tiefer heraus: die erklärenden Wissenschaften beschränken sich in ihren Analysen auf die einzelnen nebeneinander herlaufenden mathematischen Kausalreihen alles Geschehens, die beschreibenden und verstehenden Wissenschaften dagegen achten darauf, wo durch die Synthese mehrerer Kausalreihen im Laufe des geschichtlichen Werdens höhere Einheiten geschaffen werden, die sich als Entwicklungsstufen höchster Zwecksysteme begreifen lassen. Wenn so die Kausalzusammenhänge gewissermassen verbreitert werden durch Mitberücksichtigung des sinnvollen Zusammentreffens selbständiger Ursachenreihen, so gewinnt man das Verständnis des weit umfassenderen teleologischen Weltzusammenhangs, der die kausale Ordnung als nur eins seiner Mittel in sich schliesst. Ihrem wahren Wesen nach ist die Welt eine sinnvolle Entwicklung, die ein nach Gattungen, Arten und Individuen differenziertes System organischer und geistiger Werte in jedem Momente durch einen Plan des Koexistierenden, freilich nur in einseitiger, zeitlich charakterisierter Ausprägung, andeutet, in der unendlichen Zeitenfolge aber das ganze Wertsystem nacheinander in immer differenzierteren und vollkommneren Individualisationen entfaltet.

Hier wird nun Rickerts Unterscheidung der Kulturwissenschaften von den Naturwissenschaften wichtig. Rickert weist mit Recht darauf hin, dass das Erkennen niemals ein photographisches Abbilden der Gesamtwirklichkeit, sondern nur ein Herausheben des Wesentlichen und Bedeutsamen sein könne. Während nun die kausale Naturwissenschaft die Abhängigkeit des Einzelnen von allgemeinen mathematischen Gesetzen für das wichtige hält, interessiert sich die Kulturwissenschaft für das Individuelle, insofern es einen Kulturwert verkörpert und für die teleologische Entwicklung bedeutsam ist. Die Kulturbedeutung ist sonach das Ausleseprinzip der historischen Begriffsbildung.

Diese Anschauung können wir uns, wenn wir sie etwas verallgemeinern, zu eigen machen, um die deskriptive Methode durch ihre teleologische Vertiefung als der mathematisch-naturwissenschaftlichen gleichwertig zu erweisen. Nur müssen wir, um auch die beschreibenden und geschichtlichen Naturwissenschaften mit zu umfassen, statt von Kulturwerten vielmehr allgemeiner von objektiven Werten sprechen, die in der Erscheinungswelt als

organische Zwecke, in der geistigen Wirklichkeit als ästhetisch-ethische Ideale das Ziel der Weltentwicklung bilden.

Die exakten Wissenschaften „erklären" alles Wirkliche, indem sie in den objektiven, mathematischen Naturgesetzen die Ursachen erkennen, die es realisieren, die teleologischen Wissenschaften „verstehen" alles Wirkliche, indem sie in den allgemeingültigen organischen und geistigen Werten die Ziele aufweisen, denen es zustrebt. In jedem Falle ist es ein Objektives und Allgemeines, dem das Individuelle untergeordnet wird, im ersten Falle ein Objektives des Intellekts, im zweiten Falle ein Objektives des Gemüts und Willens.

Es besteht auf beiden Gebieten eine weitgehende Analogie. Wie dem Chaos der subjektiven Empfindungen eine Region der ewigen Wahrheiten, die formale Mathematik, gegenübersteht, und wie nun die exakte Naturwissenschaft diese beiden scheinbar absoluten Gegensätze des irrationalen Seins und des rationalen Geltens zu einem Kosmos der mathematisch geformten Tatsachenwahrheiten vereinigt, so steht auch dem Willkürreiche der subjektiven Gefühle und Begehrungen ein Reich der formalen Werte gegenüber, und die Aufgabe der Kunst, der Sittlichkeit, der Gesellschaftsordnung ist es, durch Beugung des individuellen Fühlens und Wollens unter den kategorischen Imperativ des Geschmacks und Gewissens ein reales Reich der Werte zu schaffen, das die Fülle und den Reichtum des Gemütsinhalts mit der Einheit und Objektivität der absoluten Norm vereinigt.

Wenn nun die Wissenschaft wirklich die ganze Realität umfassen will, so darf sie sich nicht nur auf die intellektuelle Seite der Welt beschränken, die sowohl als physische Naturkausalität wie als psychologische Gesetzmässigkeit auftritt, sondern muss auch die Willensseite alles Geschehens berücksichtigen, die äusserlich als organische Naturentwicklung sichtbar, innerlich als geistiges Wertstreben erlebbar ist. Selbstverständlich unterliegt die wissenschaftliche Bearbeitung auch dieses Gebietes der Logik. Aber fast ebenso selbstverständlich ist, dass die vollkommenste logische Ordnung, die der mathematisch definiten Systeme, nur bei der intellektuellen, nicht bei der voluntaristischen Wesensseite der Welt verwirklicht sein kann. Bei der letzteren müssen an die Stelle der mathematischen Ursachenbegriffe die teleologischen Wertbegriffe treten, die dem Charakter des Willensmässigen besser angepasst sind, obwohl sie, rein logisch angesehen, unvollkommner

sind. Jede Seite muss so beschrieben werden, wie es ihrer Wesensart angemessen ist. Nur der Kausalzusammenhang aber lässt sich sachentsprechend durch mathematisch-funktionelle Beziehungen beschreiben,[1]) während die Deskription des teleologischen Zusammenhanges ihn als ein morphologisches Entwicklungssystem darzustellen hat. Da nun aber die formale Wertelehre, die hier an die Stelle der formalen Mathematik zu treten hat, kein mathematisch definites System ist, gestattet sie natürlich auch nicht, in Analogie zur abstrakten Naturwissenschaft ein mathematisch geordnetes System der Organologie, der Ästhetik, der Individual- und Sozialethik zu bilden, aus dem die einzelnen organischen und geistigen Entwicklungsvorgänge, die tatsächlich in der Geschichte wirklich werden, als teleologisch notwendig deduziert werden könnten. Es ist hier nicht möglich, einen so engen logischen Zusammenhang grosser Erscheinungsgebiete wie etwa bei den astronomischen Bewegungen zu erkennen, sondern man muss immer in viel engerer Fühlung mit der geschichtlichen Tatsachenfeststellung bleiben, um im einzelnen zu verstehen, wie die Dinge und Ereignisse der Natur und Geisteswelt in ihren typischen Gattungsformen Spezialisationen und Individualisationen des formalen Wertes: „Einheit in der Mannigfaltigkeit" sind. Der Weg von oben her, von den allgemeinen Gesetzen, den die Naturwissenschaft wenigstens hypothetisch gehen kann, ist der teleologischen Wertwissenschaft wegen ihres loseren Systemzusammenhanges ganz verschlossen. Sie kann nur von unten her, von der Fülle der Erscheinungen ausgehend, das Wirkliche an den objektiven Werten messen und als zweckvollen Zusammenhang nachfühlen.

Um die gesamte Wirklichkeit wissenschaftlich darzustellen, muss man sowohl das Gewühl der psychischen Erlebnisse wie das Chaos der Naturelemente nach einem doppelten Gesichtspunkt in ein System ordnen: das Ausleseprinzip für diese begriffliche Formung sind entweder rationale Ideen des Verstandes oder logisierte Ideale des Gemüts, entweder mathematische oder teleologische Begriffe. In beiden Fällen handelt es sich um eine logische Deskription (im erweiterten Sinne) des „Wesentlichen" der gesamten Wirklichkeit. Während aber im ersten Falle für das Wesentliche die exakten Begriffe gehalten werden und die Welt als ein einziger

[1]) Man kann die Ausdrücke „Beschreibung" und „Deskription" zweckvoll mit Robert Kirchhoff, Heinrich Hertz, Mach u. a. auch so verallgemeinern, dass sie die kausalen Beziehungen mit umfassen.

mathematisch geordneter Kausalzusammenhang dargestellt wird, interessiert im zweiten Fall vielmehr die zweckvolle Ordnung, und die Welt wird als ein teleologischer Entwicklungszusammenhang beschrieben. Die erste logische Bearbeitung deduziert das gesamte Geschehen aus mathematisch erschöpfenden Definitionen, die zweite, logisch nicht minder wichtige Bearbeitung stellt sie als die zeitliche Entfaltung eines nach Gattungen, Arten, Individuen differenzierten Wertsystems dar.

Jede dieser beiden Bearbeitungen hat der andern gegenüber ihre Vorzüge. Die exakte Naturwissenschaft und die naturwissenschaftliche Psychologie entsprechen besser den rein intellektuellen Idealen der Allgemeinheit, Notwendigkeit, Objektivität, indem sie wirklich das ganze Geschehen in einigen wenigen, von allen subjektiven Elementen befreiten, mathematischen Funktionsgleichungen (vielleicht später einmal in einer einzigen „Weltformel"?) überspannen, während die Naturbeschreibung und die Menschheitsgeschichte mehr bloss Teile der Welt in Artbegriffen oder Zweckeinheiten zusammenfassen, nur von einem individuellen Zustande zum folgenden ebenso individuellen den nacherlebbaren Motivationszusammenhang anschaulich erfassen und von subjektiven Sinnesqualitäten (etwa bei einer biologischen Beschreibung) oder individuellen Gefühlsmomenten (etwa bei der Biographie einer grossen Persönlichkeit) im Interesse des lebensvolleren Verständnisses nicht völlig absehen. So mag denn vom rein intellektuellen Standpunkt aus Kant vielleicht mit Recht behaupten, alle Erkenntnis enthalte nur so viel eigentliche Wissenschaft, als Mathematik in ihr angetroffen werde.

Aber es darf nicht vergessen werden, dass die vollkommne Durchführung des intellektuellen Ideals und die mathematisch ganz konsequente Einheitlichkeit nur durch einseitige Ausseracht-lassung aller dazu nicht passenden und davon unberührt bleibenden Wirklichkeitsmomente möglich wird. Die menschlichen Empfindungs-, Gemüts- und Willenserlebnisse haben nun einmal in ihrer subjektiven Innerlichkeit keine mathematische Form, und nicht einmal der wahre Charakter der Naturentwicklung, geschweige denn der menschlichen Geistesgeschichte wird durch die darin allerdings nachweisbaren Kausalzusammenhänge erschöpfend beschrieben. So bleibt denn neben der exakt-wissenschaftlichen Bearbeitung eine noch viel umfassendere und mindestens ebenso wichtige Aufgabe für die teleologisch-deskriptiven Wissenschaften

übrig, denen erst die gesamte Fülle der lebendigen Realität in ihrer unmathematischen Morphologie und ihrem zweckvollen Entwicklungszusammenhang zugänglich ist.

Nur der Geschichtsforscher der Natur und Geisteswelt vermag ferner die innere Verflochtenheit der Ereignisfolgen und die eigentlich bestimmenden, nicht nur quantitativ verknüpfenden Kausationen in ihrer vollen Lebendigkeit zu verstehen, nämlich als ein nacherlebbares Auseinanderfolgen von Zwecken und Mitteln, Wertungen und Strebungen, Motiven und Handlungen, während die sog. Natur„erklärung", die sich stolz „exakt" nennt, in Wahrheit die Ereignisfolgen bloss durch Funktionalbeziehungen äusserlich abtastet, ohne ihre innere Bindung begreiflich machen zu können. Erst durch die Einfühlung in die Seele des Weltgeschehens wird es möglich, das abgeblasste Schema der quantitativen Formeln mit der konkreten Fülle des frischen Lebens zu erfüllen, das in der wunderbaren Pracht der Pflanzen- und Tierwelt, das vor allem in den geschichtlichen Persönlichkeiten mit ihren qualitativ charakterisierten Individualitäten pulsiert. Nicht die exakte Naturforschung mit ihrem abstrakten Ideal der mathematischen Weltformel, sondern vielmehr die deskriptive Wertwissenschaft, insbesondere die nacherlebende Geistesgeschichte nach dem Vorbilde Diltheys, die den teleologischen Strukturzusammenhang der Weltentwicklung aufdeckt, kommt dem wahren Wesen der Wirklichkeit in seiner Allseitigkeit am nächsten und erfüllt zugleich die Aufgabe, die Lotze in den Schlußworten seiner Logik als die tiefste Forderung der Wissenschaft bezeichnet: den Weltlauf zu verstehen und ihn nicht bloss zu berechnen.

Zur letzten Vollendung der Wissenschaft sind beide Erkenntnisarten unentbehrlich. Denn wie der Mensch Intellekt und Wille ist, so hat auch die Welt eine logische und eine teleologische Seite und lässt sich einerseits als ein *Reich der wirkenden,* andrerseits als ein *Reich der Zweckursachen* beschreiben. Aber wie beide Seiten des menschlichen Wesens in der Willenseinheit des sittlichen Charakters harmonisch zusammenwirken, so steht auch die mathematische Kausalität schliesslich doch im Dienste der geschichtlichen Weltentwicklung, und nicht eine abstrakte Weltformel, sondern eine konkrete, teleologische Weltharmonie bildet die letzte Einheit aller Wesensseiten des Wirklichen.

80. Beide Betrachtungsarten der Dinge müssen aber zunächst getrennt von einander konsequent durchgeführt werden.

Ein Widerspruch zwischen beiden und eine Kompetenzstreitigkeit ist nicht möglich, wenn klar im Auge behalten wird, dass sie beide die ganze physische und psychische Wirklichkeit zum Objekt haben, aber jede sie von einem andern Standpunkte aus betrachtet.

Es ist nicht gestattet, den geschlossenen Kausalzusammenhang durch Einmengung irgend welcher Zweckursachen zu unterbrechen und Kräfte einzuführen, die nicht durch mathematische Formeln völlig rationalisierbar wären. Selbst zur Erklärung der Lebenserscheinungen dürfen nur physikalische und chemische Kräfte herangezogen werden, und auch den Seelenvorgängen darf man weder ein *Zuführen lebendiger Kraft* noch eine *Richtungsänderung von Körpern* zuschreiben, sondern ihre materiellen Erscheinungen, die Gehirnprozesse, müssen rein aus dem physischen Kausalzusammenhang deduziert werden. So weit das Leben und der Geist dem Zusammenhang der „Welt für alle" angehören, so weit sind sie in einem räumlich ausgedehnten Körper auch für andre wahrnehmbar und lassen allgemeingültige quantitative Bestimmungen und mathematisch-naturwissenschaftliche Deduktionen zu.

Es ist ein Postulat der Naturwissenschaft, dass diese Deduktion lückenlos durchgeführt werden muss. Ob freilich dies erstrebte Ziel wirklich erreicht werden kann, das ist eine andre Frage. Es wird sich wohl auch hier um ein Ideal handeln, an das es, wie sonst an alle Ideale, nur asymptotische Annäherung gibt. Auch daraus jedoch folgt noch nicht, dass es für den Naturforscher erlaubt wäre, von dem einmal begonnenen Wege abzugehen und Seitenwege einzuschlagen, die vom Ziele noch immer weiter abführen. Solch ein Seitenweg aber ist die Benutzung einer unmathematischen Lebenskraft oder zielstrebiger Dominanten in der kausalen Erklärung des Lebens. Derartige Kräfte, die aus dem Rahmen des mathematischen Zusammenhangs herausfallen, erklären vom Standpunkte der Naturwissenschaft garnichts, sondern stören nur durch ihre Wesensfremdheit.

Andrerseits erfordert die allseitige Beschreibung der Dinge, dass neben dieser kausalen auch noch die teleologische Betrachtung des Geschehens konsequent durchgeführt wird. Für diese Betrachtung ist es mit dem Ursachenzusammenhang allein noch nicht getan, sondern gerade darauf kommt es an, dass die verschiedenen, scheinbar zufälligen Ursachengruppierungen in Wahrheit einen klar verständlichen Sinn und Wert haben. Hier handelt

es sich darum, dass die Urelemente der Welt nicht wie in einem Chaos beziehungslos nebeneinander liegen, was trotz aller einzelnen Kausalität noch sehr gut möglich wäre, sondern tatsächlich durch einen teleologischen Zusammenhang zu organischen Einheiten verkoppelt sind und in der Harmonie eines Kosmos zusammenstimmen. Einerlei, ob und wie man das „erklären" kann — um die Welt, wie sie nun einmal ist, vollständig zu beschreiben, ist es unerlässlich, klar darauf hinzuweisen, dass sie nicht eine sinnlose Folge von Ereignissen ist, sondern eine Entwicklungsgeschichte zu immer grösserer organischer und kultureller Vollkommenheit bildet.

81. Die exakte Naturwissenschaft und mathematische Psychologie erleichtern sich ihre konsequente Durchführung am besten durch die methodische *Fiktion, als ob es gar keine Seelen gäbe*, sondern nur deren materielle Verkörperungen, und als ob in der ganzen Welt die physikalisch-chemischen Kräfte die Alleinherrschaft hätten. Die teleologische Natur- und Menschheitsgeschichte andererseits darf mit demselben Rechte so tun, als ob der mathematische Kausalzusammenhang gar keine Rolle spielte, sondern alles Sein und Geschehen nur den Motivationszusammenhang der Zweckmässigkeit und Zielstrebigkeit hätte.

Wenn beide Wissenschaftsarten unter diesen methodischen Fiktionen konsequent durchgeführt werden, so ist offenbar ein Widerspruch zwischen ihren Ergebnissen ganz unmöglich, da sie aus derselben Gesamtwirklichkeit nach disparaten Gesichtspunkten eine Auslese treffen. Ja, da sie nur verschiedene Seitenansichten desselben Geschehens geben, so müssen sie sogar in der Gesamtansicht der Weltentwicklung einander dienen: die Ziele der Geschichte werden eben durch das Mittel der Naturkausalität mit erreicht, und der naturgesetzliche Zusammenhang wird durch die Einordnung der Einzelwillen in die einheitliche Zielstrebigkeit herbeigeführt. Die kausalen und die teleologischen Wissenschaften können daher ruhig wie fensterlose Monaden jede nur ihren eigenen Charakter ausleben — es wird sich doch zuletzt von selbst ergeben, dass in Wirklichkeit eine prästabilierte Harmonie zwischen ihnen besteht.

Auch bei den organischen Eigenschaften nämlich, ja sogar in der Moralstatistik ist die Mathematik wenigstens in Form der Kollektivmasslehre anwendbar, da es sich dabei zwar um ein kausalzufälliges Zusammentreffen, aber eben um ein Zusammentreffen

exakter physischer oder psychischer Naturgesetze handelt. Auch die mechanischen Kräfte andererseits bilden ein auf zweckvolle Ordnung der Welt zielendes System und lassen sich sogar rein mathematisch am einfachsten formulieren, wenn man sie als teleologische Maximal- und Minimalprinzipien ausdrückt. (Leibniz-Maupertuissches Gesetz der kleinsten Wirkung, Hertzsches Prinzip der geradesten Bahn, Bertrandsches Maximalprinzip der kinetischen Energie usw.)

82. Die metaphysische Gesamtbeschreibung der Wirklichkeit muss sowohl die mathematisch-kausale als die geschichtlich-teleologische Betrachtungsart zu ihrem Rechte kommen lassen und sie, falls es möglich ist, in einer höheren Einheit zusammenschliessen. Diese Einheit darf aber unter keinen Umständen auf Kosten der Allseitigkeit erkauft werden.

Wir lehnen daher grundsätzlich den mechanistischen Naturalismus ab, der die mathematischen Gesetze der physischen Natur für das einzig Bedeutsame in der Welt hält und sich auch auf dem Gebiete des Seelenlebens einseitig für die dort herrschenden, in der Nervenphysiologie sichtbar werdenden Kausalzusammenhänge interessiert, zum Teil sogar in Form eines Physiomonismus die Innenwelt, die ihm die wissenschaftliche Objektivität so peinlich stört, als blossen Schein materialistisch wegzudeuten sucht.

Die organisch-teleologische Weltanschauung nach dem Vorbild des Aristoteles beschränkt sich zwar nicht ebenso oberflächlich auf die mathematische Form, sondern schmiegt sich enger an den inneren Gehalt der Dinge an, den sie einem göttlichen Willen, ähnlich dem menschlichen, seinen Ursprung verdanken lässt. Aber sie übersieht doch den nicht teleologisch-typischen, sondern mathematisch-allgemeingültigen Charakter der Naturgesetzlichkeit, zumal wenn sie etwa gar in Form eines Psychomonismus oder subjektiven Idealismus die ihr unsympathische physische Wirklichkeit für einen blossen psychischen Schein erklärt, den die Seelen nach gemeinsamen Zweckgesetzen sich selber schaffen.

Gegenüber dieser einseitigen Betonung des kausalen oder des teleologischen Charakters der Wirklichkeit, zugleich gegenüber der alleinigen Beachtung entweder ihrer physischen oder psychischen Seite muss die Metaphysik allseitige Deskription werden, die jede der grundsätzlich verschiedenen Weltregionen in ihren wesentlichen Eigenschaften würdigt und insbesondere die

sich kreuzenden Gegensätze: Ursächlichkeit und Zweckmässigkeit, Körperlichkeit und Geistigkeit, jeden nach seiner Eigenart zur Geltung kommen lässt. Die einzige metaphysische Einheitslehre, die sich mit der universellen Anerkennung aller wesensverschiedenen Weltregionen vereinigen lässt, ist der phänomenologische Bewusstseinsmonismus oder objektive Begriffsidealismus. Denn während der Psychomonismus der Objektivität des Körperlichen, der Physiomonismus der Subjektivität des Seelischen nicht gerecht wird, umfasst das Bewusstsein einerseits als seinen subjektiven Erlebnisinhalt das ganze Gewühl der unmittelbaren Empfindungs- und Gefühlsgegebenheiten, andrerseits als intendierte Objektivität das Reich der allgemeingültigen Wahrheiten und Werte, auf Grund deren die physischen „Dinge" und die individuellen psychischen „Substanzen" sich erst konstituieren können.

Ja, der Bewusstseinsmonismus wird durch die deskriptiven Wesenseigenschaften alles Seienden geradezu gefordert. Die Region der formlosen phainomena braucht, um die ihrer Eigenart entsprechende Realität, das „wirkliche Gegebensein", zu erlangen, ein subjektives Erleben als Korrelat. Ebenso fordert die Region der strukturellen Zusammenhänge, wie der körperlichen und seelischen Funktionseinheiten, einen objektiven Intellekt, der das „wirkliche Bestehen" dieser Zusammenhänge zu erkennen vermag. Beide Regionen aber in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit verlangen als transzendentale Bedingung der Möglichkeit ihrer intentionalen Verflechtung ein mögliches Bewusstsein, welches subjektives „Erlebtsein" und objektives „Gelten" in einer Einheit zusammenfassen kann.

Die erkenntniskritische Rechtfertigung und deskriptive Grundlegung des Bewusstseinsmonismus hat durch die Phänomenologie im Sinne Husserls zu erfolgen, wie wir hier nur noch kurz, in Zusammenfassung mehrerer im bisherigen gegebenen Erkenntnisbruchstücke, andeuten können. Als letzter „Ursprung" und Rechtsquell der Erkenntnis alles Seins und Geltens müssen die unmittelbaren Bewusstseinsgegebenheiten dienen, die in voller Evidenz erschaubaren Empfindungen, Phantasieen und begrifflichen Formen, sowie die Gefühlstöne, Begehrungs- und Strebungselemente usw., freilich nicht als wirkliche Erlebnisse einer tatsächlich existierenden Seele oder als reale Eigenschaften und Wirkungen einer körperlichen Dingwelt — als was sie sich

später allerdings in einem noch aufzuklärenden Sinne auch herausstellen werden — sondern zunächst einmal völlig phänomenologisch reduziert als bloss mögliche Inhalte oder Gegenstände eines reinen, transzendentalen Bewusstseins, das, erhaben über Raum und Zeit, durch seine ordnenden Wesensgesetze alle räumlich-zeitliche Existenz erst ermöglicht.

Der einzelne Phänomenologe sieht ganz davon ab, dass die Bewusstseinsgegebenheit, die er betrachtet (etwa, um ein ganz konkretes Beispiel zu nehmen, das Rot des Löschblattes vor mir), „jetzt" real in seinem Geiste da ist und die Farbe „dieses" Dinges bedeutet; er achtet nur auf ihren intuitiv erfassbaren Wesenscharakter, der ihr in der Reihe der Farbennüanzen eine ganz bestimmte Stelle anweist, sie von andern Gattungen von Empfindungsqualitäten, etwa Tasteindrücken oder Gerüchen, und erst recht von Gefühlstönen und dergleichen grundsätzlich unterscheidet. Durch solche evidente Wesensschau und immanente Deskription erkennt der Phänomenologe natürlich niemals räumlich-zeitlich bestimmte Tatsachen, matters of fact, dafür aber überzeitliche Gültigkeiten, relations of ideas im Sinne Humes, die erst Einheit in die Tatsächlichkeit bringen und als Bedingung der Möglichkeit des Wirklichkeitszusammenhanges a priori feststehen.

Als allgemeinste Wesensgesetze, die von jedem möglichen Gegenstand eines Bewusstseins seiner begrifflichen Form nach gelten, stellt die Phänomenologie die Grundsätze der formalen Logik fest, nach denen z. B. jedes Denkbare mit sich selbst identisch und von jedem andern verschieden ist, aber mit allem übrigen zusammen klassifikatorisch in ein System von Gattungen, Arten usw. geordnet werden kann. Darüber hinaus gibt es gewisse Klassen von Denkobjekten, deren gegenseitige logische Verflechtung noch weit inniger und komplizierter ist, besonders die quantitativ bestimmbaren, die sich den Zahlen und räumlich-zeitlichen Mannigfaltigkeiten unterordnen, aber auch allgemeinere, die als Mengen, Gruppen, Permutationen, Transformationen usw. darstellbar sind. Hier zeigt die phänomenologische Wesenserkenntnis die grundsätzliche Möglichkeit, mathematisch definite Systeme mit ausgedehnten deduktiven Zusammenhängen zu bilden, während sie die wirkliche Ausführung dieser systematischen Deduktionen der formalen Mathematik überlässt.

Von den Bewusstseinsgegenständen, die eine mathematisch

erschöpfende Definition nicht zulassen, unterliegt ein Teil, nämlich die Objekte der Gemüts- und Willensintentionen, seinem Wesen nach andersartigen Zusammenhängen, mit denen sich die formale Axiologie und Praktik[1]) beschäftigen. Aus dem Wesen dessen, was wir mit den Worten „Wert", „Mittel", „Ziel", „Wille" usw. bezeichnen, folgen evident solche formalen Wahrheiten wie: Die Werte bilden eine Rangordnung. Wenn ein Wert nur deshalb wertvoll ist, weil er Mittel für einen andern ist, so ist dieser zweite wertvoller. Jedes Streben strebt nach etwas, und zwar nach einem Werte. Das Wollen des Zieles schliesst das Wollen der Mittel ein.[2]) Durch die Anwendbarkeit solcher Sätze charakterisiert sich den rein intellektuellen Begriffen gegenüber das Gebiet der Gemüts- und Willensgegenstände, die natürlich, insofern sie auch Denkobjekte sind, der formalen Logik unterliegen, sich aber keinesfalls in ein mathematisch definites, sondern höchstens in ein klassifikatorisches System bringen lassen.

Die phänomenologischen Wesenserkenntnisse, die für alle überhaupt möglichen Denk- und Willensgegenstände gelten, haben natürlich auch Gültigkeit für die realen Objekte dieser Art und sind deshalb für die metaphysische Wirklichkeitsbeschreibung von grösster Bedeutung. Obwohl also die Phänomenologie selbst keine Tatsachenwissenschaft ist, so folgen aus ihr doch a priori geltende Wirklichkeitserkenntnisse, die den evidenten Teil der Metaphysik bilden. Indem z. B. die Wesensschau die ganz allgemeine Gültigkeit der formalen Logik, die beschränktere der formalen Mathematik, Axiologie und Praktik für bestimmte Klassen von Bewusstseinsobjekten zeigt, rechtfertigt sie ein Gebiet der rationalen Metaphysik, die formale Ontologie, die von allen Dingen der Wirklichkeit a priori aussagt, dass sie logisch formbar sind und sämtlich in Gattungen, Arten usw. eingeteilt werden können, dass aber völlig wesensfremde Regionen je nach ihrem Verhältnis zur mathematischen Definitheit unterschieden und die Gebiete des reinen Intellekts und des Willens streng von einander getrennt werden müssen.

Eine noch innigere Verbindung müssen die Phänomenologie und die Metaphysik in den Gebieten der materialen Ontologieen

---

[1]) Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, I, § 139, 147.

[2]) Diesen Satz nennt Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Akademieausgabe, Berlin 1903, S. 417) einen analytischen Satz. Er gehört aber nicht der formalen Logik, sondern der formalen Praktik an.

eingehen. Denn nicht nur die notwendigen Formen aller Bewusstseinsgegenstände unterliegen apriorischen Wesensgesetzen, sondern in den Inhalten der *φαινόμενα* selbst, die ein Chaos von subjektiver Willkür und absoluter Vereinzelung zu bilden scheinen, wurzeln ein ewiger *λόγος* und ein ewiges *ἦθος*, und alle Realität unterwirft sich nicht nur ihren logischen und axiologischen Kategorieen nach, sondern auch ihrem Stoffe nach mathematischen Begriffen und zweckvollen Ideen. Das Reich des völlig Individuellen und das Formenreich des allgemein und notwendig Geltenden durchdringen sich aufs innigste in der mathematischen Naturgesetzlichkeit und in der teleologischen Natur- und Menschheitsentwicklung.

Die deskriptive Metaphysik hat nun von dem phänomenologischen Grundsatz auszugehen, dass alles „Wirkliche" irgend welcher Art sein Gelten oder Sein ausweisen muss, indem es irgendwie „wahrnehmbar" wird, weil esse soviel bedeutet wie percipi posse, und dass ferner den verschiedenen Regionen des „Wirklichen" auch verschiedene Arten des „Wahrnehmens" entsprechen. Wenn also der Metaphysiker die Gesamtheit der ihm zugänglichen aktuellen „Wahrnehmungen" mit evidenter Intuition in Gattungen einteilt, so gewinnt er dadurch eine wesensgesetzliche Klassifikation der von ihm erkennbaren Wirklichkeitsregionen. Dabei stammt von der phänomenologischen Methode die begriffliche Schärfe der Einteilung und ihre erkenntniskritische Rechtfertigung, während der ergänzende Nachweis der Realitätsbedeutung dadurch erfolgt, dass der Metaphysiker sich nur mit den Gegenständen wirklich erlebter Wahrnehmungen beschäftigt.

So kann denn die phänomenologische Metaphysik feststellen, dass es tatsächlich im Bereiche der wahrnehmbaren Wirklichkeit grosse Gebiete gibt, die sich auch ihrem Inhalte nach mathematisch systematisieren lassen, wie z. B. die räumlich-zeitlichen Anschauungen sowie alle quantitativen Seiten der Sinnesempfindungen. Dadurch rechtfertigt sich erkenntniskritisch die metaphysische Behauptung, dass alles Wirkliche, sofern es sinnlich wahrnehmbar ist, einschliesslich der leiblichen Materialisierungen des Psychischen, eine mathematische Wesensseite besitzt und durch einen grossen kausalen Strukturzusammenhang funktionell verknüpft ist.

Doch ist alles Wirkliche nicht nur Verstandesobjekt, sondern

auch Wertgegenstand. Der Strom jedes Einzelbewusstseins und die Geistesgeschichte der Menschheit, ja schon die Entwicklung der Organismen unterwirft sich den Formen der Axiologie und lässt sich durch Zweckbegriffe systematisieren. Dass die Gesamtheit der Gegenstände unserer reellen Wahrnehmungen diese Formung zulässt — was nicht im geringsten für selbstverständlich gehalten und dem Rationalisierungswillen des Philosophen zugeschrieben werden darf — bedeutet eine wichtige Feststellung über das eigene Wesen der Dinge und berechtigt die Metaphysik zu der Behauptung, dass die ganze Welt von einem teleologischen Strukturzusammenhang durchzogen sei und von einem — bewussten oder unbewussten — „Weltwillen" in sinnvoller Entwicklung zu wertvollen Zielen gelenkt werde.

Durch Beschreibung der Welt als eines mathematischen Denkobjektes und eines teleologischen Wertgegenstandes hat die Metaphysik die grundsätzlich bedeutsamste Unterscheidung von Wesensseiten der Wirklichkeit gewonnen. Gewiss gibt es ausserdem noch andere Beschreibungen und Systematisierungen, die sich weder der mathematischen Definitheit noch des axiologischen Charakters als Ausleseprinzips bedienen, sondern rein morphologisch, wie ein bloss deskriptiver Chemiker, vorgehen. Aber in der tatsächlichen Wirklichkeit ist doch jene Wesenseinteilung nach Ursachen- und Zweckbegriffen, die sich auf ganz verschiedenartige Erlebnisse, teils Verstandes-, teils Gemüts„wahrnehmungen" stützt, bei weitem die wichtigste.

In ähnlicher Weise muss auch die Unterscheidung zwischen physischem und psychischem Dasein von der phänomenologischen Metaphysik dadurch gerechtfertigt werden, dass jedes sich durch eine besondere Art wirklicher Wahrnehmbarkeit als tatsächlich bestehend ausweisen lässt. Durch phänomenologische Wesenserkenntnis selbst kann natürlich auch hier keinerlei Existenz festgestellt werden, wohl aber ergibt sich aus ihr a priori, dass zu jeder Existenzfeststellung, also auch zu der einer körperlichen oder seelischen Realität, jedesmal eine aktuelle Wahrnehmung nötig ist.

Auch das Wesen des physischen Daseins kann daher nicht erfordern, dass es „ausserhalb des Bewusstseins" in irgend einer geheimnisvollen „Welt an sich" existiert, sondern nur, dass es dem Bewusstsein auf seine eigentümliche Weise gegeben werden muss. Ein physisches Ding, etwa dies Buch, in dem ich blättere,

ist der identische Gegenstand, den unzählige, nach einer bestimmten Regel kontinuierlich aufeinander folgende sinnliche Wahrnehmungen von immer neuen Seiten, in wechselnden Lagen, unter verschiedenen Beleuchtungsverhältnissen usw. vielfältig, aber kein einziges Mal vollkommen „darstellen". Es gehört zum Wesen aller physischen Realität, nur in „transzendenten" Wahrnehmungen (im hier bezeichneten Sinne) gegeben werden zu können, in denen der wahrgenommene Gegenstand niemals selbst in seiner ganzen Fülle, sondern stets nur als intentionales Objekt dem Bewusstsein immanent ist.

Dagegen gehört es zum Wesen des psychisch Realen, z. B. eines Schmerzgefühls, dass es Gegenstand einer „immanenten" Wahrnehmung werden kann, bei der das intendierte Objekt dem Strome des Bewusstseins mit angehört und daher so, wie es ist, sich auch selbst präsentiert. Die phänomenologische Metaphysik erweist es demnach als berechtigt, dem Physischen und Psychischen Realität, und zwar jedem seine besondere Existenzart, zuzuschreiben.

Indes, wenn man genauer zusieht, so stellt sich der Unterschied zwischen transzendenten und immanenten Wahrnehmungen und demzufolge auch zwischen physischen und psychischen Realitäten als bloss relativ und nur für das subjektive Individualbewusstsein, dagegen nicht für das objektive Bewusstsein geltend heraus.[1]) Ein einzelnes Erlebnis eines selbstbewussten Individuums kann zwar diesem Individuum in immanenter Wahrnehmung völlig adäquat gegeben werden, dagegen einem andern wenn überhaupt, dann jedenfalls nur unvollkommen durch eine transzendente Wahrnehmung, die sog. Einfühlung, die immer eine sinnliche Wahrnehmung voraussetzt. Ferner können die psychischen „Substanzen" oder Funktionseinheiten, die Individualseelen, obwohl ihnen offenbar psychisches Dasein zukommt, sogar dem betreffenden Einzelsubjekt nur durch eine transzendente Wahrnehmung gegeben werden, nämlich als der identische logisch-teleologische Begriff, der den nacheinander erlebten Bewusstseinszuständen als einheitliches Lebensgesetz zugrunde liegt.

Die individuelle Seele wird also in ganz ähnlicher Weise wahrgenommen, und ihre Existenz rechtfertigt sich im wesentlichen ebenso, wie die Existenz eines physischen Dinges. Beides

[1]) Abweichend von Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, I, § 44.

sind teils mathematische, teils morphologische Strukturzusammenhänge der unmittelbaren Bewusstseinsgegebenheiten, nämlich Regeln ihres Zusammenseins und Aufeinanderfolgens, die Ordnung in das Chaos bringen. Beides sind begriffliche Objekte, die Einheit schaffen in einem Gewühl von subjektiven Erlebnisinhalten. Der Unterschied zwischen beiden ist nur, dass der Strukturzusammenhang einer individuellen Seele einen Haufen von Sinnesempfindungen, Phantasieen, Gefühlen, Begehrungen und Wollungen in ihrer vollen subjektiven Lebendigkeit zusammenbindet, während der Strukturzusammenhang eines physischen Dinges und der ganzen Erscheinungswelt sich auf das Allgemeingültige der sinnlichen Wahrnehmungen beschränkt. Doch auch dieser Unterschied fällt fort, wenn man bedenkt, dass das Naturobjekt, das von der Wissenschaft als das Objektive einer Dingerscheinung erkannt wird, von allen sinnlichen Qualitäten frei und ein formaler, mathematisch-teleologischer Begriff ist — genau wie die individuelle Seele als Gegenstand der objektivierenden Wissenschaft. Physische und psychische Realität sind also als Objektivitäten der Natur- und Geisteswissenschaft dasselbe, nur auf Grund verschiedener sinnlicher Grundlagen wahrgenommen.

Nach der Metaphysik des Bewusstseinsmonismus oder objektiven Idealismus liegt der gesamten Körper- und Seelenwelt ein einziges ideelles Bewusstsein zugrunde, das als objektive Vernunft eine unendliche Vielheit von logisch-mathematischen Begriffen, als objektiver Wille ein unerschöpfliches Reich von Wertbegriffen in seiner Einheit zusammenfasst. Dieses eine objektive Bewusstsein erlangt reales Dasein erst in den einzelnen Seelen und Seelendifferentialen sowie deren subjektiven Phänomenen, nämlich als ihrer aller identische Tendenz zum objektiv Wahren und Wertvollen. Jede einzelne Bewusstseinsmonade entfaltet einen bestimmten von jenen objektiven Begriffen vollkommen in ihrem subjektiven Erleben, deutet aber wegen der ideellen Bezogenheit jedes Begriffes auf jeden andern auch die übrigen wenigstens durch sinnliche Empfindungstendenzen mit an. Vom Standpunkt der individuellen Seele wird also diese selbst in ihrem psychischen Dasein zwar als einheitliches Ganzes nur intendiert, aber in jedem Augenblicke so dargestellt, wie sie wirklich ist; die übrigen Seelen jedoch werden auch in jedem einzelnen Augenblicke nur transzendent als physische Körper wahrgenommen, indem der zugrunde liegende objektive mathematische Begriff in fremdartigem

und verfälschendem Empfindungsstoff veranschaulicht wird. Vom Standpunkt des objektiven Bewusstseins dagegen, für das diese individuell verschiedenartigen Einkleidungen der subjektiven Einzelbewusstseine keine Bedeutung haben, liegt dem psychischen Dasein eines Geistes und dem physischen Dasein des zugehörigen Körpers in Wahrheit nichts anderes als die objektive Gültigkeit eines und desselben Begriffes zugrunde, der sich vom einen Standpunkt als Seele, vom andern Standpunkt als Leib subjektiv darstellt.

Das transzendentale Bewusstsein, das in allen Einzelseelen lebendig ist und ihre übersubjektive Geisteseinheit ermöglicht, ferner seine objektiv gültigen Begriffe, die den subjektiven Phänomenen überindividuelle und ewige Bedeutung geben, würden am ehesten die Bezeichnung als „Dinge an sich" oder *νοούμενα* verdienen,[1]) weil sie die Welt nicht relativ zu einem bestimmten subjektiven Erleben, sondern nur relativ zum Bewusstsein überhaupt, also in absoluter Allgemeingültigkeit wiedergeben. Wir ziehen es aber vor, hier lieber von den „Dingen für alle" oder den „objektiven Dingen" zu sprechen. Denn es gehört zum Wesen jedes „objektiven Dinges", das wirklich existiert, sich auch subjektiv darzustellen, nämlich einem bestimmten Individuum immanent als „Ding für sich" und sämtlichen übrigen transzendent als „Ding für andere" oder sinnliche „Dingerscheinung". Und man könnte nun auch mit gutem Rechte, wie es Schopenhauer, Beneke, Lotze u. a. tun, statt den bloss ideellen „Dingen für alle" vielmehr den real existierenden, ihren eigenen Begriff in voller, evidenter Anschaulichkeit erlebenden „Dingen für sich" das „Sein-an-sich" zuschreiben. Wir wählen daher, um Missverständnisse zu vermeiden, unsere eigene Terminologie.

Der Objektivität der „Dinge für alle" gegenüber kommt den „Dingen für sich" wie auch den „Dingerscheinungen" ein weniger allgemeingültiges, aber dafür lebendigeres Dasein zu. Beide verkörpern ein und dasselbe „objektive Ding" durch subjektive Erlebnisinhalte und unterscheiden sich von einander nur wie zwei verschiedene Veranschaulichungen desselben formal-mathematischen

---

[1]) In diesem Sinne gebrauchte die rationalistische Metaphysik und noch Kant den Ausdruck. Auch die Transzendentalphilosophie der Marburger Neukantianer spricht wieder von „Dingen an sich" als Grenzbegriffen der Vernunft, die in der wissenschaftlich-objektiven Bestimmung der Dinge immer weiter fortschreitet.

Begriffs (etwa der Zahlen als Töne und als Strecken, vermittelt durch die Schwingungszahlen und die Längen). Die psychische Existenz einer Seele und die physische Existenz eines Körpers sind Seinsarten von gleicher Rangordnung, insofern die Objektivität beider den Bestand einer Geltungseinheit im objektiven Bewusstsein bedeutet, die einer Fülle von subjektiven Erlebnisinhalten allgemein bedeutsamen Zusammenhang gibt. Nur in subjektiver Hinsicht hat das psychische und physische Dasein einen verschiedenen Wert, indem das erstere durch seine Erlebnisgrundlagen adäquat, das letztere inadäquat dargestellt wird, weil es sich das eine Mal um die Selbstwahrnehmung eines „Dinges für sich", das andere Mal um eine transzendente Wahrnehmung von einem andern „Dinge für sich" handelt, also zwar nicht von einem „Aussendinge" im absoluten Sinne, losgelöst von jedem Bewusstsein, aber doch von einer Gegenständlichkeit ausserhalb des wahrnehmenden Einzelbewusstseins. Doch wenn auch im zweiten Falle das physische Ding und die sog. Aussenwelt nicht in ihrer ganzen sinnlichen Erscheinung objektiv gültig sind, so liegt ihnen immerhin ebenso gut wie den psychischen „Substanzen" eine objektive Realität, die begrifflich bestimmte „Natur" oder „Wel für alle", zugrunde.

So vermag der objektive Idealismus die gesamte Wirklichkeit als eine einzige Bewusstseinseinheit zusammenzufassen und doch trotz dieses Bewusstseinsmonismus jeder Existenzart, auch der körperlichen Naturerscheinung, ihr relatives Recht zuteil werden zu lassen. Alles, dessen „Existenz" für die naive sinnliche Wahrnehmung, für das eigene Erleben, für die beschreibende und erklärende Naturwissenschaft, für die nacherlebende und analysierende Geisteswissenschaft, endlich für die phänomenologisch intuitive und für die hypothetisch erschliessende Metaphysik als sicher oder wahrscheinlich feststeht, „existiert" auch in irgend einem Sinne wirklich. Die Philosophie soll sich nicht in Paradoxieen gefallen und die eine oder andre Realität, sei es die Wahrnehmungswelt oder die subjektive Innenwelt, seien es die unmittelbaren Bewusstseinsgegebenheiten oder die allgemeinen Gültigkeiten, wegzudeuten versuchen. Es handelt sich vielmehr für sie darum, die wesensverschiedenen Arten des „Seins" (im allerweitesten Sinne) klar von einander zu unterscheiden: die „Möglichkeit" oder „Gültigkeit" eines formalmathematischen oder axiologischen Satzes, die „reale Geltung" eines Naturgesetzet

oder Motivationszusammenhanges, das „Bestehen“ eines Naturobjektes oder einer Monade, das „Sinnlich-wahrgenommensein“ eines Erscheinungsdinges, das immanente „Erlebtsein“ einer Individualseele, endlich das „unmittelbare Gegebensein“ der grundlegenden Phänomene, in deren wesensgesetzlichen Strukturzusammenhängen die Phänomenologie das Recht und den Sinn aller jener andern Arten des Seins aufzuweisen vermag, und in deren wirklichem Gegebensein daher jederlei Existenz letztlich gründet.

VII. Das Reich Gottes und die geistige Freiheit.

83. Die Menschen sind die einzigen, auf der Erde realen Individualisationen des objektiven Bewusstseins, in denen dieses nicht nur als unterbewusste Tendenz der Sinneswahrnehmungen auf die allgemeingültigen Naturbegriffe und des Gattungsinstinktes auf das wahre Entwicklungsziel der Welt lebendig ist, sondern die sich selbst als Verkörperungen der objektiven Vernunft und des objektiven Willens fühlen und mit klarem Bewusstsein auf das Wahre und Gute richten können.

Jede Tierseele wie schon jede Monade schliesst in der Subjektivität ihres Intellekts und Trieblebens eine gewisse Objektivität in sich: alle Tiere gleicher Art sehen in ihren Wahrnehmungen „dieselbe“ sinnliche Welt und streben instinktiv nach Erhaltung „desselben“ organischen Typus. Sie erkennen Wahres, wollen Wertvolles, intendieren Objektives, aber alles, ohne es zu wissen. In ihrem Seelenleben ist das Subjektive mit dem Objektiven untrennbar verflochten. Die reale Natur, d. h. dasjenige formalmathematische System, das nicht nur möglich, sondern als gemeinsame „Form“ aller Wahrnehmungswelten tatsächlich wirklich ist, liegt auch der Wahrnehmungswelt jedes einzelnen Tieres zugrunde, aber überall durchdrungen von den seiner Tierspezies und seiner Individualität eigentümlichen subjektiven Sinnesqualitäten und Anschauungsformen. Das reale Weltziel, d. h. dasjenige System der Zwecke aus der Reihe der formal möglichen axiologischen Systeme, dem die Entwicklungsgeschichte der Natur wirklich zustrebt, liegt auch dem Lebenswillen jedes einzelnen Tieres zugrunde, aber aus der Allgemeinheit und Notwendigkeit

des objektiv Wertvollen in den besonderen Charakter des organischen Typus spezialisiert und mit den nur individuellen Trieben und Begehrungen unentwirrbar verschlungen.

Aufgabe der bewussten *Geister oder vernünftigen Seelen* im Gegensatz zu den bloss *sensitiven Seelen* ist es, sich über den Unterschied der subjektiven und objektiven Seite völlig klar zu werden, die erstere nur als anschaulichen Ausgangspunkt und äusserliches Mittel zu erkennen und bewusst alles Denken, Fühlen und Handeln auf die im eigentlichen Sinne objektiven Wahrheiten und Werte zu richten.

Auf dem Gebiete der rein intellektuellen Erlebnisse muss der Mensch die subjektiven Sinneswahrnehmungen und Phantasievorstellungen messen an den a priori erkennbaren ewigen Wahrheiten der Logik und Mathematik und denjenigen systematischen Begriffszusammenhang als die wahre, gesetzlich geordnete Natur anerkennen, der zugleich eins der a priori möglichen Systeme ist und den teils wirklich wahrgenommenen, teils vorstellungsmässig ergänzten Stücken der Wahrnehmungswelt als mathematische Form zugrunde liegt. Vorstellungen, die nicht in diesen Zusammenhang passen, müssen als bloss subjektive Phantasieen, selbst Wahrnehmungen, die sich nicht einfügen wollen, als Sinnestäuschungen aus dem Reiche der realgeltenden Wahrheiten ausgewiesen werden.

Auf dem Gebiete des Gemütslebens hat der Mensch alle subjektiven Lustgefühle an der Objektivität und unbedingten Gültigkeit der formalen Axiologie zu messen und nur die Dinge und Handlungen als wahrhaft wertvoll zu schätzen, die nicht bloss jene Normen befolgen (das müssen sie notwendig), sondern auch der chaotischen Mannigfaltigkeit der subjektiven Werte als die Einheit eines allgemeingültigen ästhetisch-ethischen Wertsystems zugrunde gelegt werden können. Was sich nicht in ein solches System einfügen lässt, sondern absolut vereinzelt bleibt und jeder Normierung widerstrebt, darf nicht als wahrhaft wertvoll anerkannt werden.

Auf dem Gebiete des Willenslebens ist es analog, schon zufolge der evidenten Wahrheit der formalen Praktik, dass jeder Wille nach etwas Wertvollem strebt. Insbesondere richtet sich also der gute Wille auf die vom Gemüt als objektiv wertvoll bezeichneten Ziele. Dasselbe ergibt sich auch aus der Bearbeitung des Willenslebens selbst. Das Chaos der subjektiven Begehrungen muss im Hinblick auf die allgemeingültigen praktischen Normen

auch seinem Inhalte nach gebändigt werden durch die formale Einheit und Objektivität des kategorischen Imperativs: Handle nie nach deiner augenblicklichen, subjektiven Neigung, sondern folge dem immer und allgemein geltenden Pflichtgesetz. Nur denjenigen Begierden und Instinkten darf nachgegeben werden, die sich in jenes allgemeingültige Wertsystem einfügen lassen, und zwar genügt es noch nicht, wenn eine Handlung tatsächlich, zufolge einer natürlichen Neigung, etwas auch objektiv Wertvolles erstrebt, sondern, um im eigentlichen Sinne als gut bezeichnet werden zu können, muss ihr Motiv die klar bewusste Erkenntnis des objektiven Wertes sein. So erwächst das inhaltliche System der Pflichten durch die vernünftige Formung der tatsächlich bestehenden Naturtriebe. Es wird also in vielen Fällen das Sittliche auch der Natur eines Menschen entsprechen und ihm daher Freude machen, ja es ist sogar ein ethisches Ziel, dass Pflicht und Neigung völlig harmonieren; nur darf die Befriedigung der Neigung niemals das eigentlich erstrebte Ziel, sondern die begleitende Freude soll ein dankbar hingenommenes Geschenk sein.

Der Mensch kann sich auf jedem Gebiete seines Geisteslebens über das Tier erheben, indem er das Wahre erkennt, das Schöne und Gute im Gemüt als wertvoll erlebt und als sittlicher Wille seine Pflicht tut. Zur Vollkommenheit der Persönlichkeit gehört aber noch, dass der Mensch nicht diese drei Gebiete als beziehungslose Stücke seines Wesens nebeneinander trägt, sondern dass er sie zur Einheit eines klarbewussten, edlen Charakters vereinigt. Das Erkennen muss sich nicht auf die rein intellektuelle Seite, auf die sinnlichen Wahrnehmungen und Vorstellungen, und ihre mathematisch-naturwissenschaftliche Bearbeitung beschränken, sondern auch die Wertgefühle und Gewissensforderungen zu Gesetzen formen, die als „wahr" und gültig eingesehen sind, und das Streben der ganzen Geisteswelt als einen grossen geschichtlich-teleologischen Zusammenhang erkennen, in den der einzelne sich freiwillig in bewusster Pflichterfüllung einreiht.

Das Gemüt muss nicht nur sich in seinem eigenen Reiche ordnende Wertgesetze geben, sondern auch die Reiche des Intellekts und Willens verschönernd und veredelnd durchdringen und so zu künstlerischen Schöpfungen gelangen. Aus den sinnlichen Wahrnehmungen lässt sich nicht nur eine begriffliche Naturwissenschaft, sondern auch eine ästhetische Weltauffassung gewinnen. Aus dem Reiche der Phantasie, das sich der Herrschaft

der Wahrheit nicht unterwerfen will, gewinnt der Künstler gerade den besten Baustoff für seinen Tempel der Schönheit. Aus den Neigungen und Strebungen des natürlichen Charakters schafft die schöne Seele den höchsten ästhetischen Wert: das vollendete Kunstwerk des ganzen Lebens.

Der Wille endlich soll sich ebenso wenig auf sein eigenes Gebiet, auf die Begierden und Handlungen, beschränken, sondern auch unser Denken und Fühlen zu objektiven Idealen leiten. Denn auch das Wahre und Schöne, nicht nur das Gute, sind mittelbare ethische Werte, auch für sie gibt es sittliche Imperative, die gebieten, in diesen Regionen sich ebenfalls aus dem Chaos der subjektiven Willkür zum objektiven Gesetz emporzuarbeiten. Das Wahre zu erkennen, das Schöne zu schauen und künstlerisch zu gestalten, das sollen uns nicht nur intellektuelle und emotionelle Intentionen, sondern unbedingt anerkannte Willensziele werden, und unsere „Geistestaten" müssen aus der Einheit unseres Charakters ebenso hervorgehen wie unsere äusseren Handlungen.

Das Höchste leisten also unsere Geisteskräfte erst, wenn sie in die Gebiete der andern übergreifen und durch diese Bereicherung allseitig bedeutsame Werte schaffen. Mag dann der eine Mensch nach seiner Individualität von der Seite der Wahrheit, der zweite von der Schönheit, der dritte von der Sittlichkeit herkommen — die vollkommne Durchführung jedes dieser Ideale bringt doch durch eine prästabilierte Harmonie immer zu derselben Dreieinigkeit der Werte: denn die ideale Welt- und Lebensauffassung, die Gestaltung aller Seiten des Geisteslebens zu einem reinen Kunstwerk und die Ausbildung einer klaren, sittlichen Persönlichkeit sind nur drei Ausdrucksweisen für dasselbe letzte Ziel des Menschentums. Durch jede Art der Tätigkeit gelingt es dem kleinen Erdenwurm, seinem nichtigen Leben Ewigkeitsbedeutung zu geben und *innerhalb seines Bereiches einer kleinen Gottheit gleich* zu werden, sei es durch das Nacherleben der tiefsten Zusammenhänge im *System des Universums*, sei es durch das schöpferische Gestalten von Kunstwerken und *architektonische Proben* nach dem Vorbilde des Weltenbaumeisters, sei es durch die Regierung des Mikrokosmos nach einem klar erkannten, sittlichen Lebensplan.

84. Zwischen den Menschen ist wegen ihrer Beziehung auf das Reich der objektiven Wahrheiten und Werte eine viel engere Gemeinschaft möglich als zwischen den Tieren. Diese sind ja

nur durch die Kausalgesetze der gemeinsamen Wahrnehmungswelt und durch ihre instinktiven Lebenstriebe geeinigt, die wohl einen objektiven Kern enthalten, aber immer untrennbar mit bloss Subjektivem verbunden sind. Die Menschen dagegen beugen sich in allen Weltteilen, bei jeder Rasse und bei verschiedenartigster Individualität doch alle unter identisch dieselben Wahrheiten der Mathematik, und auch die widersprechenden Tatsachenerkenntnisse, zu denen verschiedene Forscher oft gelangen, bewegen sich im Fortschritte der Wissenschaft immer in der Richtung auf die Einheit und Allgemeingültigkeit zu. Ebenso, wie auch immer die Schönheitsanschauungen und Lebensideale nach Nationen und Zeiten wechseln mögen, immer gleich bleibt bei ihnen trotzdem das gebieterische Verlangen des Geschmacks und Gewissens, jedenfalls irgend ein objektiv gültiges Wertgesetz verpflichtend über sich anzuerkennen, und der Fortschritt der Geistesgeschichte strebt sogar dahin, über die nationalen Differenzen hinaus auch zu einem inhaltlichen Humanitätsideal zu gelangen, dem als weltgeschichtlichem Ziel alle Völker mit ihrer Eigenart dienen und sich beugen müssen.

Wegen dieser objektiven Einheit des Wahren und Guten ist es den menschlichen Individuen möglich, sich nun auch subjektiv verbunden zu fühlen zu der höheren Gemeinschaft einer übersubjektiven Geisteswelt, eines Gesamtbewusstseins, das alle gemeinsamen Objekte der einzelnen Bewusstseine umfasst, und eines einheitlichen Gotteslebens, aus dem jedes kleine Ich die Kraft empfängt, sich über seine egozentrische Beschränktheit zur Unpersönlichkeit der ewigen Wahrheiten und Werte, der Weltgesetze und Weltziele, zu erheben. Wie die unterbewussten Monaden des menschlichen Körpers sich wegen der engen Verwandtschaft ihrer perspektivischen Weltansichten zur Seeleneinheit zusammenschliessen und so durch gemeinsame Kraft sich gegenseitig über die Schwelle des Bewusstseins erheben, so vereinigen sich die menschlichen Individuen durch ihr gemeinsames Streben zum Ideal zu einer göttlichen Geisteseinheit, und aus der Tendenz auf das Objektive, die jedem Einzelsubjekt ohne sein Wissen transzendental zugrunde liegt, bildet sich durch den stärkenden Verkehr mit Gleichgesinnten das klare Bewusstsein, teil zu haben an der Realität einer objektiven Vernunft und eines objektiven Willens, die in allen Individuen lebendig werden wollen.

Die Religion als *Gemeinschaft mit Gott,* d. h. bewusste,

freiwillige Hingabe an das überindividuelle, objektive Geistesleben, ist das Hauptunterscheidungsmerkmal der Menschen von den Tieren. Sie ist es, die dem Einzelwesen Mut und Kraft gibt, sich von der blossen Subjektivität zu befreien, allen Eigenwillen sterben zu lassen[1]) und mit Aufopferung des kleinlich Individuellen Mitarbeiter an den Zielen des überpersönlichen, göttlichen Allwillens zu werden. Sie ist es auch, die ihm erst die wahre Unsterblichkeit sichert, nämlich nicht nur wie bei Plato die Teilnahme an der objektiven Ewigkeit der geschauten Ideen, sondern auch die Teilnahme an der subjektiven Ewigkeit des göttlichen Geisteslebens selbst.

85. Alle Menschen, die sich freiwillig unter die Gesetze des Wahren und Guten beugen und mit ihren gleichstrebenden Brüdern in edler Geistesgemeinschaft als *Kinder desselben göttlichen Vaters* fühlen, bilden das *vollkommenste Reich, das möglich ist*, das Reich Gottes oder die civitas Dei, wie Augustin sagte. Auch die untermenschliche Natur und Geschichte bildet schon einen Kosmos von grosser Vollendung, der bedingungslos, aber unbewusst sich den allbeherrschenden Naturgesetzen und Weltzielen unterordnet. Die Bürger des Reiches Gottes aber fügen sich ihren Reichsgesetzen nicht gezwungen, wie Tiere, durch Kausalgesetze und Gattungsinstinkte, sondern freiwillig aus Einsicht in die Gültigkeit der Wahrheiten und Werte und in bewusster Anerkennung der objektiven Bedeutung der Weltvernunft und des göttlichen Allwillens.

86. Gott lebt auch schon in der untermenschlichen Wirklichkeit als das einheitliche Band der auseinander strebenden Individuen, als die prästabilierte Harmonie der selbständigen Monaden. Nicht nur unterwirft alles Seiende sich den ewigen formalen Wahrheits- und Wertgesetzen, sondern ein lebendiger göttlicher Eros drängt die getrennten Weltelemente dazu, sich auch inhaltlich bestimmten Naturgesetzen und organischen Zwecken zu fügen. Aber im eigentlichen Sinne lebt Gott als die bewusste Einheit wahr denkender und sittlich wollender Geister erst in der civitas Dei, dieser *moralischen Welt innerhalb der natürlichen Welt.*

Alles Seiende steht schon von vorn herein in Beziehung zum formgebenden, transzendentalen Bewusstsein, alles Seiende ist zugleich auch selbst Bewusstseinsdifferential und trägt die

[1]) Vgl.: Das Büchlein vom vollkommenen Leben, herausgeg. von H. Büttner Jena, Diederichs, 1907, S. 88.

Tendenz zum Bewusstwerden in sich. Aber erst im Laufe der Weltentwicklung verwirklicht sich allmählich diese Anlage. Erst in der Menschheitsgeschichte wird das objektive Bewusstsein, das vorher die Weltelemente nur instinktiv geeinigt hatte, in individuellen Seelen real und erlebt sich zugleich in seiner überindividuellen Bedeutung. Die Verbindung aller edlen Menschen zur vollkommnen Einheit des Geisteslebens ist die höchste und letzte Offenbarung der prästabilierten Harmonie, die als unbewusster Gotteskeim schon die anorganische Natur belebt. In der objektiven Geisteswelt vollendet sich das Ziel der Weltentwicklung: das Bewusstwerden Gottes.

87. Wer sich durch freiwillige Unterordnung unter die Gesetze der Wahrheit und durch bewusste Hingabe an den Allwillen zum Bürger des Gottesstaates macht, der erhebt sich damit über das *physische Reich der Natur* zum *moralischen Reich der Gnade.* Er entzieht sich dem Determinismus der Naturursachen und -zwecke, unter dem er als Tier lebt, und unterwirft sich in völliger Freiheit dem religiösen Determinismus der göttlichen Vernunft und des göttlichen Willens.

Die Naturkausalität kann nur die Bildung der Wahrnehmungs- und Vorstellungswelt sowie das äussere Handeln des Menschen bestimmen, kann aber auf keine Weise zur Einsicht in die objektive Gültigkeit der Wahrheit und zur freiwilligen Unterordnung unter das Sittengesetz bringen. Denn evidente Wahrheitserkenntnis ist etwas ganz anderes und viel tieferes als psychologische Notwendigkeit der Vorstellungsreproduktion, und um eine Handlung als gut bezeichnen zu können, genügt niemals — was naturgesetzlich allein herbeigeführt werden könnte — ein äusseres Tun, sondern ein inneres Stellungnehmen zur Handlung, dessen Freiheit durch mathematische Formeln nicht adäquat darstellbar ist. Zu den Höhen des Wahren und Guten kann nur der religiöse Determinismus, die Abhängigkeit des Einzelbewusstseins vom überpersönlichen Geistesleben, führen.

Aller ideale Besitz, alle Werte der Wissenschaft, der Kunst, der Sittlichkeit, der Religion, haften, wie Paul de Lagarde immer wieder betont, an Personen und pflanzen sich nur in Lebensgemeinschaften fort. Nur durch den lebendigen Verkehr von Eltern und Kindern, von Lehrern und Schülern, nur innerhalb der menschlichen Gesellschaft überträgt sich die Wahrheitserkenntnis, die Schönheitsfreude, der sittliche Wille von Person zu Person.

Nur in der Gemeinschaft vernünftig denkender und wollender Menschen kann sich überhaupt das Bewusstsein der überindividuellen Allgemeingültigkeit ausbilden, und nur in dieser Gemeinschaft kann deshalb das objektive Bewusstsein lebendig bleiben. Vor allem die höchste und allumfassende Form des überpersönlichen Lebens, der Wille und die Kraft zum Guten, ist undenkbar ohne die sittlich hebende Gemeinschaft edler Menschen, in denen Gott in besonderem Masse lebendig geworden ist, ohne die bewusste Abhängigkeit von Gott und von der Gemeinde seiner Kinder. Das Wahre erkennen, das Schöne lieben, das Gute tun kann im tiefsten Sinne nur der, der nicht nur stückweise diese objektiven Werte in seinen Geist einreiht, sondern ihrer aller Einheitsquelle, „die Gottheit, in seinen Willen aufnimmt" und sich mit seinem ganzen Selbst dahinein fügt, nichts mehr sein zu wollen, als ein bewusstes Werkzeug und persongewordenes Organ des objektiven Allwillens.

88. *Das Reich der Gnade* ist die höchste Stufe der geschichtlich-teleologischen Welt- und Menschheitsentwicklung, das letzte Ziel des ewigen Werdens Gottes. Wenn wir also *oben eine vollkommene Harmonie zwischen dem Reich der wirkenden und dem der Zweckursachen festgestellt* haben, so müssen wir daraus auch *die Harmonie zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade folgern. Die Wege der Natur*, sowohl ihre Kausalzusammenhänge, wie ihre organischen Bildungsgesetze, dienen von selbst den tiefsten Zwecken der Geisteswelt. Sie helfen mit zur Ausbildung klar denkender, edelgesinnter, sittlicher Persönlichkeiten. Die ganze Natur ist angelegt auf die Verwirklichung objektiver Werte. Ein göttlicher Wille hat sie geschaffen und leitet sie. So ist in Wahrheit die Welt um des Guten willen da, und das Sollen ist der wahre Sinn des Seins.

89. Wir behaupteten eben, die religiöse Hingabe des Individuums an das überpersönliche Geistesleben sei eine Tat der sittlichen Freiheit, zu der keine Vorstellungsassoziation und keine natürliche Motivation den Menschen nötigen könne, wenn er nicht in eigener Person wolle. Aber wie verträgt sich denn eine solche Freiheit mit der allgemeinen Naturkausalität, mit dem Zweckzusamenhang alles Geschehens und zuhöchst mit der Abhängigkeit von Gott, mit dem religiösen Determinismus, der auch das Innerste des Menschenherzens bestimmend beeinflusst? Diese Frage müssen wir noch beantworten, wenn wir Klarheit über die

schwersten Rätsel des Seins erlangen wollen, über das Zusammenbestehen von individueller Freiheit und allgemeinem Gesetz, Zufall und Notwendigkeit, Sünde und göttlicher Weltregierung.

Verhältnismässig einfach löst sich dies Rätsel auf dem Gebiete des Kausalzusammenhangs. Denn es zeugt von recht oberflächlichem Nachdenken, wenn der Naturalismus meint, die Unmöglichkeit der menschlichen Freiheit durch den blossen Hinweis auf die Naturgesetze „bewiesen" zu haben. Wenn man eine Schraubenlinie mit der Achse parallel den Sonnenstrahlen hält, so wirft sie einen kreisförmigen Schatten, und jede andre Kurve, die den Mantel eines Zylinders mit beliebiger Unregelmässigkeit und willkürlichen Seitensprüngen umläuft, ergibt genau dieselbe Parallelprojektion. Ebenso aber wie man aus der Regelmässigkeit des Schattens nicht mehr als eben die Regelmässigkeit dieser Seitenansicht folgern kann und keine Rückschlüsse auf die Beschaffenheit der andern, in der Projektion fortgefallenen Dimensionen machen darf, so folgt aus der Kausalgesetzlichkeit der naturwissenschaftlichen Seitenansicht der Dinge, dieser Projektion der Monadenwelt in die vier physikalischen Dimensionen des Raumes und der Zeit, nicht das geringste über die Unmöglichkeit einer subjektiven Freiheit in einer andern Dimension des Geistes.

Ja, noch mehr. Die genauere Betrachtung der Naturkausalität zwingt sogar schon bei den physikalischen Vorgängen dazu, eine Region des gesetzlosen Zufalls und eine gewisse Freiheit der Individualität als wirklich anzuerkennen. Denn kein körperliches Ding oder Ereignis kann in seiner absoluten Einzigartigkeit durch mathematische Formeln völlig bestimmt werden, sondern verlangt immer noch eine Anzahl empirischer „Data". Um z. B. die Bewegung der Erde um die Sonne astronomisch zu berechnen, genügt keineswegs das Newtonsche Anziehungsgesetz, sondern man braucht dazu auch die Kenntnis der Masse von Erde und Sonne, des Abstandes und der Stellung der Gestirne zu einer bestimmten Zeit — alles Grössen, die vom kausalen Standpunkt aus rein zufällig sind und als blosse Fakta hingenommen werden müssen. Hätte man das allgemeinste Naturgesetz gefunden und als exakte Differentialgleichung mathematisch ausgedrückt, so müsste man, um die einzelnen Vorgänge daraus abzuleiten, jedesmal eine andre Unmenge von besonderen Konstanten einsetzen, die nicht weiter rationalisierbar wären.

Ebenso hängt das Denken und Handeln der Menschen, auch

so weit man es in seiner leiblichen Erscheinung mathematisch-naturwissenschaftlich erklären kann, nicht allein von den allgemeinen Gesetzen, sondern auch von den individuellen Eigentümlichkeiten und von der tatsächlichen Beschaffenheit der einzelnen Monaden ab. Das objektive Gerippe der mathematischen Formeln, durch das das Leben sämtlicher Monaden Spiegelung desselben Weltgeschehens ist, wird bei jeder einzelnen mit subjektiv-individuellem Fleisch und Blut umkleidet, das ihrer charakteristischen Wesensart entspringt. Die physische Naturkausalität schliesst also nur die absolute Willkür aus, verträgt sich aber sehr wohl mit der Freiheit, wenn man darunter ein Bestimmtwerden durch das eigene Wesensgesetz versteht, eine immanente Kausalität, die ihre Form der äusseren Naturgesetzlichkeit, ihren Gehalt den innerlichen Eigentümlichkeiten des Individuums verdankt.

Viel tiefer wird die Freiheit durch die teleologischen Strukturzusammenhänge der Weltentwicklung eingeschränkt. Es ist hier etwa, wie bei einem Schachspiel. Die Spielregeln beschränken nur im allgemeinen die Möglichkeit der Spiele, lassen aber den Spielern noch die grösste Freiheit der Einzelausführung. Viel eingreifender kann aber ein Spieler durch seinen überlegenen Gegenspieler trotz seiner Freiheit gezwungen werden.[1]) So bestimmen auch die Naturgesetze noch keine volle Wirklichkeit, sondern wählen nur aus dem Reiche der logischen Möglichkeiten eine engere Sphäre des real oder kausal Möglichen aus. Welche dieser Möglichkeiten aber hic et nunc wirklich wird, darüber lässt sich vom Standpunkt der Naturgesetze aus nichts mehr mit Notwendigkeit entscheiden, sondern das ist eine zufällige Tatsache, die nur auf Grund empirischer Kenntnis der individuellen Beschaffenheiten und Beziehungen festgestellt werden kann. Vom Standpunkt der Naturteleologie aus dagegen lassen sich gerade diese erfahrungsmässigen Data in ihrem zweckvollen Zusammen sehr wohl verstehen, und was für das kausale Denken zufällig war, erscheint für die teleologische Betrachtungsweise als gesetzlich fassbar. Die Gesamtheit aller Monaden bildet einerseits eine systematische, nach Arten und Gattungen eingeteilte Stufenfolge, in der jede individuelle Besonderheit ihren bestimmten Platz hat, andrerseits sind sie im intelligiblen Raum so angeordnet und durch die Weltkonstellation so verkoppelt, dass sich durch ihre

[1]) Paul de Lagarde, Deutsche Schriften, 4. Aufl., Göttingen 1903, S. 235.

teleologische Gruppierung im Zusammenhang mit der kausalen Verknüpfung die zweckvollen organischen, seelischen, geistigen Monadenkomplexe mit ihren individuellen psychischen Motivationszusammenhängen und ihrer Einordnung in den einheitlichen Sinn der Weltentwicklung konstituieren können.

So hängt auch das Denken und Handeln des einzelnen Menschen ausser von der Naturkausalität noch davon ab, wie „sich in ihm die Elemente mischten". Die Zweckeinheit seiner Monadenkomponenten nimmt durch die organischen Zusammenhänge der Vererbung und elterlichen Erziehung teil an den typischen Eigentümlichkeiten der Verwandten, der Rasse, der tierischen Gattungen und wird eben hierdurch zugleich bestimmt, auch ihren individuellen Motivationszusammenhang dem Sinne der organischen und geistigen Entwicklung des Weltganzen anzupassen. So wird jeder Mensch ohne sein Wissen und Wollen als dienendes Glied zu den Zwecken des geschichtlichen Werdens mit verwandt.

Doch auch durch diesen teleologischen Determinismus wird die Freiheit des Individuums keineswegs ausgeschlossen, wie ja auch der Schachspieler, wenn er von einem überlegenen Gegner ohne oder gegen seinen Willen gezwungen wird, dabei doch im einzelnen seine Bewegungsfreiheit behält. Wie für die Ursachen-, so gibt es auch für die Zweckgesetze absolut Zufälliges, rein Subjektives und Individuelles, das von dem Maschennetz der allgemeinen gesetzlichen Form nicht mit ergriffen werden kann. Die typischen Regelmässigkeiten der natürlichen Gattungen bestimmen das Individuum nicht vollständig, sondern geben nur Durchschnittswerte, von denen das Einzelne je nach seiner Besonderheit mehr oder weniger abweichen kann. Ebenso determiniert der Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung nicht das Individuum in seiner ganzen zufälligen Einzigartigkeit, sondern nur seinem teleologischen Bedeutsamkeitsgehalte nach. Das absolut Individuelle aber lässt sich von der Naturbeschreibung und der Geschichte ebenso wenig begrifflich fassen wie von der erklärenden Naturwissenschaft und geht niemals restlos in Gesetzen auf: individuum est ineffabile, wie Windelband gern sagte.[1])

Die Wirklichkeit erscheint der Wissenschaft nur deshalb völlig rational erklärbar und klar verständlich, weil diese bewusst von den Willkürlichkeiten der Individuen abstrahiert und sich auf

[1]) Kantstudien XX, S. XIV.

das kausal oder geschichtlich Bedeutsame beschränkt. Deshalb kann durch alle wissenschaftliche Rationalisierbarkeit nichts dagegen ausgemacht werden, dass doch jeder Mensch, jedes Tier, ja überhaupt jedes Einzelding der Welt, in voller Konkretheit betrachtet, ausser seiner begrifflichen Form immer noch eine Region der subjektiven Freiheit einschliesst und dass sein individuelles Lebensgesetz als immanenter Motivationszusammenhang nur seine typische Form von der allgemeinen Ursachen- und Zweckregelmässigkeit des natürlichen und geistigen Geschehens empfängt, die individuelle Ausgestaltung aber der irrationalen Einzigartigkeit seiner Monadenkomponenten verdankt.

Aus dieser Freiheit, die dem Menschen schon als Teile der physischen und organischen Natur zukommt, vermag er nun als Glied der göttlichen Geisteswelt eine sittliche Freiheit im eigentlichen Sinne dieses Wortes zu gestalten, eine bewusste Selbständigkeit des Denkens und Handelns, durch die er zwischen wahr und falsch, gut und böse, nicht gezwungen durch ein allgemeines Gesetz, freilich auch nicht mit absoluter Willkür, sondern nach seiner eigensten individuellen Natur wählt und entscheidet. Die Dimension der Vernunft und des sittlichen Willens nämlich kommt weder in der kausalen, noch in der geschichtlichen Seitenansicht ihrem vollen Wesen nach zur Geltung. Durch Kausalgesetze, typische Regelmässigkeiten und Zweckordnungen der Welt kann nur der assoziative Vorstellungsablauf und das inhaltlich motivierte Handeln des Menschen erklärt werden. Beide aber sind logisch und ethisch irrelevant, denn Wahrheitserkenntnis ist keine Folge von Vorstellungen, etwa begleitet von einem Evidenz-„gefühle", sondern Einsicht in Gültigkeit oder Ungültigkeit, und für den sittlichen Charakter des Handelns ist das tatsächliche Werk, wie schon Abälard erkannt hat, ganz indifferent, massgebend ist allein die absichtliche und bewusste Stellungnahme für das Gute oder Böse. Einsichtige Erkenntnis und sittlicher Wille sind also etwas, was seinem eigentlichen Wesen nach nicht von psychologischen Gesetzen allein herbeiführbar ist, sondern das Hinzutreten eines andersartigen Aktes in der Dimension der Vernunft erfordert. Auch hier ist eine Region der Freiheit, die trotz aller objektiv-gesetzlichen Beschränkungen in der subjektiven Geisteswelt wirklich ist.

Indem der Mensch nun diese Freiheit in der Region der Vernunft mit der oben geschilderten Freiheit der individuellen

Subjektivität kombiniert, erwächst ihm die wahre geistige Freiheit. In der Vorstellungswelt des naiven Menschen mischen sich die objektiv gültigen begrifflichen Formen mit den typischen Besonderheiten der Sinnesqualitäten aller Säugetiere, den spezifischen Eigentümlichkeiten alles menschlichen Seelenlebens, endlich auch den ganz individuellen Subjektivitäten seiner besonderen Empfindungsarten und Denkgewohnheiten, die ihn von jedem andern menschlichen Individuum unterscheiden. Es steht dem Menschen aber frei, in wissenschaftlicher Selbstbesinnung aus dem ganzen Inhalt seines Intellekts das objektiv Bedeutsame herauszuheben und als allgemeingültig zu erklären, das andre aber als nur subjektiv zu werten und vom Reiche der Wahrheit auszuschliessen. Er kann sich indes auch beim Nachdenken gerade auf die subjektiven oder die nur menschlichen Besonderheiten seiner Wahrnehmungswelt versteifen, sich für die individuellen Spiele seiner Phantasie oder die gattungsmässige Eigenart seiner Gedankenverknüpfungen entscheiden und dadurch zu objektiv falschen Einbildungen gelangen. So vermag der Mensch durch die Freiheit des vernünftigen Denkens über die blosse sinnliche Anschauung und den assoziativen Vorstellungsverlauf hinauszugelangen und aus ihrem logisch indifferenten Material je nach seiner besonderen intellektuellen Art das Reich der Wahrheit oder das Chaos der Irrtümer mit bauen zu helfen.

Ähnlich ist es auch auf moralischem Gebiet. Wie der Mensch handelt, das hängt einerseits von seiner ererbten typisch menschlichen Naturanlage und den Einflüssen der Umwelt ab, die ihn im Sinne der organischen und geistigen Menschheitsentwicklung beeinflussen, andererseits aber von der persönlichen Note und der individuellen Färbung, durch die er zu einer ganz bestimmten, einmaligen Verlebendigung des Gattungstypus wird. Diese Bestimmtheit des Menschen durch den allgemeinen Weltlauf und seine subjektive Natur benutzt nun der vernünftige Wille als Baustoff für seine Schöpfung freier Handlungen. Er kann sich nach seinem individuellen Charakter dafür entscheiden, die Taten, die er tun muss, weil sie im Sinne des kausalen oder teleologischen Weltzusammenhangs liegen, freiwillig zu tun und in bewusster Beugung unter dem Willen Gottes sowie aus innerer Überzeugung von dem objektiven Wert seiner Ziele auch die eigene Individualität und subjektive Besonderheit völlig in den Dienst des Weltzweckes stellen. Er kann sich aber auch zufolge seiner

Charakteranlage absichtlich um diese objektiven Ziele gar nicht kümmern, sondern einfach immer tun, wozu sein subjektives Begehren ihn treibt, und stets nur seinem individuellen Interesse dienen, einerlei ob es objektiven Wert hat oder für die Allgemeinheit bedeutungslos ist oder gar dem Sinne der Weltentwicklung widerspricht. Je nachdem ob sein bewusster Wille die individuelle Natur sich selbst und ihren subjektiven Trieben folgen lässt oder sie als Verkörperung eines objektiven Wertes zu teleologischer Bedeutsamkeit entwickelt, erwächst aus der Besonderung und Eigentümlichkeit der unterbewussten Persönlichkeitsgrundlage in freier Tat entweder eine abstossende Sonderbarkeit und Seltsamkeit, schliesslich sogar eine eigenwillige Beschränktheit und ein niedriger Egoismus, der die Grundwurzel aller Sünde ist — oder aber eine wertvolle Eigenart und Individualität, die in kleinerem oder grösserem Kreise ein objektives Ziel der Geschichte lebendig werden lässt, und eine demütige, selbstlose Hingabe an den besseren Willen Gottes, die der Quell aller wahrhaft guten Handlungen ist. So wird aus der ethisch indifferenten Naturanlage mit ihren objektiven und subjektiven Qualitäten erst durch die bewusste Charakterentscheidung für das eine oder andre das Gute oder Böse geboren.

Auf der höchsten Stufe der teleologischen Weltentwicklung, nämlich in der geistig-sittlichen Entwicklung der Menschheit, gewinnt die Freiheit eine solche Bedeutung, dass Hegel geradezu hat sagen können, die Geschichte sei der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit. Für die Entwicklung der Wissenschaft, der Kunst, der Sittlichkeit, der Gesellschaftsformen, der Religion ist es von grundlegender Bedeutung, dass der Mensch sich über die tierische Herrschaft seiner Instinkte zur Freiheit der bewussten Unterscheidung zwischen wahr und falsch, schön und hässlich, gut und böse, göttlichem Gesetz und individuellem Eigenwillen erhebt. Zwar behauptet Hegel mit Recht, dass in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen meist noch etwas andres herauskomme, als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen. Durch die „List der Vernunft" müssen die Individuen, indem sie das ihrige suchen, zugleich die Werkzeuge zu etwas Höherem sein. Niemand kann sich dem Dienste des göttlichen Weltplanes entziehen, da seine eigene Natur von allgemeinen Kausal- und Zweckzusammenhängen durchzogen ist. Aber das Höchste schaffen doch nur Männer, die in

klar bewusster, freier Wahl den Willen des Weltgeistes zu ihrem eigenen Willen machen und sich ihrer eigensten, inneren Natur nach in voller, individueller Lebendigkeit dem grossen Zweckzusammenhange einfügen. Durch diese Hingabe des Subjektiven an die objektiven Werte erheben sie sich über die Naturgrundlage des bloss tierischen Seelenlebens zur überpersönlichen Geisteswelt, schöpfen Kraft und Leben aus der Gemeinschaft aller Geistesverwandten und vertiefen so die erzwungene, äusserliche, unterbewusste Kausalität und teleologische Bestimmtheit zum freiwillig anerkannten, innerlichen, klar bewussten religiösen Determinismus. Dadurch aber erst werden sie fähig zu den höchsten Schöpfungen, die immer absolut einzigartig und doch zugleich ganz allgemein bedeutsam sein müssen. Sittliche Freiheit und völlige Abhängigkeit von Gott und allen göttlichen Werten müssen zusammenwirken, wenn durch Ineinsbildung von Individualität und Gesetzlichkeit, von Freiheit und Notwendigkeit das höchste Ideal der Menschheitsentwicklung wirklich werden soll.

Nur ein Teil der zu bewusster Freiheit fähigen Menschen reiht sich in den Entwicklungszusammenhang dieses überpersönlichen Geisteslebens ein. Denn wenn auch der ganze Weltplan auf die Ausbildung eines Gottesstaates sittlicher Persönlichkeiten hin angelegt ist, so kann doch eben zur Erhebung auf die letzte Stufe selbst durch die göttliche Weltregierung niemand mehr gezwungen werden, sondern sein eigenes, subjektives Wesen muss sich selbst dafür entscheiden. Der Mensch nun, dessen immanenter Motivationszusammenhang das Reich der objektiven Werte ablehnt und, statt sich in sittlicher Freiheit unter das Weltgesetz zu beugen, aus seiner Freiheit zur Sünde heraus die subjektive Gesetzlosigkeit erwählt, muss doch in elender, widerwilliger Knechtschaft dem göttlichen Weltplan dienen. Das Böse, das seiner inneren, bewussten Entscheidung nach dem Guten feindlich ist, vermag zufolge seiner Einordnung in die Weltgesetzlichkeit doch dem Guten nichts zu schaden, sondern muss ihm sogar durch seine äusseren Taten dienen, mit denen es selbst freilich eigentlich etwas ganz anderes beabsichtigt. Das Böse spielt in der Welt die lächerliche Rolle des Teufels auf dem Schwindschen Bilde von St. Wolfgangs Kirchbau, denn „statt den heiligen Mann zu irren, muss er ihm dienen und Stein zuführen".

So erkennen wir denn schliesslich, wie die sittliche Freiheit mit dem religiösen Determinismus und wie die göttliche Welt-

regierung mit dem Bösen zusammen bestehen kann. Sittliche Freiheit und religiöser Determinismus sind geradezu identische Begriffe, denn sich von Gottes Willen bestimmen zu lassen, das ist die höchste Tat der Freiheit, ja völlige Freiheit ist nur durch freiwilligen Gehorsam möglich, indem man sich gern unter das Gesetz beugt, dem man sich doch nicht entziehen kann. Und umgekehrt, wenn man sich von den göttlichen Werten, dem Wahren und Guten, bestimmen lässt, so lässt man sich nicht durch eine fremde, aus einer jenseitigen Welt stammende Kraft bestimmen, sondern entscheidet sich freiwillig aus klarer Einsicht für die objektiven Seiten seines individuellen Wesens und dient dem, was das wertvollste und höchste Ideal der eigenen, guten Natur ist.

Das Böse andrerseits entspringt dem absolut Individuellen, das durch keine Gesetzlichkeit in der Welt verhindert werden kann und auch, um den höchsten Wert, die sittliche Freiheit, möglich zu machen, garnicht verhindert werden darf. Die Individualität ist auch nicht selbst etwas Böses. Denn „nicht, dass irgend ein Geschaffenes an sich schlecht wäre: es ist schlecht nur, soferne es sich gegen den Willen seines Schöpfers geltend machen will oder an einer Stelle herrscht, wo es nur zu dienen berufen ist.“ [1]) Auch das subjektive Begehren eines Menschen wird böse erst, indem es sich gegen das Gute verstockt und seinen Egoismus gegenüber den göttlichen Weltzielen trotzig durchzusetzen versucht.

Aber eben damit, dass das selbstsüchtige Einzelwesen sich der Weltordnung zu entziehen sucht, verdammt es sich selbst zur völligen Bedeutungslosigkeit und Vergänglichkeit, so dass alle *Verfehlungen kraft der Ordnung der Natur selbst ihre Strafe mit sich führen.* Denn die egoistischen Individuen bilden ein divergentes Chaos, das im Kampf aller gegen alle bis zur gegenseitigen Vernichtung begriffen ist. Die sittlich handelnden Menschen dagegen, die gemeinsam nach objektiven Werten streben, vereinigen sich zu einem Kosmos mit beständig fortschreitender Entwicklung. Das Böse verkriecht sich eigenbrötlerisch in seine subjektive Klause und schliesst sich selbst von der objektiven Wirklichkeit aus. Das Gute dagegen erhebt sich zur Allgemeingültigkeit der Geisteswelt und erlangt in dieser

[1]) Paul de Lagarde, a. a. O. S. 74.

ewige Bedeutung. Ist also die subjektive Freiheit zur Sünde zwar möglich trotz der Naturgesetzlichkeit und Zweckordnung der Welt, so vermag sie doch objektiv nichts gegen diese. Der Plan der Weltentwicklung gilt absolut. Was sich ihm nicht fügt, das mag wohl dasein, aber nur als völlig subjektive, bedeutungslose Individualität, deren ihr selbst unbekannter objektiver Kern zudem doch dem einen grossen weltgeschichtlichen Ziele mit dienen muss.

90. Aber mag auch das Böse, wenn man den Ewigkeitseinfluss in Betracht zieht, bedeutungslos sein, so macht es sich doch in jedem Zeitmomente in erschreckendem Umfange geltend. Wenn der Optimist darauf hinweist, dass alle einzelnen Schwächen und Unvollkommenheiten mittelbar doch zur grossen Weltharmonie beitragen müssen, so kann der Pessimist mit demselben Rechte auch umgekehrt betonen: nur oberflächlich betrachtet, sei eine harmonische Ordnung den Dingen äusserlich angehängt, während alles einzelne, näher angesehen, auf Willkür und Erbärmlichkeit hinauslaufe. In der Tat, wenn trotz der absoluten Gültigkeit der Ursachen- und Zweckgesetze die Einzelwillen daneben noch die Möglichkeit besitzen und zum grossen Teil auch wirklich ausnutzen, nur äusserlich dem Weltplan zu folgen, innerlich aber ihre eigenen Wege zu gehen, so setzt die Freiheit der Individuen der Allmacht Gottes recht empfindliche Schranken, und die Alleinherrschaft des Guten wird durch den Aufstand des Bösen bedrohlich angefochten. Zur vollkommnen Harmonie wäre erforderlich, dass alle Individuen sich aus klarer Einsicht und mit bewusster Entscheidung freiwillig unter die Objektivität der Wahrheiten und Werte beugten, dass sie ihre besondere Eigenart nicht in blosse Subjektivität und Vereinzelung, ihren Selbsterhaltungstrieb nicht in kleinlichen Egoismus ausarten liessen, sondern alles Individuelle nur nach Seiten des allgemeingültigen Bedeutsamkeitsgehaltes ausbildeten und es statt aus selbstsüchtigen Motiven vielmehr aus Pflichtbewusstsein als Beitrag zur göttlichen Weltordnung pflegten und entwickelten. So nur wäre die grösste Einheit mit der grössten Mannigfaltigkeit, die reichste Fülle der Individualität mit der allgemeingültigen gesetzlichen Ordnung vereinigt. Von diesem Ideale aber ist die Realität noch unendlich fern.

Die Wirklichkeitserkenntnis gestattet demnach nicht, den Optimismus des Seins zu rechtfertigen, wohl aber, und das ist

ermutigend, den Optimismus des Werdens. Der Wert der Welt liegt überhaupt nicht in dem, was sie tatsächlich ist, sondern in dem, was sie werden soll und ihrer Anlage nach auch kann. Die Werteinheit des Kosmos ist keine ruhende göttliche Vollkommenheit, sondern eine ewig fortschreitende Entwicklung, ein werdender Gott, dessen innerstes Lebensprinzip der Eros, die Sehnsucht nach den ewigen Ideen, ist.

Die Welt gleicht in gewisser Hinsicht dem menschlichen Körper und Gott der menschlichen Bewusstseinseinheit.[1]) Schon von Geburt an stimmen die Monaden, die den Menschen bilden, harmonisch zusammen zur Einheit seines Leibes. Erst allmählich aber bildet sich aus dieser organischen auch eine Bewusstseinseinheit heraus. Diese innere Einheit ist indes keineswegs jemals eine vollendete, sondern vereinigt ganz widersprechende Vorstellungen und Meinungen, Begehrungen und Triebe in sich. Es ist erst die Lebensaufgabe des Menschen, sich aus dem Hinundhergerissenwerden durch die Leidenschaften zu einem vollkommen einheitlichen, sittlichen Charakter auszubilden.

So ist auch Gott als die prästabilierte Harmonie aller Monaden schon von Anfang an da und bewirkt, dass die unzähligen getrennten Weltelemente zu einem Kosmos von physischen und organischen Körpern zusammentreten, die sich allmählich zu immer vollkommneren Gebilden ausgestalten. Aber wenn auch der gesetzliche Kausal- und Zweckzusammenhang tatsächlich bestehen, so weiss doch zunächst niemand von ihnen. Erst der Fortschritt der organischen Entwicklung führt zur Ausbildung des Bewusstseins, und erst im Geistesleben der Menschheit wird die tatsächliche harmonische Einheit der Welt zur Einheit des göttlichen Bewusstseins. Doch auch diese Einheit ist nur eine werdende, der sich die Einzelgeister keineswegs vollständig fügen. Es ist erst die Aufgabe der Menschheitsgeschichte, an die Stelle des Kampfes ums Dasein die Liebe und gegenseitige Hülfe zu setzen, den Egoismus und Konkurrenzkampf der Individuen und Völker durch gesellschaftliche, staatliche und völkerrechtliche Ordnungen zu begrenzen und zuhöchst durch Ausbildung eines objektiven Geisteslebens in Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Religion sich zur vollkommnen Harmonie des Gottesstaates zusammenzufinden,

[1]) So stellte es sich auch Lessing nach dem Berichte F. H. Jacobis vor. Vgl. die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn in der Ausgabe der Kantgesellschaft, S. 92 ff.

in dem alle sich als Kinder desselben Vaters, als Teile desselben Allbewusstseins fühlen und mit klarer Einsicht und aus freiem Willen an den gleichen, ewig wertvollen Zielen zusammenarbeiten, alle für einen und einer für alle.

Noch weiter geht die Analogie zwischen Gott und dem Einzelgeist. Nicht alle Bausteine des Körpers nehmen an der Bewusstseinseinheit der Seele mit teil, sondern sind z. T. nur leicht mit dem Organismus verbunden und tragen bloss äusserlich zu seinen Zwecken mit bei. Andre drängen sich zwar mit ihrem geistigen Innern in die Seele mit ein, stören dort aber nur die Harmonie und müssen wieder ausgesondert werden nach den strengen Worten Jesu: Wenn ein Glied dich zur Sünde verführt, so haue es ab und wirf es von dir. Aber auch wenn eine Monade einen wertvollen Beitrag zum Geistesleben geliefert hat, so dauert ihre Laufbahn im Lichte des Bewusstseins nicht lange, sondern bald ist sie verbraucht, muss wieder in das Dunkel des Unterbewusstseins zurücktauchen und andern jungen und kräftigen Platz machen, während die Einheit des menschlichen Bewusstseins allen Wechsel überdauert gleich dem verharrenden Regenbogen in den wandernden Wolken.

So nehmen auch nur die Edlen unter den Menschen teil an der Einheit des göttlichen Bewusstseins, während die meisten Menschen wie die Tiere nur eine untergeordnete, ihnen selbst nicht bewusste Aufgabe in der äusseren organischen Entwicklung, nicht in der inneren Geistesgeschichte der Menschheit zu lösen haben. Einige selbstsüchtige, irrende Menschen versuchen auch wohl ihre Kleinlichkeit und Erbärmlichkeit zur Geltung zu bringen und die Objektivität und Harmonie des Geisteslebens zu stören. Aber sie werden nicht assimiliert und bald wieder zurückgedrängt: schliesslich siegt doch die Wahrheit und der gute Wille. Die Einzelbewusstseine zwar tauchen nur eine kurze Zeit auf aus dem Strome der Vergänglichkeit, reichen ihren wertvollen Inhalt hinauf in die Lichtwelt der Ewigkeit, helfen einige Jahre lang mit ihrem Herzblute das Alleben nähren und sinken dann, wenn sie ihre kleine Individualität ganz verzehrt und aufgeopfert haben für die überpersönliche Geisteswelt, wieder hinab in die Dämmerung des unterbewussten Schlafes. Aber über diesem unaufhörlichen Wechsel schwebt unvergänglich, alles einigend und ständig wachsend aus der zugeführten Kraft, das göttliche Allbewusstsein, das letzte

und höchste Ergebnis des ewigen Entwicklungsprozesses der Monadenwelt.

So kann die Unvollkommenheit des Daseins, die aus der Selbständigkeit der Individuen mit Notwendigkeit entspringt, einen neuen, tiefer begründeten Optimismus erzeugen, den Glauben an die Mithülfe der menschlichen Arbeit an der Schöpfung der göttlichen Geisteswelt. Ein starres, kaltes Ideenreich von ewigen Wahrheiten und Werten wäre gar kein wirklicher Wert, weil, wie Lagarde sagt, niemals das Ergebnis und der Arbeitsstoff des Lebens, sondern immer nur das Leben selbst das ist, worauf es ankommt. Ja, auch dies Leben wäre kein Wert mehr, wenn es am Ziele seiner Wanderung angekommen wäre. Was wäre denn Schönes daran, wenn wir das vollendete System der Wissenschaft in einem Lehrbuch zusammengeschrieben hätten und nun in ewiger Langeweile nichts mehr tun könnten, als immer dasselbe wieder lesen und anstarren? Mit Recht sagt vielmehr Natorp, der Weg sei hier alles, das Ziel nichts. Ein erreichtes oder überhaupt erreichbares, also endliches Ziel des Strebens würde dem Streben selbst und damit dem Leben ein Ende setzen.[1]) Das Denken muss vielmehr ein unendlicher Prozess sein, bei dem jede Lösung einer Frage neue, schwere Probleme in sich schliesst; es muss nach einem ewig gültigen Gesetz fortschreiten, aber zeitlich nie zum Stillstand kommen.

Es ist also gut, dass das unendliche Reich des Erfahrungsstoffes sich niemals restlos in Begriffe auflösen lässt, sondern der wissenschaftlichen Arbeit immer neue Aufgaben stellt, so weit auch die mathematische und teleologische Rationalisierung fortschreitet. Und in demselben Sinne ist es gut, dass die Welt der Individualwillen kein ruhender Kosmos der selbstzufriedenen Vollkommenheit ist, sondern ein unbehauenes Baumaterial für die weltgeschichtliche Arbeit am Fortschritt des Reiches Gottes. Es ist die immanente Tragik des Guten,[2]) dass es des Unvollkommnen, ja des bewusst Bösen bedarf, um in dessen Niederkämpfung die wertvollste sittliche Arbeit leisten und zugleich die höchste eigene Vollkommenheitsstufe, die bewusste Klarheit über seinen ethischen Charakter, erlangen zu können. Aber es versöhnt mit diesem tragischen Selbstwiderspruch, dass aus eben der Quelle, aus der

[1]) Natorp, Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Göttingen 1911. S. 16.

[2]) Vgl. Br. Bauch, Kantstudien XXI, S. 64.

die Möglichkeit des Bösen entspringt, nämlich aus der Selbständigkeit der Monaden, auch die zweite Wesensseite des Guten selbst ihren Ursprung nehmen kann: denn wie es keinen sittlichen Wert gibt ohne die verpflichtende Objektivität eines bedeutungsvollen Gesetzes, so auch nicht ohne den lebendigen Reichtum subjektiv unterschiedener Individualitäten, in denen die abstrakte Allgemeingültigkeit erst konkrete Gestalt gewinnt. Wir wollen deshalb trotz allem die Welt nicht anders wünschen, als sie ist: keine ruhende Substanzeinheit, sondern ein sinnvoller Werdenszusammenhang, der die zwei Pole aller Existenz, die überhistorische Einheit des objektiven Bewusstseins und die unendliche Mannigfaltigkeit seiner zeitlichen Subjektivationen in lebendigen Geistern, strukturell mit einander verbindet.

Für den einzelnen Menschen aber ergibt sich hieraus die sittliche Lebensregel: nie verzweifelt die Hände in den Schoss zu legen, sondern wie arg es auch aussehen mag, ans Werk zu gehen und zu schaffen, was sein sollte, aber noch nicht ist. Alle Unvollkommenheit, alles Leiden, alle Sünde hat doch einen Sinn, nämlich den, besiegt werden zu können und zu sollen. *Alles in der Welt muss sich für die Guten zum Besten wenden*, da sie den Willen und die Fähigkeit besitzen, es sich selbst zum Segen umzuschaffen.

Man soll kein Quietist sein, noch, was lächerlich wäre, mit gekreuzten Armen abwarten, was Gott tun werde. Hier vielmehr müssen wir selbst handeln und mit ganzer Kraft versuchen, zur Besserung und Vervollkommnung alles dessen, was in unserm Bereiche liegt, beizutragen.[1]) Insbesondere für den Ausfall des weltgeschichtlichen Kampfes zwischen Gut und Böse hängt alles vom Willen der Menschheit ab. Denn nur der Glaube an das Gute kann das Gute selbst herbeiführen. Dass die organische Entwicklung unaufhaltsam vorwärts schreitet, dass die äusserliche Menschheitskultur sich ständig mehrt und verfeinert, darauf ist die Welt schon durch die prästabilierte Harmonie von Anfang angelegt, ob aber diese Entwicklung sich auf ihre höchste Stufe, die bewusste, sittliche Einheit des Reiches Gottes, erheben wird, darüber verfügt kein blindes Schicksal, sondern das ist ganz in unsere Hand gelegt. Jeder, in dem der sittliche Wille lebendig ist, hat trotz alles Elends und aller Sünde das Recht zum Optimismus der Tat,

[1]) Leibniz, Discours de métaphysique. § 4.

wie ihn Fichte seinen Zuhörern in den Schlussworten seiner Jenaer Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten eindringlich gepredigt hat: „Je edler und besser Sie selbst sind, desto schmerzhafter werden Ihnen die Erfahrungen sein, die Ihnen bevorstehen: aber lassen Sie sich durch diesen Schmerz nicht überwinden, sondern überwinden Sie ihn durch Taten. Auf ihn ist gerechnet; er ist in dem Plane für die Verbesserung des Menschengeschlechts mit in Anschlag gebracht. Hinstehen und klagen über das Verderben der Menschen, ohne eine Hand zu regen, ist weibisch. Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind. Lassen Sie uns froh sein über den Anblick des weiten Feldes, das wir zu bearbeiten haben! Lassen Sie uns froh sein, dass wir Kraft in uns fühlen, und dass unsre Aufgabe unendlich ist.“

Namenverzeichnis.

(Die Zahlen bedeuten die Seiten.)

Abälard 111.
Angelus Silesius 76.
Aristoteles 7, 17, 90.
Arnauld 53, 54.
Augustin 59, 105.

Bauch 119.
Beneke 62, 98.
Bertrand 90.
Bodemann 55.
Boström 23, 24.
Brentano, Franz 14.
Buchenau 3, 54.
Büttner 46, 105.

Cantor, Georg 32.
Cassirer, Ernst 3, 30.
Couturat 3, 31, 53, 56.
Cudworth 72.

Descartes 60.
Deutsche Theologie 57, 105.
Dilthey 41, 79, 82, 87.

Eckehart, Meister 44, 46, 47, 56.
Eleaten 59.
Erdmann, J. E. 74.
Eugen, Prinz von Savoyen 3.
Euklid 31, 37.

Fechner 3, 19, 68.
Fichte, J. G. 30, 121.
Frischeisen-Köhler 33.
Fuchs, E. 55.

Gerhardt 52—55.
Grassmann, Hermann 31.

Hamerling 3.
Hamilton, W. R. 31.
Hegel 56, 113.
Heimsoeth 3.
Heraklit 56, 59.
Herbart 10, 15, 19, 28—30, 67.
Hertz, Heinrich 85, 90.
Hilbert 31.
Hippokrates 63.
Hölderlin 48.
Hume 92.
Husserl 3, 14, 24, 32, 39, 80, 91, 93, 96.

Jacobi, F. H. 117.
Jesus (Christus) 57, 118.
Jevons 38.

Kabitz 3.
Kant 16, 26, 29, 31, 34, 55, 86, 93, 98, 117, 119.
Kirchhoff, Robert 85.

Lagarde, Paul de 106, 109, 115, 119.
Lange, Fr. A. 41, 65, 68.
Leibniz 3, 7, 11, 29, 31, 34, 43, 52—55, 59, 61, 66, 72, 74, 90, 120.
Lessing 11, 117.
Lichtenberg 65.
Liebert 16.
Locke 59.
Lotze 3, 16, 39, 56, 77, 87, 98.

Mach 25, 85.
Maimon 5, 27, 29, 34.
Marburger Neukantianer 3, 31, 53, 98.
Maupertuis 90.
Mendel 74.
Mendelssohn 117.
Münch, Fritz 16.

Natorp 30, 41, 65, 119.
Newton 108.
Nietzsche 3.
Nikolaus von Kues 52, 53.

Oldenburg, Heinrich 52.
Origenes 59.
Oesterreich 24.

Pfeffer, W. 68.
Plato 45, 59, 72, 105.
Protagoras 59.

Reinke 77.
Rickert 24, 80, 83.
Riemann, Bernhard 3.
Ritter, Paul 3.
Russell 31.

Schelling 55, 57.
Scholastiker 14.
Schopenhauer 55, 81, 98.
Schwind, M. v. 114.
Siegel 31.
Sigwart 38.
Spinoza 59.
Spranger 79.
Stern, William 3.

Überweg 24.

Weber, Ernst Heinrich 68.
Weismann 74, 75.
Weisse, Chr. H. 56.
Windelband 26, 80—82, 110.
Wundt 66.

Ziehen, Th. 67.

Sachverzeichnis.

Abstammungslehre s. Entwicklung.
Abstinenz (vgl. narkotische Gifte) 69.
abstrakt und konkret 7, 26, 36, 38, 49, 70, 81, 87, 110, 111, 120.
Algebra 3, 31.
Analyse 5, 6, 8, 52, 83; höhere Analysis 31; Vektoranalysis 31; analytische Erkenntnis 37, 93.
Anlage (vgl. Potentialität) 17—19, 72, 74, 106, 113, 117.
Anschauungsformen (Raum und Zeit, vgl. Ordnungssysteme) 7, 11, 23, 24, 37, 92, 100.
a posteriori 36, 55.
Apperzeption 5, 13, 14. 9
a priori 31, 34, 36, 37, 69, 92—95, 101.
Äquivalenz, formale (vgl. Isomorphie, Darstellung) 30, 37, 38, 57, 58, 61, 63, 68, 98, 99.
Arbeit, physikal. (vgl. Energie) 19; menschl. (vgl. Tat) 119.
Arithmetik 31.
Art, organische (Spezies, Gattung, vgl. Typus) 12, 23—25, 40, 64, 77, 82, 86; Arten des Stoffs 72; der Erlebnisse 79; des Seins 96, 99, 100.
Assimilation 10, 70—73; geistige 39, 118.
Assoziation 23, 25, 67, 70, 107, 111, 112.
Ästhetik 24, 85; ästhetische Weltauffassung 102.
Asymptote (asymptotische Annäherung) 52, 65, 88.
Atome, physische 6, 9, 20, 62, 63, 72, 74; psychische (Bewusstseinselemente) 3, 8, 20, 71, 74.
Ausdehnungslehre Grassmanns 31.
Aussenwelt, Existenz der (vgl. Einfühlung) 21, 23, 24, 29, 61, 95, 96, 99.
Axiologie (formale Wertelehre) 46, 84, 85, 93—95, 99—101.
Axiome 31, 32, 34, 37, 51.

Bedeutsamkeit 22, 83, 90, 110—114, 116.
Bedeutung (vgl. Intention) 14, 16, 23, 24, 28, 81, 98, 115, 116; sprachliche Bedeutungszeichen 27.
Begehrung (Begierde) 12, 15, 22, 24, 84, 101—103, 115.
Begriffe, intellektuelle u. Wertb. 84, 93, 97; exakte u. deskriptive B. 39, 42, 85; formale log. math. B. 13, 33, 52, 85, 97—99; kausal-naturw. 7, 62, 77, 84, 95; morphol.-klassifikatorische 41, 95; teleol.-historische 7, 41, 42, 84, 85, 95; individuelle 11, 16, 22, 42, 57, 66, 77, 81—83; obj. Gültigkeit der B. 15—17, 22, 57, 66; Identität der B. s. I.
Begriffsidealismus 7, 34, 91, 97, 99.
Begriffswelt, objektive s. Ideenwelt.
Begründung (vgl. Grund, Rechtfertigung), log.-math. 36, 39, 54—56; transzendentale 25, 54.
Beschreibung, Deskription (vgl. Morphologie) 39, 44, 53, 60, 70, 77—79, 82—90; morphol. klassifik. 39—41, 78, 79, 82, 95; teleol. 41, 42, 78, 79, 82—89, 95; B. in erweitertem Sinne 29, 62, 85, 88, 95.
Bestimmbarkeit, Satz der 34.
Bestimmung, kausale, teleol., religiöse 37, 38, 51, 56, 108, 114, 115; methodisch-begriffliche (vgl. quantitativ) 29, 30, 52, 56, 88, 98, 108.
Bewusstsein 11—13, 18—23, 58, 59, 69, 91, 118; individuelles 8, 10, 22—25, 64, 65, 96, 117, 118; überindivid. Gesamtb. 25—29, 47, 104; obj. Allgemeinb. (Gott) 6, 17, 24, 25, 27, 44—46, 49, 50, 97—100, 106, 107, 117, 118, 120; transzendentales B. (B. überhaupt) 5, 17, 30, 34, 46, 91, 92, 98, 99, 105; Schwelle des B. (vgl. Differential) 10, 19, 42, 64, 104; Strom des B. 22, 41, 42, 53, 67, 69, 79, 95, 96.
Bewusstseinsmonismus 49, 91, 97, 99.
Bewusstwerden des Individuums 10, 19—25, 64, 65; der Gesellschaft 26—29, 47, 48; Gottes s. Gott.
Beziehungen (Relationen), formal-begriffliche 30, 31, 33, 36, 85, 87, 97; reale 36, 57, 58, 85, 97; intentionale 61.
Biologie (vgl. Organologie, Physiologie, Leben) 78, 86.
Biologismus (vgl. Logismus) 33, 59.
Bios (vgl. Logos) 45, 47.
Botanik s. Naturw., beschr.; Pflanze.

Chaos (Gewühl der Erlebnisinhalte) 11, 14, 24, 33, 76, 84, 85, 94, 101.
Charakter, individueller 79, 87, 112, 113; natürl. 103; guter u. böser 56; sittlicher 12, 24, 75, 87, 102, 111, 117; Volksch. 48, 79; Ch. = phänomenolog. Wesensart 17, 23, 28, 69, 80, 84, 86, 90, 92.
Chemie, kausale 68 (vgl. Naturw.); deskr. 70, 72, 95.

Darstellung (vgl. Unterordnung, Äquivalenz, Isomorphie, Intention): geom. od. naturwiss. Veranschaulichung formal-mathematischer Sätze 3, 29—31, 36—38, 61, 68, 98, 99; konkrete Einkleidung (Ausmalung) eines abstrakten Begriffsschemas (logischen Gerippes) 27, 28, 30, 31, 36, 40, 42, 57, 61, 66, 70, 77, 87, 98, 99, 120; subj. Präsentation (Repräsentation) eines intendierten Objekts 14—16, 21—23, 63, 64, 67, 68, 96—99; individualpsychische Verlebendigung des überindiv. Bewusstseins 23—25, 47, 56, 97, 98.
Dasein s. Sein.
Deduktion, log. math. 11, 31, 32, 35, 36, 86, 88, 92; umgekehrte D. 38, 67; keine teleolog. D. 85; transzendentale D. 34, 35.
Definitheit, math. (erschöpfende Definierbarkeit) 32, 37—39, 42, 44, 51, 52, 69, 77, 84, 85, 92, 93.
Definition 31, 32, 34, 86, 93.
Deskription s. Beschreibung.
Determinismus (Abhängigkeit, vgl. Notwendigkeit, Freiheit) 59, 66; logischer D. 51, 55; kausaler 51—53, 106, 108, 109, 114; teleolog. 53—56, 106, 109—111, 114; religiöser 106, 107, 114, 115.
Differential, math. 6, 28; D. der Ausdehnung 6—8, 71; D. des Bewusstseins (Empfindungs- und Begehrungsspur, vgl. Bewusstseinsschwelle) 8, 10—15, 18, 21, 49, 50, 62, 63, 70, 71, 97; D. gleichung 51, 108; D. quotient 14.
Differenzierung (vgl. Spezialisierung, Individualisierung) des Stoffs 72; tierischer Gattungen 25, 83; der Nationen 104.
Dimensionen der Anschauungswelt 7, 9, 11, 12, 24, 30, 60, 65, 79, 82, 108; der Geisteswelt 11, 12, 59, 65, 79, 81, 108, 111; der formalen Begriffswelt 11, 30, 32, 58.
Ding (vgl. Gegenstand, Wirklichkeit) 15, 77; D. an sich 5, 98 (Doppelsinn); D. für alle (form. log. u. axiolog. Naturobjekt) 7—9, 29, 41, 44, 61, 62, 66—68, 77, 97—99; D. für andre (physisches Ding, Erscheinung) 6—9, 21, 29, 40, 41, 58, 61, 62, 66, 73, 77, 91, 97—99; D. für sich 6—9, 41, 44, 61—66, 73, 77, 97—99; wahres, metaphys. D. 6—9, 11.
Dominanten 72, 88.
Dreieinigkeit der Werte 45, 103, 107.
Durchschnitt (vgl. Statistik) 40, 67, 78, 82, 110.

Egoismus u. Eigenwille (egozentrischer, vgl. Vereinzelung, Willkür) der Individuen 45, 47, 104, 105, 113—118; der Völker 48, 104, 117.
Einfluss (influxus physicus) 20, 50, 60.
Einfühlung, ästhet. 24; E. in die psychische Aussenwelt 27, 41, 44, 62, 79, 81, 82, 87, 96.
Einheit u. Vielheit (E. in der Mannigfaltigkeit, vgl. Monismus, Form u. Inhalt) 3, 5, 13, 17, 48, 55, 59, 85, 97, 116, 120; begriffliche Geltungs e. der Wahrheit 5, 13, 15—17, 23, 24, 54, 97, 104; math. E. 5, 13, 15, 16; morphолog. E. 40, 78; teleolog. (organische od. historische) E. des Zwecks 8, 21, 22, 40, 45, 54, 57, 63, 72, 78, 89, 110, 117; ästhet. E. 24, 55, 85, 101; eth. E. 12, 24, 55, 85, 101—104, 117; transzendentale (synthetische) E. 5, 16, 24, 41, 45, 98; methodische E. des Erkennens 41, vgl. 53; intentionale E. des Gegenstandes od. Sinnes 15—17, 44, 59; physisch-kausale E. des Körpers u. der Natur 7—9, 14, 17, 19, 21, 45, 49, 97; psychische E. der Einzelseele 8—13, 17, 19, 22, 23, 27, 41, 59, 63, 64, 69, 72, 97, 117, 118; des überind. Bewusstseins 27, 41, 44, 48, 49, 98, 104, 105, 117, 118; religiöse E. des Geisteslebens 45, 104, 105, 107; metaphys. E. der Monade 5, 8—11, 13, 15—17, 19, 44; der Geisteswelt 27, 44, 49, 57, 104, 105.
Einseitigkeit 86, 90.
Empfindung s. Sinnesempfindung.
Empirie (vgl. Erfahrung, Tatsache, a posteriori); vernunftlose E. 25; rationale 51, 52, 58; empirische Data (vgl. Faktum, Konstante) 58, 108, 109.
Empirismus 59.
Energie (lebendige Kraft, vgl. Arbeit) 88, 90.
Entelechie 8, 17, 18, 71, 73.
Entwicklung 80, 115, 117; begriffliche E. 11, 35, 50; individuelle phys. u. psych., ontogenetische E. 10, 11, 19, 50, 64, 68, 73, 74; teleolog. Welt e. 35, 40, 41, 55, 77, 78, 82, 83, 86, 94, 95, 100, 109, 110, 113, 116—120; organische, phylogenetische Art e. (Abstammung,

Deszendenz) 40, 41, 72, 74, 78, 80, 82, 95; menschheitsgeschichtl. E. 25, 41, 42, 45, 48, 57, 80, 83, 94, 95, 104, 106, 107, 113, 114, 117, 118; E.sgesetz, E.sprinzip, individuelles, s. Lebensgesetz.
Erfahrung (vgl. Empirie, Tatsache, a posteriori) 25, 26, 36, 51, 55, 65, 109, 119.
Erkenntnis (vgl. Wissenschaft, anal., synth., a priori, a posteriori, Erfahrung, Tatsache, Vernunft) 5, 11, 14, 16, 26, 49, 50, 59, 83, 86, 101, 102, 111; E. u. Sein 33.
Erkenntnisfähigkeit, menschl. 31, 34, 35; ihre Grenzen oder Schranken 27, 28, 30, 39, 43, 44, 59, 60.
Erkenntniskritik (vgl. Transzendentalphilosophie) 26, 35, 55, 67, 91, 94.
Erkenntnismethode 40, 41, 52, 53, 67, 80, 94; der form. Math. 31—33; der anschaul. Math. 37, 68, 98, 99; der Ästh. u. Ethik 84, 85, 93, 101—103; der kausalen Naturw. 27—31, 34—39, 51—53, 85—90; der beschr. Naturw. 39, 40, 78, 82, 83, 89; der erklärenden Psychologie 40, 41, 65—70, 78, 86, 89; der beschr. Psych. 41, 42, 69, 79; der Natur- und Geistesgesch. 40—42, 81—89; der Phänomenologie 92—94; der Realitätswiss. 33, 36, 38, 39, 43, 51, 54, 55, 92—96; der Metaph. 44, 49, 59, 60, 66, 90—100.
Erkenntnisprozess, unendlicher 52, 53, 98, 119.
Erklärung 37—42, 44, 49, 51, 52, 54, 59, 60, 67, 70, 72, 80, 82, 84, 89, 111.
Erlebnis (vgl. Inhalt, Gegenstand, Intention) 3, 6, 7, 11, 12, 14, 16, 24, 25, 66, 67, 91; intellektuelles E. 12, 20, 22—24, 28, 62—64, 86, 91, 101; emotionelles E. (vgl. Gemüt, Gefühl) 12, 22, 24, 63, 86, 91, 101—103; voluntaristisches E. (vgl. Wille) 12, 24, 63, 86, 101—103; Erlebniszusammenhang (vgl. Motivation) 8, 17, 22, 23, 63, 79.
Eros (vgl. Zeugung, geistige, Intention) 24, 45, 47, 49, 117.
Erscheinung s. Ding für andre, vgl. Sein.
Erziehung 75, 106, 110.
Essenz (vgl. Wesen, Intention) 54, 55.
Ethik (vgl. Axiol., Praktik, Sittlichkeit) 24, 84, 102, 103, 111; Individual- und Sozial e. 85; ethische Form u. eth. Inhalt s. Form.
Ethos (vgl. Logos) 94.
Evidenz (Einsicht, vgl. Wesensschau) 91—93, 101, 106; E.gefühl? 111.
Ewigkeit und Zeit 25, 47, 56, 59, 76, 116, 118; sub specie aeterni 23, 56; E. der Monade 9, 74; keine E. der Seele s. Tod; E. des organ. Lebens 71—75; keine E. der Arten 82; E. des geistigen Lebens (subj. E.) 75, 76, 103, 105, 118; E. Gottes 45—47, 56, 75, 105; E. der Begriffe, Wahrheiten u. Werte (obj. E.) 15, 16, 24, 25, 47, 52, 54, 59, 76, 94, 105.
exakt 39, 87, vgl. Gesetz, Natuw.
Existenz s. Sein.

Faktum (vgl. Tatsache) 78, 108, 109; factum brutum 34; matter of fact 92.
Farbenblindheit 29; F.empfindung 68, 69, 92.
Fiktion, methodische 89.
Form (vgl. Intention, Stoff) 3, 27, 37, 100, 112; log. u. axiolog. Form u. Inhalt 40, 46, 84, 85, 102; log. math. Form 3, 24, 26, 29—31, 33, 34, 37, 50, 53, 58, 77, 86, 100, 101; Anschauungsf. s. d.; axiolog. (ästhet.-ethische) Form 26, 46, 84, 85, 95, 102; teleolog., organ. F. 77, 78, 111.
Formel, math. 20, 30, 49, 68, 86, 87, 106, 108.
Freiheit (vgl. Indeterminismus) 51, 55—59, 69, 76, 106—116; Fr. des Individuell-Zufälligen 20, 56, 57, 108—111; Fr. der bewussten Einsicht u. Willensentscheidung 111—116; Fr. zur Sünde 57, 113, 114, 116; sittl. Fr. 26, 106, 107, 111—116; Bewusstsein d. Fr. 113.
Funktion (vgl. Substanz) als Kategorie 35; math. F. 6, 13, 16, 20, 31, 85, 86; naturw. F. (Kraftgesetz) 6, 8, 69, 85, 86; metaphys. Funktionseinheit 5, 8—11, 15—17, 19, 20, 60, 61, 91, 96.

Gattung s. Art.
Gefühl (vgl. Erlebnis, emotionelles) 12, 15, 22, 24, 26, 63, 84, 86, 91, 92, 96, 101—103.
Gegebenheit (vgl. Intention) 14, 16, 28, 58, 91, 95, 96; unmittelbare Bewusstseinsg. 24, 67, 91, 92, 97, 99, 100.
Gegenstand (Objekt, vgl. Ding, Intention, Inhalt) 14—16, 20—22, 26, 35, 59, 67, 91, 96; Bewusstseinsg. 5, 21, 34, 92, 94; Wahrnehmungsg. 14—16, 22, 62, 77, 94, 96; Phantasieg. 22; Denkg. (Verstandesobjekt) 15, 16, 26, 31, 46, 50, 92—95; Gefühls- u. Begehrungsg. (Wertobjekt) 15, 22, 26, 93, 95.
Gehirn (nervöses Zentralorgan) 27, 41, 61—63, 65, 67, 68, 70, 88.
Geist (vgl. Seele, Vernunft, Wille) 17, 19, 26, 33, 39, 42, 101; kein immaterieller G. 71, 73; individueller menschl. G. 3, 8, 26, 45, 48, 61, 75, 76, 107, 117, 118, 120; Volksg. 26, 45, 47, 48; Zeitg. 26, 47; Menschheitsg. 26, 27, 45, 48; göttl. Allg. 47—49, 54, 75, 104—107, 114, 117, 118.

Geistesgeschichte s. Geschichte; Geistesleben u. Geisteswelt 27, 40, 41, 44, 46, 47, 55, 60, 61, 75, 78—80, 104—107, 111, 114, 115, 117—119; Geisteswissenschaft 40—42, 79; abstrakte u. konkrete 81.
Geltung (allgemeine Gültigkeit, obj. geltende Begriffe, Wahrheiten u. Werte, vgl. Intention) 3, 6, 15—17, 22—25, 46, 47, 50, 54, 55, 59, 91—94, 98, 99, 116; Wahrheits- u. Wertgeltung 42, 45, 101, 102; ideelle u. reelle Geltung 33, 36, 37, 46, 93, 94, 99, 101; Geltung u. Sein (Erlebnis) 16, 23—25, 33, 46, 54, 84, 91, 94, 99, 100.
Gemeinschaft (vgl. Gesellschaft) 27, 45, 79, 104—107, 114.
Gemüt (vgl. Erlebnis, emotionelles) 24, 84, 86, 93, 101—103.
Geometrie,formal-axiomatische(vgl.analyt. Erk.) 3, 29—32, 37, 38; anschauliche (vgl. synthet. Erk.) 3, 29—31, 37, 38; Euklidische u. Nichteuklidische 31, 37; analytische 3, 6, 9.
Geschichte der Natur (Kosmogonie, Geologie, Paläontologie) 19, 38, 40, 41, 48, 49, 72, 78, 82, 83, 87, 105; des Staates 45, 48; des menschl. Geisteslebens 26, 31, 41, 42, 45, 47, 48, 56, 79—89, 95, 104, 106, 107, 113, 116—120.
Geschichtswissenschaft 81—89; abstrakte u. konkrete 81, 85; Unwissenschaftlichkeit? 81.
Geschmack, ästhetischer 84, 104.
Gesellschaft (vgl. Gemeinschaft) 26, 27, 73, 84, 106, 113, 117; Gesellschaftslehre (Soziologie) 81, 84.
Gesetz 56, 81; G. u. Individuum 3, 20, 45, 49, 59, 81, 83, 94, 108—110, 113, 114, 116, 120; 1) phänomenolog. Wesensgesetze s. Wesen; 2) formale log. math. G. 6, 15, 36, 49, 68, 99; formale axiolog. u. prakt. G. 93, 99; 3) ästhet. G. 102, 104; ethische G. (Sitteng., Pflichtg.) 102, 104, 106, 120; 4) math. exakte Naturg. 8, 13, 35, 49, 51, 59, 78, 82, 84, 99, 111, 116; physikalisch-chem. Kausalg. (Newtonsches Anziehungsg.) 6, 7, 36—39, 68, 78, 90, 108; psycholog. Kausalg. 30, 41, 66—70, 78, 79, 90, 111; 5) statistische od. typische Kollektivg. 35, 40, 67, 78, 81, 82, 111; biolog. G. (Mendelsches G.) 40, 74; psycholog. G. (Assoziationsg., Weber-Fechnersches G.) 41, 67, 68, 70, 78, 79, 111; 6) teleolog. G. 49, 59, 111, 116; Maximal- u. Minimalprinzipien der Mechanik 90; 7) individuelle G. (vgl. Lebensgesetz) 8, 9, 19, 21, 53, 81.
Gewissen 84, 102, 104.
Gottesbegriff, zweifacher 45, 46; 1) die ewige Gottheit 46, 47, 56; als transzendentaler Begriff (Logos) 45, 46; als transzendentales Bewusstsein (als Sonne der Ideenwelt, vgl. Allvernunft u. Allwille unter Vern. u. Wille) 44—47, 50, 54—57, 105, 106; 2) der wirkliche, lebendige Gott 45, 47, 56, 75, 105, 107; als Bios und Eros 45, 47, 105; als leidender 57; als werdender 44, 45, 47, 48, 57, 107, 117; als bewusstwerdender 45, 48, 105—107, 117; als Weltharmonie 47, 49, 105, 117; als Weltregent 46, 49, 105, 114, 115; als obj. geistiges Leben 45, 47—49, 75, 104—107, 114; als Persönlichkeit (d. h. geschichtlich verwirklichte Individualität) 47, 48, 75, 106, 107, 117, 118; als Vater 105, 107, 118. — Gottes begrenzte Allmacht 116; Gottes Immanenz 44, vgl. 27, 115; Gottes Leben in den Menschen 45, 47, 56, 59, 75, 100, 103—107, 117, 118, 120; Reich Gottes (vgl. Staat) 104—107, 119, 120.
Grund (ratio, gründen, vgl. Begründung, Rechtfertigung), logischer 32, 34, 36, 54; Satz des zureichenden Gr. 32, 37; kausaler (vgl. Ursache) 34, 51—54; teleologischer (vgl. Zweck) 54—56; metaphysischer 43, 56; transzendentaler (Grundlegung) 23—26, 46, 91, 100, 104.
Gruppenlehre 32, 92.

Handlung 12, 26, 102, 103, 106, 111, 120, 121; sittliche H. 26, 102, 106, 111, 113.
Harmonie, musikalische 12, 48; intentionale 54, 59, 61; organisch-teleologische 19, 22, 49, 87, 88, 116, 117; metaphysische prästabilierte H. 20—22, 42—60, 72, 105, 106, 117, 120; pr. H. der wirkenden u. Zweckursachen 89, 90, 107; pr. H. der Reiche der Natur u. Gnade 107; pr. H. der Wissenschaften 89, 90; pr. H. des Wahrheits-, Schönheits- u. Sittlichkeitsideals 103.
Hierarchie der Seelen 3.
Hyle (vgl. Stoff, Intention) 24.
Hypothese, Logik der 38; hypothet. Charakter der Math. 33, 36; kausalwissenschaftl. H. 35, 36, 51, 67, 85; metaphys. H. 11, 59; erklärende u. beschreibende H. 60.

Ichbewusstsein s. Selbstbewusstsein, Selbstwahrnehmung.
Ideal 24, 26, 53, 103, 114, 116; ästhet. I. 24, 84, 101; ethisches I. 24, 47, 84, 102, 115; log. I. 35, 36, 38, 86—88, 103; logisiertes Gemütsi. 85, 103.

Idealisation, logische 28, 37.
Idealismus, subj. (vgl. Psychomonismus) 90; obj. (vgl. Begriffsi.) 97, 99; rationeller 23, 24.
Idee (vgl. Begriff, Wesen, Eros, Intention) 17, 20, 25, 26, 49, 85, 117.
Ideenwelt (Begriffswelt, Reich des Geltenden, der Wahrheiten u. Werte) 15—17, 21—26, 33, 34, 43, 45, 54, 55, 60, 84, 91, 103, 112, 114; als kaltes Schattenreich 56, 119.
Identität, Satz der 92; principium identitatis indiscernibilium 12; I. der Wahrnehmungsgegenstände 14, 21, 22, 24, 28, 42—44, 61, 62, 68, 76—78, 96, 100; I. der obj. Begriffe u. Wahrheiten 15, 16, 21, 22, 27, 28, 30, 44, 49, 50, 61, 67, 96, 104; I. der biolog. Ziele 9, 10, 22, 44, 47, 56, 100; I. der obj. Ideale 15, 47, 53, 79, 100; I. des obj. Bewusstseins in allen Individuen 27, 44—48, 98, 100; formale I. des Physischen u. Psychischen 41, 60—71, 78, 97.
immanente Kausalität u. Motivation 13, 21, 53, 56, 59, 109, 111, 114.
Immanenz u. Transzendenz (vgl. Aussenwelt, Wahrnehmung) 11, 16, 23, 61, 96; I. des Erlebnisinhalts 16, 17; I. des Erlebnisgegenstandes 16, 23, 96; I. der Erlebnisintention 16, 49; I. Gottes s. Gott.
immaterielle Seelen? 71, 73.
Imperativ, kategorischer; ethischer 46, 84, 102; ästhetischer 84, 103; logischer 103.
Indeterminismus (vgl. Freiheit) 58, 59.
Individualisierung (vgl. Spezialisierung, Differenzierung) 25, 56, 59, 82, 85, 100, 106, 112; individualisierendes Prinzip 12.
Individualismus 53.
Individualität (vgl. Subjektivität, Freiheit) 11—13, 16, 20, 38, 47, 53, 56, 57, 59, 94, 108—116, 118, 120; I. der Atome 72; I. der phys. Dinge 12, 34, 38, 52, 81, 108; biologische I. 45, 100, 101, 110; psychische I. 7, 10—13, 25, 29, 45, 75, 79, 81, 87, 103, 109—111; Volksi. 48, 79, 104.
Individuum 12, 16, 23, 56, 58, 64, 74; i. est ineffabile 110; I. und Gesetz s. Gesetz.
Induktion 36—38, 67.
Inhalt eines Erlebnisses (vgl. Chaos, Intention, Gegenstand) 14—16, 40, 61, 64, 91, 98; sinnl. Wahrnehmungsi. 15, 16, 22—24, 28, 30, 37, 58, 64, 91; Phantasiei. 40; Gefühls- u. Begehrungsi. 22, 40, 91; log., ästh. u. ethischer I. s. Form.
inkommensurabel 52.
Instinkt 14, 25, 26, 55, 100, 102, 113.
Integral, Integration 6, 10, 19, 28, 71.
Intellekt (vgl. Erlebnis, intellektuelles) 20, 25, 84, 87, 93; obj. I. (vergl. obj. Vernunft) 91.
Intellektualismus 55, 86.
Intention[1]) (intentionales Erlebnis) 14—16, 24, 45, 47, 49, 50, 61, 67; intellektuelle I. 40, 103; Wahrnehmungsi. 14, 17, 21, 22, 28, 35, 58, 61, 62, 67, 77; Denki. (Begriffsi.) 15—17, 20, 50, 53, 61, 82; Phantasiei. 22; Gemüts- u. Willensi. 15, 22, 24, 53, 93, 103.
Interferenz 19.
Intuition, eidetische s. Wesensschau.
Invariante 30.
Irrationales (Alogisches, vgl. Individualität, Willkür, Zufall) 43, 52, 53, 56, 57, 78, 81, 84, 111.
Isomorphie (vgl. Äquivalenz, Darstellung) 27, 28, 37, 82, 98, 99.

Kampf ums Dasein (vgl. Krieg) 115, 117; K. zwischen Gut u. Böse 120.
Kategorieen 35, 94.
Kausalität (Naturgesetzlichkeit, Kausalzusammenhang) 7, 13, 21, 34—38, 43, 49, 51, 54, 55, 58, 65—69, 72, 73, 76—90, 94, 106—111, 114; K. als Kategorie 35; Identität der phys. u. psych. K. 61, 68.
Kausalreihen 41, 67, 77, 83 (vgl. 6—9); Verkoppelung der K. 88, 89, 109, 110.

[1]) Um diesen terminologischen Zentralbegriff gruppieren sich die wichtigsten sonst verwandten Ausdrücke folgendermassen: das subjektive, individuelle, zeitlich wechselnde Erlebnischaos intendiert die objektiven, allgemeingültigen, ewigen Begriffe, Gesetze, Wahrheiten und Werte; der sinnliche Stoff veranschaulicht, verlebendigt, verkörpert die begrifflichen Formen; der gegebene Inhalt präsentiert (repräsentiert) die gemeinten Gegenstände; die sinnliche Erscheinungswelt wird vom Eros, von der Sehnsucht oder dem Streben nach der Welt der Ideen getrieben; die Hyle steht in noëtischer Beziehung zum Noëma, das Phainomenon zum Noumenon, das wirkliche Sein zum Wesen, die Existenz zur Essenz; die ersteren finden ihren Sinn u. Gehalt, ihre Bedeutung und Geltung in den letzteren, stellen sie dar und ordnen sich ihnen unter wie die anschauliche Geometrie der formalen Mathematik.

Keimplasma 74; geistiges 75.
Kinematik (vgl. Mechanik) 29.
Klassifikation 39—41, 78, 91—94.
Koexistenz s. Ordnungssysteme.
Kollektivmasslehre (vgl.Statistik)67,78,89.
Komponenten s. Resultanten.
konkret s. abstrakt.
Konstanten, physikal. (vgl. empir. Data) 20, 108, 109.
Kontinuität der räuml. u. zeitl. Ausdehnung 6, 12; K. der Veränderungen 13, 63; des Keimplasmas 74, 75; der Erscheinungen desselben Dinges 96; des Systems der Begriffe (Stufenreich) 12, 18.
Körper, phys. (vgl. Materie, Substanz) 80; anorganischer K. 6—9, 36, 59—63, 91, 117; das seelische Innere des K. 7, 8, 60—63, 70; organischer K. s. Leib.
Kraft, naturw. (Kraftgesetz, Kraftzentrum) 6—9, 19, 21, 29, 37, 38, 61, 62, 72, 88—90; lebendige K. s. Energie; unmath. Naturk. (Lebensk.) 88; religiössittl. K. 104—107, 114.
Krieg (vgl. Kampf) 48.
Kultur 48, 120; Kulturkritik 26; Kultursysteme 79, 82; Kulturwert 79, 83; Kulturwissenschaft 83, 84.
Kunst 79, 84, 85, 102, 103, 106, 113, 117; Kunstwerk des Lebens 103.
Kurve 6, 14, 20, 73, 108.

Leben (vgl. Tod, Ewigkeit, Biologie, Physiol.) 18, 70, 87, 119; organisches L. 10, 22, 70—75, 82, 88; seelisches L. 11, 58, 61, 73—75, 90; individuelles geistiges L. 47, 56, 60, 75, 76; überpersönliches L. (vgl. Geistesleben) 75, 76, 107, 114, 117; göttliches L. 47, 57, 75, 104—107.
Lebensgesetz, indiv. (Lebensprinzip, Entwicklungsgesetz, vgl. Wesensgesetz) 8, 9, 11, 13, 19—22, 40, 44, 49, 64, 67, 77, 96, 111.
Lebenskraft 71—73, 88.
Leib (organischer Körper) 8, 10, 20, 22, 25, 40, 41, 59—71, 73—75, 77, 88, 98, 99, 117.
Logik (vgl. Math., form.) 3, 31, 34, 38, 46, 51, 54, 84—86, 92, 93; math. L. (Logikkalkül.) 32; L. der Werte (vgl. Axiologie) 46, 53—56, 84, 85.
Logisierung (vgl. Rationalisierung) der Realität 42, 78; der Ideale 85.
Logismus 3, 33, 55, 59.
Logos (vgl. Bios, Ethos) 45, 47, 94.

Mannigfaltigkeit (vgl. Menge) 9, 30, 32, 36, 37, 92; Einheit in der M. s. Einheit; M.lehre 31, 32.
Materialismus (Physiomonismus) 65, 90, 91; M. der Erscheinung 41.
Materie (vgl. Körper) 18, 63, 70—72, 88.
Mathematik 6, 13, 20, 25, 49, 58, 59, 86, 89; formale M. (mathesis universalis, vgl. Unterordnung, Äquivalenz, Isomorphie) 3, 24, 26, 29—34, 36, 37, 52, 68, 84, 85, 93, 98, 99; ihr Verhältnis zur Phänomenol. 92; anschaul. M. (vgl.Darstellung) 3,29—31,37,98,99.
Mechanik (vgl. Kinematik, Kraft) 62, 63, 90.
Mechanismus 90.
Melancholie (vgl. Pessimismus) 57.
Menge (vgl.Mannigfaltigkeit)92; Mengenlehre 32.
Mensch im Vergleich zum Tier 25, 26, 78, 100—105, 114, 118.
Metaphysik 3, 5, 41, 53; erklärende M. 44, 66, 90; organisch-teleolog. M. 90; beschreibende M. 44, 60, 66, 90—100; phänomenolog. M. 49, 50, 92—100; evidenter Teil der M. 93, 94; hypothetische M. 59, 60, 99; rationalistisch-konstruktive M. 30, 98.
Metempsychose s. Seelenwanderung.
Methode s. Erkenntnism., Panmethodismus; somatische M. 68, 69.
Mikrokosmos 58, 79, 103.
Möglichkeit und Unm. 42, 43; log. math. 31—34, 37, 42. 43, 46, 51, 54, 55, 99, 100, 109; anschaulich-math. 38; kausale oder reale 37, 38, 43, 51, 57, 109; formal-axiolog. 46, 99, 100; ethische 46, 57; M. zur Sünde 57, 116, 120; phänomenolog. M. 55; transzendentale s. Transzendentalphil.
Monade 5, 6, 8, 11, 15, 17, 42, 49, 50, 56, 58, 59, 62, 63, 65, 67, 97, 118; Monadologie 3, 19, 49, 50, 59, 60.
Monismus, methodischer 1) M. der Form trotz Pluralismus des Stoffs 58, 59; phänomenolog. Bewusstseinsm. 91, 97; 2) formaler psychophysischer M. statt Dualismus der Methode 41, 98; Natorps M. der Erfahrung 41.
Monismus, metaphysischer 1) in seiner Vereinigung mit der Vielzähligkeit der „wahren Dinge“ 58, 59; monadolog. Bewusstseinsm. 49, 97; 2) im Gegensatz zur Zweiartigkeit der Substanzen, a) Physiomonismus oder Materialismus 65, 90, 91; b) Psychomonismus oder subj. Idealismus 90, 91; c) kausaler M. = mechanistischer Naturalismus 90; d) teleologischer M. = organische Weltanschauung 90; e) Bewusstseinsm., als obj. Idealismus a) und b) vereinigend 91, 98; als phänomenologisch-deskriptiver M. c) und d) vereinigend 90, 91.

Morphologie (vgl. Beschreibung) 80; klassifizierende 39, 40, 77—79, 95; teleolog. 40, 77—79, 82, 85—87.
Motivation (vgl. Erlebniszusammenhang) 7, 13, 18, 41, 42, 53, 54, 56, 58, 59, 61, 79, 86, 89, 107, 110, 111, 114.
Musik 7, 12, 48.
Mystik s. Eckehart u. Deutsche Theol. im Namenverz.

narkotische Gifte (Alkohol u. a.) 10, 69.
Natur 7, 48, 49, 51—53, 64; formal-begriffl., math. u. axiolog. (vgl. Wirklichkeit für alle) 15, 22, 28—31, 36, 37, 40, 42, 99, 100; anschaul. physische Wirklichkeit 9, 21, 36, 37, 42, 48, 49, 52, 53, 61, 105.
Naturalismus 90, 108.
Naturobjekt als formaler Begriff s. Ding für alle; als Wahrnehmungsding s. Ding für andre.
Naturwissenschaft, physische (psych. N. s. Psychol.) 25, 59, 81; Aristotelische u. moderne 6, 7; 1. exakte, kausal erklärende N. a) abstrakte Gesetzeswissenschaft (Physik, Chemie) 6, 7, 20, 27—31, 34—39, 49, 57, 62, 84—86, 88, 89; b) konkrete Naturerklärung (kausale Teile der Astronomie, Geologie, Physiologie) 38, 72, 81; 2. typisch erklärende N. s. Statistik, Biologie, Organologie; 3. morpholog. Naturbeschreibung (Himmelstopographie, Geographie, Mineralogie, Botanik, Zoologie) 39, 40, 78, 82, 95; 4. teleolog. Entwicklungsgeschichte der Natur s. Gesch.
Neigung 25, 102.
Noëma u. Noëse (vgl. Intention) 24.
Notwendigkeit (vgl. Determinismus, Zufall) 59, 108, 114; log. math. 32, 33, 37, 51, 52; axiolog. 85, 100, 101; kausale (necessitatio) 51—54, 106, 109; teleolog. (inclinatio) 53—56, 109—111; transzendentale 94.
Noumenon s. Phainomenon.

Objekt s. Gegenstand; Korrelation von O. u. Subjekt s. S.
Objektivität (vgl. Intention) 15—17, 23, 24, 49, 57, 59; O. der Wahrheit (des Intellekts) 6, 7, 15—17, 20, 21, 27—31, 40—42, 47, 50, 57, 58, 65, 70, 78, 84, 86, 97, 100, 101, 109, 112, 116; O. der Werte (des Gemüts u. Willens) 42, 47, 76, 83—85, 100, 101, 113—116, 120.
Ontologie, formale u. materiale 93, 94.
ontologischer Gottesbeweis 55.

Optimismus des Seins unberechtigt 44, 57, 116, 117; O. des Werdens 117, 119; O. der Tat 119—121, vgl. 13, 107.
Ordnungssysteme der Koexistenz u. Sukzession (formale Raum-Zeitordnungen, log. Gerippe der Anschauungsformen) 11, 12, 21, 29, 37, 39, 40, 58, 77, 79, 82, 83.
organische Weltanschauung 90.
Organismus (vgl. Leben) 19, 22, 41, 48, 61, 64, 71, 118.
Organologie (vgl. Biologie) 81, 85.

Panmethodismus 3, 41, 53.
Paradoxie, Unrecht der 99.
Persönlichkeit (persönl. Leben) 75, 86, 87, 113; sittl. P. 24, 75, 102, 103, 114; überpersönl. Leben 106, 107; P. Gottes s. Gott.
Perspektive (vgl. Projektion) 58, 104.
Perzeption 13—17, 25, 28, 50; kleine P. (vgl. Differential) 18, 50.
Pessimismus (vgl. Opt., Melancholie) 116.
Pflanze 8, 18, 19, 21, 68, 71, 73.
Pflicht 102, 104, 116.
Phainomenon u. Noumenon (vgl. Ding für andere, für alle, Intention) 91, 94, 98, 100; ph. bene fundatum 24, 66.
Phänomenologie (vgl. Wesen) 14, 32, 50, 55, 91—100.
Phantasie 12, 22, 23, 25, 28, 45, 91, 101, 102, 112.
Physik s. Naturw., exakte.
Physiologie (vgl. Biologie) 10, 41, 50, 61, 62, 66—70, 90.
Physiomonismus s. Materialismus.
Plan der Welt 39, 42, 72, 77, 83, 113, 114, 116; des Einzellebens, sittlicher 103.
Pluralismus s Monismus.
Pole des Seins 3, 57—59, 120.
Potentialität u. Aktualität (vgl. Anlage) 17, 54.
Präformation 74, 75.
Praktik, formale 93, 101.
Präsentation s. Darstellung.
Prinzip (vgl. Gesetz), ursprüngl. Pr. der Wissenschaft 34, 35, 38; Maximal- u. Minimalpr. der Mechanik 90; Weltpr. 20, 56, 57; Lebenspr. s. Lebensgesetz.
Projektion (vgl. Perspektive) 20, 25, 30, 58, 108.
Psychologie, morpholog. beschreibende 41, 42, 69, 79; vergleichende 41, 79; teleolog. zergliedernde 79, 111; experimentell naturw. 41, 66—69, 78, 106, 111; genetische 23, 26, 68; math. exakte 30, 41, 67, 69, 89; physiolog. erklärende 40, 41, 65—69, 82, 86. Tierps. 80; Völkerps. s. Geisteswissensch;

Psychologismus 3.
Psychomonismus 90, 91.
psychophysische Kausalität 61; ps. Monismus 41, 60—71; ps. Parallelismus 61, 68; ps. Grundgesetz 68.
Pubertät 73.

quantitative u. qualitative Bestimmungen (vgl. Sinnesqualitäten) 29, 72, 87, 88, 92, 94.
Quaternionenkalkül 31.
Quietist 120.

Rationalisierung (vgl. Logisierung) 53, 95, 110, 111, 119.
Rationalismus 53, 59, 98.
Rationalität (vgl. Grund), log. math. 51; kausale 51—53, 58; teleolog. 53—58.
Raum, anschaul. s. Anschauungsformen; intelligibler 29, 30, 109, vgl. Ordnungssysteme; Leibnizsche und Kantische Raumlehre 29—31, 34, 35; Raumvorstellung 68.
Realisation (Aktualisation, vgl. Verwirklichung, Darstellung, Potentialität) von möglichen Begriffen 15, 17, 43, 49, 54, 66, 97; von Idealen 36, 103, 116.
Realität (vgl. Wirklichkeit, Sein, Intention) 33, 51, 54, 55, 93, 94, 99, 116; immanente R. der Erlebnisse 47, 91, 92, 99; R. der phys. Aussenwelt 21, 23, 24, 39, 91, 95, 96, 99; obj. R. der log. math. Weltform 24, 37—39, 93, 94; metaphys. R. der Monaden, Seelen, Geister 43, 47, 53, 91, 95, 96, 99.
Recht 81, 117; als Kultursystem 79.
Rechtfertigung (Rechenschaftsablage, vgl. Grund, Begründung), einzelwissenschaftliche 25, 35, 36, 50, 51, 54, 56, 116; transzendentale 26, 53, 91, 94, 95, 100.
Reich der Natur u. Gnade 105—107, 115; R. Gottes s. Gott; Stufenreich alles Wirklichen 12, 58, 109; R. der Wahrheiten u. Werte s. Ideenwelt.
Relation s. Beziehung; Kategorieen der R. 35; relations of ideas 92.
Relativitätstheorie 30.
Religion 44, 45, 79, 104—107, 113, 117.
Repräsentation s. Darstellung.
Resultanten u. Komponenten, physikal. 6, 10, 19; psycholog. metaphys. (vgl. Verschmelzung) 3, 8—11, 19, 20, 27, 28, 64—69, 79.

Schema, begriffliches (formales Gerippe) s. Darstellung.
Schlaf u. Betäubung 14, 18, 118.
schöne Seele 103.
Seele (psych. Seinseinheit, vgl. Substanz, Tod, Ewigkeit) 8—11, 17—25, 59—71, 73—75, 89, 96, 98, 99, 114, 118; keine immaterielle S. 71, 73; sensitive S. 101; vernünftige S. 26, 101, s. Geist; höhere geistige Einheit der Einzelseelen 27, s. Bewusstsein, überindiv.; Erd- u. Weltseele 3; Seelenwanderung 11, 74.
Sehnsucht 13, 24, 45, 117.
Sein (Dasein, Existenz, vgl. Wirklichkeit, Realität) 3, 5, 11, 54, 55, 59, 94, 95; S. u. Wesen s. Wesen; S. u. Gelten s. Geltung; S. u. Wert 44, 54, 116, 119; S. u. Werden s. Werden; S. u. Erscheinung 23, 24, 68, 98; esse = percipi posse 94; S. u. Erkennen s. Erkenntnis; Pole des Seins 3, 57—59, 120; Arten (Regionen) des Seins 44, 96, 99, 100; S. an sich 98; Sein der phys. Körper 38, 39, 51, 91, 95, 96, 98—100; S. der Aussenwelt s. Aussenwelt; S. der Monaden u. Seelen 23, 47, 91, 95—100; S. der realen Erlebnisse 16, 47, 91, 100; reduziertes S. der unmittelbaren Bewusstseinsgegebenheiten 92, 100; ideelles „Sein" = allgemeines Gelten der Begriffe u. Wahrheiten s. d.; individuelles S. 11, 38, 116.
Selbstbeobachtung 67, 69; Selbstbewusstsein (Ichbew.) 22, 23, 25, 65, 96, S. Gottes 48, 105; Selbstwahrnehmung, doppelte 40, 41, 64—67, 99.
Sinn (Sinngebung, vgl. Bedeutung, Intention) 14, 16, 24, 72, 82, 88, 100, 107, 120; Gleichsinnigkeit 19.
Sinneseindrücke 12, 17, 62; Sinnesempfindung (vgl. Farbe, Ton) 19, 20, 22, 23, 62, 64, 69, 86, 91, 112; Sinnesorgan 29, 61, 68; Sinnesqualitäten 6, 7, 15, 22—24, 29, 86, 92, 100, 112; Sinnestäuschung 23, 29, 101.
Sittlichkeit 55, 56, 75, 79, 84, 85, 87, 102, 103, 106, 111—113, 117, 120.
Sozialethik 85.
Soziologie s. Gesellschaftslehre.
Spezialisierung (vgl. Differenzierung, Individualisierung) 25, 85, 101, 112.
Sprache 27, 29, 75.
Staat 45, 117, vgl. 48; Gottesstaat (civitas Dei) 105—107, 114, 117.
Statistik (vgl. Durchschnitt, Kollekt., Typus) 41, 67, 74, 78, 79; Moralstatistik 89.
Stoff = Hyle (vgl. Intention) 3, 27, 28, 57, 58, 119; St. = materieller Körper 18, 19, 71, 72.
Streben (Strebung, Conatus, vgl. Intention) 10, 12—15, 19, 20, 53, 54, 87, 91, 93; sittl. Str. 24, 48, 56; Endlosigkeit des Str. 13, 14, 44, 48, 88, 119, 121.

Strukturzusammenhang 27, 91, 120; wesensgesetzlicher 100; logischer 53; math. kausaler 94, 97; morphol. teleolog. Motivationszus. 53, 79, 80, 82, 87, 95, 97, 109.
Subjekt 61; Korrelation von S. u. Objekt 17, 22, 23, 61; logisches S. 11; psychol. (vgl. Bewusstsein) 11, 17, 22, 96.
Subjektivität (vgl. Individualität, Intention) 16, 17, 27, 40, 45, 47, 49, 56—59, 65, 69, 70, 78, 97, 100, 109, 120; S. des Intellekts 6, 7, 21, 22, 24, 28—31, 42, 50, 76, 84, 86, 101, 112; S. des Gemüts u. Willens 22, 24, 42, 76, 84, 101, 113—116.
Substanz (vgl Funktionseinheit) 7, 11, 44, 48, 120; als Kategorie 35; als Strukturzusammenhang der Phänomene 91, 97—99; phys. u. psych. S. 9, 60, 96.
Sukzession s. Ordnungssysteme.
Sünde (vgl. Egoismus) 44, 56, 57, 113—116, 118, 120.
Symbol (Bedeutungszeichen) 16, 27, 28, 75.
Synechologie 19.
Synthese 5, 83; synthetische Erkenntnis a priori 37.
System der Wissenschaft 119; philos. S. 53; log. math. (vgl. Ordnungss.) 30—32, 36, 37, 39, 51, 54, 76, 77, 85, 100; kausales Naturs. 29, 30, 35—37, 51, 53, 100; formal-axiol. S. 85, 100; inhaltl. Werts. (organ., ästhet., eth.) 83, 85, 86, 100; morpholog. klassifikatorisches S. (vgl. Stufenreich unter Reich) 39, 40, 77, 79, 82, 92; teleolog. Entwicklungss. 35, 40—42, 79, 82, 85, 100; Kulturs. 79, 82.
systematisieren 40, 79, 95.

Tat (Tätigkeit, vgl. Arbeit) 9, 13, 14, 17, 24, 57, 61; Optimismus der Tat 120, 121.
Tatsachen (T.wahrheiten, vgl. Faktum, Erfahrung) 33—36, 38, 43, 46, 52, 56, 59, 84, 85, 92, 104, 109; apriorische T.erk. 93.
Teleologie 7, 21, 39—42, 49, 53, 55, 56, 59, 72, 76—90, 107, 109—111, 114; Verhältnis zur Morphol. 82, 95.
Tier 8, 19, 22, 26, 61, 71, 74, 100—105, 114.
Tod (vgl. Ewigkeit) 10, 11, 13, 73—75; T. als Schlaf 118.
Ton 12; Ober- und Untertöne 48.
Tragik des Guten, immanente 119.
Transzendentalphilosophie (vgl. Erkenntniskritik, Kulturkritik, Rechtfertigung, Begründung, Ursprung, Bewusstsein überhaupt, Gott, Grund, Sinn, Einheit) 3, 26, 34, 35, 41, 53, 98; transzendentale Bedingung der Möglichkeit der Natur 45—47, 54, 55, 58, 92, 105; des Einzelbewusstseins 19, 22, 23; der überindividuellen Geisteswelt 45—47, 56, 98, 104, 105; der Objektsintentionen 16, 23, 24, 47, 56, 57, 91, 107; insbesondere der Erkenntnis 26, 34, 46, 53, 54, 104, 106; des ethischen Willens (vgl. Religion) 26, 54, 56, 57, 104—107.
Transzendenz s. Immanenz, Wahrnehmung.
Typen (vgl. Statistik) 40, 41, 82; der Organismen 40, 78, 79, 100, 101; der Seelen u. ihrer Erlebnisse 22—25, 29, 30, 41, 67, 70, 79, 80, 110, 112.

Unendlichkeit der Anschauungswelt 28, 71; der Teilbarkeit (vgl. Differential) 71; der Reihen 53; des Erkenntnisprozesses s. Erk.; des idealen Strebens s. Str.
Unsterblichkeit (vgl. Ewigkeit) 74, 75, 105.
Unterordnung, formale (vgl. Darstellung) 36—38, 44, 84.
Ursache (vgl. Grund, Wirkung) 13, 36, 43, 49, 52, 61, 84, 91, 116; wirkende u. Zwecku. 87, 88.
Ursprung, psycholog.-genetischer 23, 26; transzendental begründender 23, 26, 91.
Urzeugung 71.

Veranschaulichung s. Darstellung.
Vereinzelung, log. kausale 34, 73, 74; teleolog. (vgl. Eigenwille) 101, 116.
Vererbung 74, 75, 110.
Vernunft (vgl. Intellekt), Wesen der V. 31; individuelle V. 26, 44, 111, 112; obj. od. göttl. Weltv. 25, 45, 46, 54, 56, 57, 97, 100, 104, 106; List der V. 113; Vernunfterkenntnis, V.wahrheit (vgl. relations of ideas) 26, 33, 35, 43, 46, 52, 59.
Verschmelzung, psycholog. (vgl. Resultante) 41, 72.
verstehen u. verständlich machen 42, 44, 49—51, 54, 60, 70, 79, 80, 82—84, 87.
Verwirklichung (vgl. Realisation) 14, 16, 17, 54, 55.
Vielheit s. Einheit.
Vielseitigkeit (Allseitigkeit, vgl. Ein s.) 58, 59, 90, 103.
Vitalismus 72.
Volk 47, 48, 79, 104, 117.
Voluntarismus 53, 54, 84.

Wahrheit 16, 21, 26, 28, 29, 42, 50, 76, 102—104, 112; formal-log. 31, 52, 93, 101, 104; ästhet.-eth. 101—103; Vernunft- u. Tatsachenw. s. d.; Reich der W. s. Ideenwelt.

Wahrnehmung 18, 19, 23, 29, 34, 35, 76, 94—96, 101; sinnl., äussere, transzendente 6, 10, 14, 15, 21—23, 37, 40, 41, 60—63, 66, 68, 77, 96—99; tr. W. des eigenen Leibes 25, 40, 64, 65, 77; innere, immanente (vgl. Selbstw.) 6, 23, 41, 64—69, 79, 80, 96—99.
Wahrscheinlichkeit 36, 38, 59, 60, 67, 99.
Welt s. Wirklichkeit, Geisteswelt, Ideenwelt; W. formel 86, 87; W. geschichte s. Geschichte, Entwicklung; W plan s. Plan; Weltprinzip 20, 56, 57.
Werden und Vergehen der anorgan. u. organ. Körper 9, 73, 74; W. u. V. der Arten 82; W. u. V. der Seelen 10, 73, 74; W. der Einheit des Geisteslebens 26—29, 47, 48, 104—107; W. Gottes s. Gott; heraklitisches W. 56, 58; Werden u. Sein 59, 116, 117, 120.
Wert, Wertung 14, 15, 54, 86, 93, 119; subj. 101; obj. 24, 26, 42, 85, 101—103, 107, 113, 114; formal-axiolog. 84, 85; ästhet. 24, 55, 85, 101—103; ethischer 24, 55, 85, 101—103, 120; organischer 83, 84; Kulturwert, Geisteswert 76, 79, 83, 84; W. der Wahrheit 103; Dreieinigkeit der log. ästh. eth. Werte 45, 103, 107; Reich der Werte s. Ideenwelt.
Wertelehre, formale s. Axiologie.
Wesen (vgl. Essenz, Charakter, Phänomenologie) 11, 13—15, 19, 22, 31, 46, 54—56, 79, 85, 87, 91—93, 95, 96, 99; W. u. Wirklichkeit (W. u. Sein) 3, 23, 46, 54—56, 92—95; Wesensgesetz, allgemeines 55, 92—94; individuelles (vgl. Lebensgesetz) 13, 14, 20, 50, 51, 58, 109; Wesensschau (eidetische Intuition) 3, 91—94.
Widerspruch, log. 31—34, 51, 54; Satz des W. 32.
Wille, Wollung (vgl. Erlebnis, voluntaristisches, Freiheit) 8, 14, 15, 24, 53—55, 61, 63, 84, 86, 87, 93, 101—103; Urwille 55; W. zum Dasein 54; indiv. Lebensw. 10, 14, 25, 54, 56, 89, 100, 119; egoistischer Eigenw. s. Egoismus; sittl. W. 26, 45, 56, 101—103, 106, 111—114; Menschheitsw. 26, 45; obj. Weltw. 95, 97, 100, 104; göttl. Allw. 25, 45, 47, 54—57, 90, 105—107, 113, 114.
Willkür, indiv. (vgl. Eigenwille, Freiheit) 23, 28, 39, 43—45, 56, 84, 103, 109, 111, 116.
Wirklichkeit (Welt, vgl. Realität, Ding, Sein, Ideenwelt) 3, 29, 33, 36—39, 51—56, 94; W. u. Wesen s. Wesen; W. an sich 95; Erlebnisw. (individ. Innenwelt, Chaos der subj. Inhalte) 16, 24, 50, 57, 58, 99, 112; phys. Wahrnehmungsw. (Erscheinungswelt, Normalwelt einer Tiergattung, z. B. der Menschheit) 6, 7, 9, 10, 23—26, 36, 39, 42, 56, 61, 62, 77, 78, 100, 112; psychische W. (Welt der Seelen) 24, 59, 64, 71, 97, 98; formale, math. axiolog. W. für alle (obj. Natur) 7, 9, 21, 23—26, 29—31, 42, 50, 58, 78, 88, 99, 100; wahre, metaphys. W. (geistige Monadenwelt) 5—9, 18—21, 35, 58, 108; ihre drei Regionen 24; ihre kausale u. teleolog. Wesensseite 40, 42, 44, 76—91, 94, 95, 108; ihre phys. Aussen- u. psych. Innenseite 7, 8, 18, 60—64, 66, 69—71, 80, 88, 91, 95—99; ihre Intellekt- u. Willensseite 84, 87, 93.
Wirkung (vgl. Ursache) 36, 37, 49, 50, 58—60; W. u. Leiden 50, 51.
Wirtschaft 79.
Wissenschaft (vgl. Erkenntnis) 26, 29, 35, 39, 52, 79, 86, 106, 113, 117; abstrakte u. konkrete 38, 81; berechnende u. verstehende 87; exakte u. deskriptive vgl. exakt, Erklärung, Beschreibung; nomothetische u. idiographische 81; Natur- u. Geschichtsw. s. d.; Natur- u. Kulturw. 83, 84.
Wunder 60; der Individualität 56; der Objektivität 42, 44; des Bewusstseins 11, 59.

Zahl 37, 52, 92, 99; Zahlentheorie 31.
Zeit s. Anschauungsformen, Ordnungssysteme; Z. u. Ewigkeit s. Ewigkeit
Zellen u. Zellseelen 8.
Zeugung 10, 74, 75; geistige 7, 75.
Ziel 93, 119; der Monadenintentionen 13—16; obj. Ziel 55, 64, 84; Z. der Weltentwicklung 46, 57, 95, 100, 104, 107, 113—116.
Zoologie s. Tier, Naturw.
Zufall (vgl. Notwendigkeit), log. 33, 34, 56; kausaler 52, 53, 77—79, 81, 89, 108, 109; statistischer 67, 74, 78, 79, 89, 90; teleolog. 56, 109—111.
Zusammentreffen von Kausalreihen 67, 73, 77—79, 81, 83, 88—90, 109.
Zweck (vgl. Teleologie) 42, 56, 91; indiv. 54, 79, 116; organ. 8, 55, 78, 82; Weltz. 59, 112, 114, 116.
Zweckursache 87, 88.

Buch- u. Steindruckerei Dr. phil. Fritz Maennel (früher: C. A. Kaemmerer & Co.), Halle (Saale).

„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausg. von H. Vaihinger, M. Frischeisen-Köhler und A. Liebert. No. 40.

Platos Lehre von Instinkt und Genie.

Von

Ottomar Wichmann
Dr. phil.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1917.

Übersicht.

Seite

I. Teil. Platos Teleologie.

1. Der Begriff des Lebens und des Seelischen 5
   Gesetze. B. X. (S. 7)
   Sophist. (S. 17)
   Phädrus. (S. 19)
   Phädon. (S. 23)
2. Die Kausalität des Geistigen in Platos Naturerklärung . 24
   Phädon. (S. 25)
   Gesetze, Philebus, Politicus, Sophist (S. 28)
   Der Timäus. Nicht Mythus sondern δόξα. (S. 32)
   Das teleologische Prinzip als Grundlage. (S. 37)
   Der Weltbildner. (S. 44)
   Die Gestirngötter. (S. 48)
   Die übrigen Götter und Dämonen. (S. 49)
   Die Götter und Dämonen in Platos Naturerklärung und Psychologie. (S. 57)

II. Teil. Instinkt und Genie.

1. Göttliche Einwirkung als Erklärung der unbewußten Zweckmäßigkeit 62
   Der tierische Instinkt (Symposion). (S. 62)
   Mantik und Telestik. (S. 66)
2. Göttliche Wirksamkeit in der Kunst (Jon) 79
3. Göttliche Wirksamkeit bei den Staatsmännern (Menon) . . . 85
4. Göttliche Wirksamkeit in der Philosophie (Phädrus, Symposion, Staat VI) 92

Register:
1. Namenregister 107
2. Sachliches Register 107
3. Stellenverzeichnis 111

I. Teil.

Platos Teleologie.

1. Der Begriff des Lebens und des Seelischen.

Max Pohlenz hebt in seinem Werke: „Aus Platos Werdezeit“ (Berlin 1913), das irrationale Element, das in Platos Eroslehre liegt, hervor und kommt zu dem Satze (S. 387):

„Plato hat sogut wie Schopenhauer das Bedürfnis empfunden, sich alles Geschehen, alle Entwicklung in der Welt durch eine einheitliche Formel verständlich zu machen. Er findet sie in dem die ganze Erscheinungswelt durchziehenden Streben, die Gattung in sich zu verwirklichen und so am Ewigen, absolut Wertvollen teilzuhaben. Und dieses Streben ist der Eros.“

Gerade der Vergleich mit Schopenhauer reizt zum Widerspruch: nicht mit einer vereinheitlichenden Formel, sondern mit einer grundsätzlichen Unterscheidung tritt Plato an alles Geschehen und alle Entwicklung in der Welt heran, nämlich der Unterscheidung zwischen dem Geschehen, das nur durch eine geistige, bewußte Ursache erklärbar ist und dem rein materiellen Geschehen, eine Unterscheidung, die für Plato mit der zwischen Lebendigem und Totem zusammenfällt. Die Eroslehre andererseits muß im Zusammenhange betrachtet werden mit den Anschauungen, die Plato sonst über das irrationale Element im menschlichen Dasein äußert: Es liegt eine einheitliche Betrachtungsweise vor, die über die eigentliche Eroslehre hinaus das ganze Gebiet dessen umfaßt, worin Plato eine instinktive, d. h. unbewußt zweckmäßige Wirksamkeit wahrnimmt oder wahrzunehmen glaubt. Da es sich dabei um eine teleologische Erklärung handelt, soll in einem ersten Teile die platonische Teleologie entwickelt werden und zwar soll die Darstellung vom X. Buch der „Gesetze“ ihren Ausgang nehmen.

Zwei Zeitalter stehen sich in den Vertretern der dorischen Staaten auf der einen, dem Athener auf der andern Seite gegenüber: das Zeitalter gefestigter Glaubensüberlieferung und das Zeitalter bewußter, grundsätzlicher Kritik. Es handelt sich um die Gottesleugner und um die, welche falsche Lehren über Götter verbreiten. Der Kreter glaubt, sie seien leicht zu widerlegen (886): ist nicht Sonne, Erde und Sterne und der Lauf der Jahreszeiten weislich geordnet, glauben nicht Hellenen und Nichthellenen insgemein an das Dasein der Götter? Der Athener weiß jedoch, daß solch bloßer Hinweis hier nichts fruchtet: viel tiefer liegt der Atheismus begründet als in einer vergnügungssüchtigen Stimmung, die sich um die Götter nicht kümmern will. Es gibt eine Lehre, die sich als größte Weisheit gibt und doch schlimmste Verblendung ist: die Lehre, die alles Geistige dadurch beseitigt, daß sie es auf ein Stoffliches zurückführt. Alles Werden geht vor sich durch Natur, durch Zufall oder durch Kunst. Feuer, Erde, Wasser und Luft, so sagen sie (889 B), sind Erzeugnisse der Natur und des Zufalls und ebenso sind Sonne, Mond und Sterne aus jenen unbeseelten Kräften entstanden. So sei durch Mischung des Gegensätzlichen zufällig der Notwendigkeit zufolge das Weltgebäude und alles, was es enthält, entstanden, auch Tiere und Pflanzen: nicht durch Geisteskraft oder durch irgend einen Gott oder durch Kunst, sondern wie gesagt, natürlich und zufällig (*οὐ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδὲ διά τινα θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνην, ἀλλὰ ὃ λέγομεν, φύσει καὶ τύχῃ* 889 C). Die „Kunst" sei dann nachträglich hieraus entstanden, also vergänglich, weil aus vergänglichen Ursachen. Ihre Werke seien dann gewisse schattenbilderartige Spielereien, wie sie die Malerei und die Tonkunst hervorbringt. So hätten alle Erzeugnisse der Gesetzgebung — unter diesen die Götter und die Gerechtigkeit — ihren Ursprung in dieser nachträglich entstandenen Kunst und deren Setzungen seien nicht wahr.

Daß in dieser Darlegung das wichtigste Kennzeichen materialistischer Weltanschauung zum Ausdruck gebracht wird, ist offenbar. Dieses Kennzeichen ist nicht die mechanische Betrachtungsweise an sich, denn es gibt wohl kein philosophisches System, das diese nicht in irgend welcher Form anerkennte und berücksichtigte. Sondern es ist die unbedingte Verallgemeinerung dieser Betrachtungsweise, die als die einzig berechtigte hingestellt wird und infolgedessen den Anspruch erhebt, auch das Geistige auf ein Körperliches zurückzuführen. Dies ist der Sinn der Ausdrücke

φύσις und τύχη einerseits und τέχνη anderseits. Dabei ist „Zufall" zu verstehen als der Gegensatz zu jedem absichtlichen, mithin seelischen, Wirken überhaupt. Es fällt also Zufall und Naturnotwendigkeit zusammen, wie sich in der Zusammenstellung: κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης (889 C) besonders deutlich zeigt. Da bei der Entstehung durch φύσις und τύχη ausdrücklich alles Seelische ausgeschlossen wird (889 B), ergibt sich der Sinn der τέχνη als bewußte Ursächlichkeit überhaupt, wie ja (889 C) dafür auch νοῦς und θεός eintritt. Gelingt es den Materialisten, diese bewußte Ursächlichkeit auf Natur und Zufall zurückzuführen, so ist damit allerdings jede religiöse Weltanschauung widerlegt. Plato hat also den Materialismus in seinen Grundlagen klar erfaßt.

Dieser Kernpunkt des Materialismus also soll angegriffen und widerlegt werden: „daß Feuer, Wasser, Erde, Luft das Ursprüngliche von allem und als Wesensgrund (φύσις, leider im Deutschen nur durch das Wort „Natur" wiederzugeben) zu bezeichnen sind, die Seele etwas nachträglich daraus Entstandenes." So wird der Satz noch einmal formuliert (891 C) und angekündigt, seine Vertreter sollten eines logischen Fehlers überführt werden (891 D). Es wird angekündigt, sie befänden sich im Irrtum über das Wesen, die Wirksamkeit und das Werden der Seele: d. h. der Begriff der Seele sei derart, daß man ihn von einer materiellen Ursache garnicht ableiten könne, ohne sich selbst zu widersprechen. So wird mit mutiger Klarheit die Aufgabe gestellt: die Ableitung alles Geistigen (— Verstand, Fürsorge, Meinung, Kunst, Gesetz —) aus dem Körperlichen (— Hartes, Weiches, Schweres, Leichtes —) soll als unmöglich nachgewiesen werden (891 E – 892 B).

Diese Beweisführung beginnt nun mit der Aufzählung von Bewegungsarten und zwar werden diese in dreifacher Weise eingeteilt. Zunächst wird unterschieden zwischen 1. der drehenden Bewegung am Ort, 2. der einfach sich fortbewegenden, 3. der rollend sich fortbewegenden. Eine zweite Unterscheidung zieht dann die Veränderungen einer sinnlichen Erscheinungsform durch Mischung und Zertrennung in Betracht, und zwar ergeben sich, wenn dabei die Erscheinungsform erhalten bleibt, als weitere Bewegungsarten: 4. Zunahme und 5. Abnahme, erhält sich aber die Erscheinungsform (ἕξις) nicht, ergeben sich 6. ihr Untergang durch Zunahme, 7. durch Abnahme. Dazu kommt dann noch 8. das Werden. Endlich abschließend als dritte Unterscheidung die, um derentwillen die

ganze bisherige Betrachtung stattgefunden hat. Sie führt zu der 9. und 10. Bewegung:

894 B: „Es soll ... unter allen Bewegungen die eine ... die sein, die anderes zu bewegen vermag, sich selbst aber nicht, die andere, die sich selbst sowohl wie anderes zu bewegen vermag in Mischung und Trennung, Zunahme und dem Gegenteil, Werden und Vergehen."

Von dieser letzten Einteilung wird also ausdrücklich gesagt daß sie über all den vorher aufgeführten Bewegungsarten steht und sie umfaßt, also ein ganz selbständiges Einteilungsprinzip bedeutet. Man ist demgemäß erstaunt, weshalb denn die sonstigen Einteilungsarten überhaupt angeführt sind, da sich auch später zeigt, daß nur die letzte Einteilungsart zu der Bestimmung über das Wesen der Seele führt, die gesucht wird. Der Zweck kann nur sein, den Leser zu einer möglichst reinen Auffassung des Begriffs der Bewegung zu bringen, was für die folgenden Bestimmungen über die Ursachen einer Bewegung sehr nötig ist. Außerdem ist offenbar, daß die Bewegungsarten 4—8 die Aufmerksamkeit darauf lenken, wie überhaupt eine Erfahrung von physischen Vorgängen zustande kommt, was ebenfalls für die folgende Betrachtung sehr wichtig ist. Endlich gibt die Darlegung über das Wesen des Werdens (8. Bewegung) zugleich die Grundlage dafür ab, wie man sich die Einwirkung von etwas Geistigem auf etwas Körperhaftes zu denken hat.[1])

---

[1]) Die Darstellung C. Ritters (Platos Gesetze, Leipzig 1896, S. 297 ff.), dessen Auffassung ich auch bei der Einteilung der Bewegungsarten gefolgt bin, betont, daß hier mit der *ἀρχή* schon auf die *ψυχή* hingewiesen wird. Daß jedoch mit der *ἀρχή* schon die *ψυχή* gemeint sei, ist weniger einleuchtend. Die Stelle lautet (894 A): *γίγνεται δὴ πάντων γένεσις, ἧνίκ' ἄν τί πάθος ᾖ; δῆλον ὡς ὁπόταν ἀρχὴ λαβοῦσα αὔξην εἰς τὴν δευτέραν ἔλθῃ μετάβασιν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς τὴν πλησίον, καὶ μέχρι τριῶν ἐλθοῦσα αἴσθησιν σχῇ τοῖς αἰσθανομένοις. μεταβάλλον μὲν οὖν οὕτω καὶ μετακινούμενον γίγνεται πᾶν.* — Plato sagt also ausdrücklich, daß er über das Wesen des Werdens ganz allgemein Angaben machen will (*γίγνεται . . . πάντων γένεσις* und nachher zusammenfassend: *οὕτω . . . γίγνεται πᾶν*!) Genau so hat er vorher und nachher über das Wachstum und Schwinden der „Form der sinnlichen Erscheinung" überhaupt gesprochen, wie Ritter selbst überzeugend dartut (S. 302), Schon an sich durch die Stellung des Satzes über die *ἀρχή* (— *ἕξις* tritt vorher und nachher im engsten Zusammenhange auf —) läßt sich erwarten, und Plato sagt es außerdem ausdrücklich, daß hier die Rede ist von dem Wesen der *ἀρχή* der „Form einer jeden sinnlichen Erscheinung". Vorbereitend wird also das Wesen der *ἀρχή* überhaupt auseinandergesetzt, um nachher eine Grundlage für die Bestimmung der Seele

Die Eigenbewegung, heißt es nun weiter (894 E), muß unter allen Umständen die ursprünglichste Bewegung sein. Die Ausführung 894 E—895 zeigt, daß das eben einfach ihr Begriff fordert. Die Vorstellung von etwas Bewegtem, das die Ursache seiner Bewegung außer sich hat, fordert unter allen Umständen, daß man zu einer anderen Ursache zurückgeht, und wenn man diesen Begriff der von etwas anderem gewirkten Bewegung beibehält, so kann man bis ins tausendste Glied zurückgehen und wird doch

---

als *ἀρχὴ κινήσεως* zu haben. Von der Seele selbst ist hier noch garnicht die Rede. Wie gezwungen Ritters Erklärung ist, zeigt sich abgesehen davon, daß er später (S. 304, zu 896 B) dem Plato Ungenauigkeit vorwerfen muß, darin, daß er als erste und zweite Bewegung die psychische Bewegung (Willensentschluß) und die Körperbewegung (z. B. Vorstrecken des Armes) eingeführt hat und nun, um zu drei Bewegungen zu kommen (*μέχρι τριῶν*), das Zusammentreffen des Armes mit dem Körper eines andern annimmt: dies erst biete wirklich zur *αἴσθησις* Anlaß. — Das ist ganz künstlich. Man kann doch die Bewegung des Armes sehen, und auch dadurch bietet der bewegte Arm „eine Wahrnehmung dem wahrnehmenden Wesen". — Auch sprachlich bleiben dann noch Schwierigkeiten, z. B. daß es nach Aufzählung der drei Bewegungen heißt ‚*καὶ μέχρι τριῶν*' d. h. „und bis an drei (Bewegungen) gekommen . . ." Vorher ist aber schon gesagt, daß sie „in" oder durch die 3 Stufen gegangen ist (*εἰς τὴν δευτέραν . . . εἰς τὴν πλησίον*).

Die ganze Schwierigkeit hängt an dem *μέχρι τριῶν*. Dafür schreibe ich *μέχρι οὗ* (*MEXPIΩN* für *MEXPITPIΩN*). Daß nach dem *XPI* ein *TPI* leicht eingefügt werden und dann bei der Schwierigkeit der Stelle und nach dem ‚*δευτέραν*' leicht festgehalten werden konnte, ist klar. Dann lautet die Stelle: „Alles Werden besteht darin (das „Werden" von allem „wird"), . . . wenn ein Prinzip Wachstum annimmt (1. Übergang = *μετάβασις*.), dann in den zweiten Übergang kommt und von diesem in den nächsten und dann bis zu so vielen, wieweit es kommen muß, um Wahrnehmung dem Wahrnehmenden zu bieten" [wörtlich: „wieweit gekommen sie Wahrnehmung bietet." *μέχρι οὗν ἐλθοῦσα = μέχρι τούτων, οὗν ἐλθοῦσα*, wie sich *μέχρι οὗ* auch sonst häufig findet. — Der Konjunktiv ‚*σχῇ*' steht noch unter der Nachwirkung des *ἄν* in *ὁπόταν*, von dem das vorausgehende ‚*ἔλθῃ*' ebenfalls weit getrennt ist. Außerdem steht der ganze Satz unter dem Einfluß des *ἄν* in der vorausgehenden Frage; . . . *ἡνίκ' ἄν τι πάθος ᾖ*; Zu der Partizipial-Konstruktion des hypothetischen Relativsatzes ‚*μέχρι οὗν ἐλθοῦσα*' vgl. Kühner (Ausführl. Gramm. II, 2, S. 420—421), der ein ganz ähnliches Beispiel aus Plato anführt (Theät. 202 D)]. Eine durchaus zutreffende Erklärung des Werdens überhaupt ist damit gegeben, z. B. das Entstehen eines Kristalls: Das „Prinzip" ist der Inbegriff der Voraussetzungen für einen solchen physischen Vorgang oder eine besondere Voraussetzung, etwa beim Wasser der Kältegrad 0. Auch so gilt, was Ritter für die *ἀρχή* fordert (S. 297): „daß sie nicht sinnlich wahrnehmbar ist (sondern nur ein *νοητόν*, aus ihren Wirkungen als deren Ursache zu erschließen). Dies Prinzip muß dann „Wachstum annehmen", d. h. es muß ein Augenblick sein, in dem diese Ursache

immer noch keinen wirklichen Anfang finden. Also fordert dieser Begriff eine Ausgangsbewegung, die ihre Ursache nicht mehr außer sich hat, sondern die „sich selbst bewegt". Stellt man also die beiden Bewegungsarten einander gegenüber, so muß die Selbstbewegung im Gegensatz zu der anderen immer das Ursprüngliche sein, da der Begriff der letzteren eben ausschließt, daß sie selbst etwas Ursprüngliches ist. Ebenso verlangt die Annahme eines ursprünglichen Fehlens jeder Bewegung die Setzung einer Eigenbewegung als erster Ursache aller jetzt vorhandenen Bewegung.

All das sind eigentlich analytische Sätze. Wenn man derartige Begriffe wie die Eigenbewegung aufstellt, so kann man die daraus folgenden, eigentlich schon im Begriffe gegebenen Bestimmungen über ihr Verhältnis zu einer als von einem andern verursacht aufgefaßten Bewegung nach Belieben ableiten, ohne damit für die Erfahrung irgend einen greifbaren Nutzen zu gewinnen. Nun aber geht Plato zu dem Nachweis über, daß diese Begriffe einen wichtigen Bestandteil der allgemeinen Erfahrung bilden, und daß die Folgerungen, die diesen Begriffen anhaften, auch auf diese Erfahrung angewandt werden müssen. Das geschieht folgendermaßen: Der Athener fragt (895 C):

‚Wenn wir diese (Selbstbewegung) sich vollziehen sehen in erdigem, wässrigem oder feurigem Stoffe, geschieden oder gemischt, wie bezeichnen wir den Vorgang in solchem Stoffe?'

Kl. ‚Fragst du mich etwa, ob wir es als lebend bezeichnen würden, wenn es sich selbst bewegt?'

Ath. ‚Jawohl.'

Kl. ‚Als lebend also, ganz natürlich!'

Plato hat in eine kurze Wechselrede eine grundlegende philosophische Erkenntnis zusammengedrängt: Daß nämlich die vorher entwickelten, abstrakten Begriffe der abgeleiteten und Selbst-

---

zum ersten Male tatsächlich körperliche Wirkung ausübt, die unendlich gering zu denken ist. Nun beginnt die μετάβασις, ein Übergang zur nächsten Wirkung, die aber immer noch unendlich gering zu denken ist, dann zur dritten und so im Zusammenhang fort, bis die Grenze der Wahrnehmbarkeit erreicht ist. — Diese Darlegung des Werdens ganz allgemein gilt natürlich auch auf die Bewegung, als deren Ursache wir etwas Geistiges, z. B. den Willensentschluß, setzen; denn auch hier muß die Steigerung der Wirkung einer sinnlich nicht wahrnehmbaren Ursache von 0 bis zur Wahrnehmbarkeit eintreten. So schließt sich der Satz ungezwungen in den Zusammenhang; er handelt nicht von der Wirkung der ψυχή, aber er bereitet die Ausführungen darüber vor.

bewegung einen wichtigen Bestandteil aller Erfahrung bilden, daß sie, wenn auch unbewußt, stets angewandt werden, wenn wir einen Gegenstand — aus Wasser, Erde oder Feuer — als lebendig bezeichnen. Die zögernde Gegenfrage des Kleinias zeigt, daß ihm seine Antwort einfältig vorkommt, weil sie so selbstverständlich ist. Gerade diese Selbstverständlichkeit aber will Plato uns deutlich machen.

Man kann den Versuch, den Plato hier macht, jederzeit wiederholen: die naive Antwort auf die Frage: was ist lebendig? lautet: was sich selbst bewegt. Damit scheint freilich wenig gewonnen, denn es kommt eben darauf an, ob eine solche Bestimmung nicht durch eine mangelhafte Beobachtung verursacht ist, ob nicht eine Täuschung durch den Sinnenschein vorliegt. Aber auch der wissenschaftlich Geschulte wird, wenn er z. B. durchs Mikroskop beobachtet, vor sich selbst als Kennzeichen eines Lebendigen angeben, daß es „sich selbst bewegt". Erkennt er eine Wirkung als von etwas Fremdem verursacht — etwa eine Strömung unter dem Deckgläschen — so deutet diese Bewegung an sich nicht mehr auf etwas Lebendiges hin: damit, daß die Bewegung aus einer fremden Ursache abgeleitet wird, ist sie als Kennzeichen des Lebens ausgeschaltet. Der Forscher mag den Begriff der Selbstbewegung für unmöglich erklären, er mag seine Realität leugnen z. B. dadurch, daß er sagt, alle Lebenserscheinung läßt sich mechanisch erklären. Darum wendet er aber bei der Beobachtung diesen Begriff doch immer noch an. Er unterscheidet immer noch genau zwischen Lebendigem und Totem und Kennzeichen der Lebendigen ist für ihn wie für jeden andern: daß es „sich selbst bewegt". Freilich bedarf dieser Begriff der Selbstbewegung noch einer genaueren Kritik. Diese Kritik selbst findet sich hier bei Plato zwar nicht, wir müssen aber, um Platos Beweisgang gerecht zu werden, uns klar machen, welche Konsequenzen die von ihm aufgestellten Begriffe bei kritischer Betrachtung haben.

Der oberste Grundsatz, mit dem wir an die mechanische Naturerklärung herangehen, besteht darin, daß jede Art von Bewegung auf eine natürliche Ursache muß zurückgeführt werden können. Da nun danach jede Bewegung eines Körpers sich aus seiner Wechselbeziehung zu allen anderen Körpern restlos ergeben muß, steht der Begriff der Selbstbewegung im Gegensatz zu dem obersten Grundsatz der mechanischen Naturbetrachtug und somit

zu der Gesamtheit aller Naturgesetze überhaupt. Er steht also im Gegensatz zur Naturgesetzlichkeit, er ist nach Naturgesetzen unmöglich, er negiert sie. So ist die ursprünglichste Bestimmung des Lebendigen eine rein negative: lebendig ist das, was der Naturnotwendigkeit in seiner Bewegung widerspricht. Der Anhänger der Naturnotwendigkeit wird freilich einwenden: deshalb ist das Leben eben unmöglich, und dem ist zu erwidern: allerdings, aber mit der Einschränkung: nach Naturgesetzen. Der Begriff der Naturnotwendigkeit ist ja nun zwar freilich a priori gewiß, d. h. er bildet die Voraussetzung aller Erfahrung. Da nun das Leben ihre Negierung bedeutet, so ist klar, daß niemals das Leben eine natürliche Erklärung finden kann. Ob freilich in den Dingen, soweit man von den Bedingungen des menschlichen Erkenntnisvermögens absieht, nicht doch eine solche Kausalität, wie sie der Begriff des Lebens fordert, möglich ist, ist damit noch nicht ausgemacht.

Der Begriff „Leben" hat zum Kennzeichen eine Bewegung die der Naturnotwendigkeit widerspricht. Diese Bewegung muß doch aber durch irgend etwas bestimmt sein, sonst könnte sie gar nicht Gegenstand einer Erfahrung werden. D. h. wir können zwar eine Bewegung wahrnehmen, die ohne Ursache zu sein scheint, von der wir zunächst keiner Ursache gewahr werden. Bleibt aber nur diese rein negative Bestimmung der Bewegung, so ist eine Forderung der Urteilskraft, nach der Ursache zu suchen und vorher die Erfahrung als unvollständig anzusehen. Ehe nicht diese Bewegung eine anderweitige Bestimmung findet, kann sie gar nicht die Naturnotwendigkeit negieren, da diese den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt und die Urteilskraft verlangen würde, eben weil noch keine natürliche Ursache gefunden ist, nach einer solchen zu suchen. Diese anderweitige Bestimmung darf nun aber nicht „natürlich" sein, denn dann würde der Vorgang nicht mehr unter den Begriff „Leben" fallen. So folgt, daß diese Bestimmung geistiger Art sein muß und demnach fordert eine sich selbst bewegende Bewegung eine weitere Bestimmung geistiger Art. Dies kann nur dadurch geschehen, daß die fragliche Bewegung so erfolgt, wie ein Begriff es vorschreiben würde, was sich darin zeigt, daß sie zweckmäßig ist. „Zwecke" aber „gibt es nirgends anders, als wo ein überlegendes Wesen sie seinem Wirken und Gestalten setzt" (Const. Ritter, N. Unters. VI, S. 281). So folgt aus der „sich selbst bewegenden,

Bewegung" die Forderung der Beseeltheit. Umgekehrt kann Beseeltheit nur an einer sich selbst bewegenden Bewegung, die mithin der Naturnotwendigkeit widerspricht, wahrgenommen werden, denn jede natürlich erklärbare Bewegung hat ihre vollauf genügende Bestimmung eben dadurch schon gewonnen. Diese zweite notwendige Bestimmung führt Plato ein mit der weiteren Frage (895 C):

„Weiter! Wenn wir an irgend etwas Beseeltheit wahrnehmen, müssen wir von dem etwas anderes feststellen, als eben dies selbe, daß es lebt?"

„Nichts anderes."

Hier ist *ψυχή* als „Beseeltheit" wiedergegeben; doch gilt natürlich für Plato durchaus der Satz Const. Ritters, den ich oben anführte (vgl. z. B. Phil. 30 C: *Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην*). Oben (892 A-B) wurden als Bestimmungen der Seele (*τὰ ψυχῆς συγγενῆ*) im Gegensatz zu denen, die dem Körper zukommen, genannt: Meinung, Fürsorge, Verstand, Kunst, Gesetz. So ist also „Seele" aufzufassen als das Subjekt alles Geistigen, wie v. Arnim (Kultur der Gegenw., I, 5. Die europ. Philosophie des Altertums, S. 154) formuliert: „Das Seelische[1])

[1]) E. Rohde spricht (Psyche II, 2 S. 140) von einer verschiedenen Bedeutung des Wortes *ψυχή*: „Die Lebenskraft, die Kraft, sich selbst und anderes, das für sich allein starr und regungslos wäre, zu bewegen, ist allem Dasein verschmolzen; wo sie, im geschlossenen Einzelwesen sich am kenntlichsten darstellt, ist sie, was diese (ionischen) Philosophen „Psyche" nennen. So aufgefaßt ist die Psyche etwas ganz anderes als jene Psyche des Volksglaubens, die den Lebensäußerungen ihres Leibes wie ein Fremdes müßig zusieht, und auf sich selbst konzentriert ihr verborgenes Einzelleben führt." — Dieser Unterschied der Bedeutung des Wortes Psyche ist offenbar. Es muß doch aber ein Grund sein für diese gleiche Bezeichnung des Verschiedenen und in diesem Grunde muß die innerste Bedeutung des Wortes *ψυχή* liegen. Ich glaube nun, dieser Grundbedeutung liegt in v. Arnims oben zitierten Worten: das Geistige als Subjekt. Dies ist uns zunächst bewußt durch die Bewußtseinselemente, die wir nicht als zur Natur, sondern zu unserm Ich gehörig auffassen. Aus der Idee des mehr oder minder verselbständigten Ich entsteht der Begriff des Geistigen als Subjekt, der Seele in uns und anderen Menschen. Wenn wir nun aber in der Natur zweckmäßige Handlungen wahrnehmen, so schließen wir auch dort auf ein Geistiges als Subjekt = *ψυχή*, nur daß hier der Begriff viel abstrakter bleibt und sich zur „Beseeltheit" verflüchtigt. Daß aber auch hier die entgegengesetzte Entwicklung möglich ist, zeigt Th. Gomperz (Gr. D. I, S. 13—14): daß sich nämlich aus solchen „Beseeltheiten" Geister und Dämonen entwickeln.

Damit fällt auch der Vorwurf hin, den man Plato besonders beim Phädon gemacht hat: seine Philosophie lasse sich täuschen durch den griechischen

ist das Geistige als Subjekt, wie die Ideen das Geistige als Objekt". Es bedeutet demnach der Satz; „wenn wir an irgend etwas Beseeltheit wahrnehmen (*ὁπόταν ψυχὴν ἔν τισιν ὁρῶμεν*)": wenn wir an irgend einem Vorgang Beobachtungen machen, die auf etwas Geistiges als Urheber schließen lassen, dann nennen wir das ebenfalls Leben. Da also „Seele" und „sich selbst bewegende Bewegung" das ausmachen, was einen Vorgang als lebendig kennzeichnet, so sind sie einander genau entsprechend. Diese genaue Bedingtheit wird in eindringlichster, sogar noch durch ein Beispiel erläuterter Weise festgelegt (896 A): „Die

---

Sprachausdruck: er nehme das, was in der griechischen Sprache zufällig gleiche Bezeichnung habe, als wirklich gleich. Schon Const. Ritter (N. Unters. III, 101) weist das im allgemeinen zurück. Zum Phädon äußert nun G. Schneider (D. platon. Metaphysik, S. 62); „Mit dem Begriff Seele verbindet sich nach allgemeinem griechischen Sprachgebrauche der Begriff Leben. Diese nach dem griechischen Sprachbewußtsein notwendige Verbindung der beiden Begriffe erscheint ihm überhaupt als eine Denknotwendigkeit" (vgl. S. 64: „so legt Plato dem allgemeinen Sprachbewußtsein seines Volkes geradezu absolute Wahrheit bei"; noch krasser in „Die Weltansch. Platos" S. 107). Darauf ist zu antworten: da alles Seelische sich nur an einer objektiven Zweckmäßigkeit, also an einem Organismus, in der Erfahrung zeigen kann, da ferner das „Leben" sich begrifflich zurückführen läßt auf eine Kausalität aus Begriffen, ist diese Verbindung der Begriffe eine Denknotwendigkeit, die in der griechischen Sprache in dem gemeinsamen Worte *ψυχή* ihren Ausdruck gefunden hat. Da Plato, wie sich in den Gesetzen und anderwärts zeigt, sich dieser logischen Beziehungen genau bewußt ist (vgl. C. Ritter, N. U. III, S. 127—128), so hat er vielmehr die Philosophie, die in dem hellenischen Sprachbewußtsein schon vorhanden war, entwickelt und nutzbar gemacht. So kann ich auch Windelband nicht zustimmen, wenn er sagt (Plato S. 131); „Philosophie und Dogma reden von der *ψυχή*, aber eigentlich . . . von ganz verschiedenen Dingen: die eine von den Ursachen der zweckmäßigen Erscheinungen des Lebens in der ganzen Weite der Welt — das andere von der Menschenseele und ihrem Bangen um das ewige Heil. Und diese beiden Bedeutungen des Worts läßt Plato . . . unmerklich in einander übergehen . . ." Ich sehe hier insofern keinen Widerspruch, als wir — oder wenigstens Plato — die belebte Natur nach Analogie unseres Ich beurteilt, und insofern den Begriff des Seelischen — des Geistigen als Subjekts — aus unserem Innern in die Natur hinausverlegt. Bei dieser Auffassung ist der Begriff der Seele durchaus nicht so vieldeutig bei Plato wie Leißner (Die platonische Lehre v. d. Seelenteilen, Nördl. 1909, S. 11) annimmt, der zu dem Satze kommt, „das Wesen der Seele sei nirgends scharf erfaßt". Ich finde, dies ist schärfer erfaßt und behandelt als bei manchem andern: beim Blick nach innen der Mikrokosmos unseres Ich, nur in symbolischer Weise darstellbar, beim Blick nach außen das abstrakte Subjekt des Zweckmäßigkeitsprinzips, nach Analogie der Ursächlichkeit unseres Ich vorgestellt. In beiden Fällen ist das Geistige als Subjekt = *ψυχή*.

Selbstbewegung hat als begriffliche Bestimmung dieselbe Wesenheit, der wir allgemein die Bezeichnung „Seele" beilegen." Daher gelten dann auch alle Bestimmungen, die vorher von der „sich selbst bewegenden Bewegung" ausgesagt wurden, auch für die Seele. Damit ist dann also die Ableitung des Geistigen aus dem Materiellen widerlegt. Wie es unmöglich ist, die Bewegung, deren Ursache in ihr selbst liegt, aus einer anderen abzuleiten, so ist es auch bewiesen, daß die Seele, die sich an einer solchen Bewegung offenbart, „dasselbe ist wie das ursprüngliche Werden und Bewegen vom Seienden, Gewordenen und Zukünftigen, da sie ja als die Ursache jeglicher Veränderung und Bewegung für alles sich erwies" (896 A), während die Bewegung, deren Kausalität außerhalb liegt und niemals in ihr selbst, so groß man auch die Kette der Kausalverknüpfungen nehmen mag, immer als ein Abgeleitetes sich herausstellt. „So hätten wir uns also richtig, treffend, in vollster Wahrheit und größter Vollständigkeit dahin erklärt, daß für uns die Seele früher entstanden ist als der Körper, der Körper als zweites und später als die Seele als Vorgängerin, als ein Nachstehendes seinem Wesen nach" (896 C).

Der vorliegenden Darstellung könnte man den Vorwurf machen, daß sie fremdes in Plato hineinlegt und in der Erläuterung über das von dem Philosophen wirklich Gebotene hinausgeht. Vor allem ist ja von einer „Negierung der Naturnotwendigkeit" bei Plato nichts zu lesen. Er habe nur die an sich recht naive volkstümliche Auffassung[1]): „lebendig ist, was sich selbst

---

[1]) Wie weit Plato mit Alkmaion wirklich in der inneren Fassung seiner Argumente übereinstimmt, kann nach der Aristotelesstelle (de an. I, 2, p. 405 a 30) kaum bestimmt entschieden werden. Nach Aristoteles hat dieser gelehrt: die Seele ist unsterblich, denn sie gleicht dem Unsterblichen. Diese Gleichheit besteht in der stetigen Bewegtheit. Denn auch Sonne, Mond und Sterne sind immer bewegt. Das klingt so, als gehe Alkmaion aus von der göttlichen und ewigen Natur der Gestirne und übertrage dies auf die „immer bewegte" Seele. Dann ist aber ein starker Gegensatz in Plato festzustellen. Denn Plato legt den Begriff des Lebendigen zu Grunde und wendet diesen dann auf die Gestirne an, nicht umgekehrt. Das gilt auch, wie unten gezeigt werden soll, für die Phädrusstelle (245 C f.). Das, was Stenzel (Über Platos Lehre von der Seele, S. 90) irrtümlicherweise als Platos Ansicht hinstellt: „Wer an die Bewegung eines Himmelskörpers denkt, der kann dessen freien Schwung im Weltraume mit den Worten bezeichnen: er bewegt weder etwas anderes noch wird er von etwas anderem bewegt und hat so kein Ende seiner Bewegung" wäre dann ungefähr Alkmaions Meinung gewesen. — Doch kann den Angaben

bewegt," aufgegriffen und daraus weitgehende Schlüsse gezogen. Doch gilt für diese Stelle in ganz besonderem Maße, was v. Stein von Platonischen Gedankengängen überhaupt sagt: Zuerst ein „Eindruck der Enttäuschung, nur freilich einer Enttäuschung, die sich mit sich selbst noch nicht ganz zur Ruhe zu geben vermag, und die daher mehr noch verwundert über den empfangenen Eindruck als in demselben resigniert ist". Auch hier verblüfft die scheinbare Naivetät der Darstellung. Doch Plato verlangt, daß man ihm nachdenkt. Er stellt den Leser zunächst vor den ganz unmöglichen Begriff der „sich selbst bewegenden Bewegung" und weist dann diesen Begriff in der Erfahrung nach. Er stellt uns vor die Tatsachen und nötigt uns, mit ihnen fertig zu werden. Daß man das tut und die Gedanken ausdenkt, ist nicht nur Recht sondern Pflicht der Interpretation. Daß aber endlich der Gedanke von der Naturnotwendigkeit und ihrer Negation durch alles Beseelte und Lebendige Plato durchaus bewußt war, soll unten am Phädon und Timäus gezeigt werden (s. u. S. 25).

Um den weiter folgenden Ausführungen über die Bedeutung des Seelischen im Weltall gerecht zu werden, muß man sich gegenwärtig halten, daß es sich um die Widerlegung des Materialismus handelt und daß Plato deshalb auf dessen Problemstellung eingehen muß. Dieser hatte behauptet, das Körperliche sei das Ursprüngliche und das Geistige daraus abgeleitet. Plato hat bewiesen, daß niemals das Geistige aus dem Körperlichen abgeleitet werden kann; also, schließt er, ist das Geistige Ursache von allem und beherrscht das ganze Weltall. Wenn man nun, wie der Materialismus tut, eines aus dem andern erklären will, dann ist dieser Gedankengang durchaus richtig. Doch vor dem kritischen Standpunkt erweist sich eben die ganze Fragestellung als verfehlt, da Geistiges und Körperliches uns an sich gar nicht bekannt sind und diese Begriffe nur zur Beurteilung der Erscheinungen angewandt werden dürfen. Die logische Allgemeinheit ist hier allzu

des Aristoteles wohl auch eine Auffassung zu Grunde liegen, die Platos Beweisgängen bedeutend näher stand. So urteilt auch Gomperz (Gr. D. I, S. 121). Die Beziehungen, die Hirzel (Hermes XI, S. 242 ff.) aufweist, zeigen, daß Plato bei dem krotoniatischen Arzte viele Gedanken gefunden haben muß, die ihn befriedigten und anzogen. Auch die Seelenlehren der Pythagoreer (Sonnenstäubchen! vgl. Rohde II, S. 162) die Auffassung der Seele als πνεῦμα (vgl. Rohde II, S. 258 Anm. 3) ist mehr als Beleg dafür zu betrachten, daß die Wahrnehmung einer mechanisch — wirklich oder scheinbar — nicht deutbaren Bewegung überall den Gedanken an etwas Seelisches wachruft.

schnell auf die physische übertragen. Platos Satz: „von Geistigem und Körperlichem ist das Geistige das Ursprünglichere" hat Allgemeingültigkeit. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß der Satz überall gilt, denn es gibt Fälle, wo ein Verhältnis zwischen Geistigem und Körperlichem gar nicht in Betracht kommt. Diese kritische Betrachtung liegt Plato hier fern, wenngleich, wie wir sehen werden, im Timäus eine derartige Auffassung wenigstens durchschimmert. Nachdem aber Plato einmal zu dem Schluß gekommen ist, daß Seele alles bewegt und verwaltet, ist es nicht zu verwundern, daß er auch den Umschwung des gesamten Himmels als Wirksamkeit einer Seele erklärt, und daß diese für ihn, wegen der Regelmäßigkeit dieses kreisförmigen Umschwungs, die beste von allen möglichen sein muß (897 B—898 C). Hier mag nur noch bemerkt werden, daß diesem Gedankengange alles Pantheistische fernliegt und daß die Auffassung der Seele als eines Geistigen als Subjekt sich auch hier durchaus bewährt. Das zeigt sich an der Betrachtung der Beseeltheit der Sonne, die für alle Gestirne gelten soll (898 Df.): man sieht ihren Körper, ihre Seele aber ebensowenig wie bei einem anderen Lebewesen, sondern für die Wahrnehmung scheint das Seelische überhaupt unwahrnehmbar und nur durch die Denkkraft denkbar. Entweder ist wie in unserem Körper die Seele in dem kreisenden Sonnenkörper wirksam. Oder sie hat sich irgendwoher außerhalb einen Körper verschafft, etwa Feuer oder Luft, und bewegt mechanisch (*βίᾳ σώματι σῶμα*),[1]) oder endlich sie hat eine sonstige unkörperliche Fähigkeit, deren Wunderbarkeit unser Begriffsvermögen übersteigt (*δυνάμεις ... ὑπερβαλλούσας θαύματι*). Klarer kann es nicht ausgesprochen werden, daß uns nur die sinnliche Tatsache gegeben ist und daß wir nur zu dieser Tatsache ein Subjekt als Ursache setzen sollen, in welcher Weise, ist gleich. So fasse ich auch 899 B in dem Ausdruck; *ψυχὴ μὲν ἢ ψυχαὶ πάντων ... αἴτιαι*

[1]) Teichmüller meint, Plato stelle die 2. und 3. Lösung als absurd hin und C. Ritter (Plat. Ges. S. 310) führt dazu Critias 109 B an, „was den genauen Gegensatz bilde gegen die zweite Möglichkeit unserer Stelle." Doch ist an jener Stelle garnicht von der Möglichkeit der göttlichen Einwirkung durch ein mechanisches Mittel die Rede, sondern nur von dem Unterschied der Götter und Hirten. Wie diese lenken sie uns als ihre Besitztümer, nur nicht durch mechanische Mittel wie der Hirt, sondern durch seelische Beeinflussung (*πειθοῖ ψυχῆς ἐφαπτόμενοι*). Daß übrigens Plato selbst sich wohl für die erste Lösung entscheiden würde, daß er also die Sonne für ein *ζῷον* hält, soll damit nicht bestritten werden (s. u. S. 49).

ἐφάνησαν das Wort ψυχή nicht etwa als „eine Seele“ auf, sondern als „Seele“ im verallgemeinernden Sinne = Beseeltheit, seelische Kraft.[1]) Diese Seelen, die an jeder Tugend teilhaben, mögen sie nun in Körpern wohnend mit ihnen Lebewesen bilden oder sonst irgendwie die ganze Welt durchwalten, muß man als Götter bezeichnen und zugeben, daß alles voller Götter ist (899 B).

Es verlohnt, einen Blick zu werfen auf eine andere Behandlung desselben Problems, nämlich auf die Widerlegung des Materialismus im Sophisten. Auch dort besteht dieser in der Zurückführung des Geistigen auf ein Körperliches, denn diesem allein wird eine Wirklichkeit zugesprochen (246 A: ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι). Auch hier geht der Beweis von der gegebenen Tatsache des lebenden Wesens aus. Dies muß als beseelter Körper bezeichnet werden und damit ist die Seele als etwas Wirkliches anerkannt. Wenn sie nun dieser Seele Eigenschaften wie Gerechtigkeit, Verständigkeit u. s. f. zuschreiben, so geben sie damit auch einem gänzlich Unkörperlichen eine Wirklichkeit. Der Kernpunkt des Beweises liegt auch hier darin, daß die Materialisten in ihrer realen Welt lebende Wesen anerkennen müssen und damit etwas Geistiges. So verstehe ich auch Susemihl (Gen. Entw. d. plat. Ph. S. 298): „Die Widerlegung . . . liegt darin, daß es nach ihren Prämissen kein ζῷον geben kann, d. h. daß ihnen die Tatsache des Lebens unerklärlich ist, weil das Körperliche doch nicht der Grund dazu sein kann, daß es sowohl lebendige als leblose Körper gibt, sondern nur die Seele“. Die Kritik, die Bonitz (Plat. Stud. S. 175) an dieser Auffassung Susemihls übt, hat nur insofern Berechtigung, als Plato hier nicht den Lebensbegriff direkt als Widerlegung dem Materialismus entgegenhält, sondern nur — vermittelst seiner — die geistigen Bestimmungen überhaupt. Doch ist indirekt alles, was Susemihl ausführt, in der Platostelle enthalten und andere Stellen in Platos Werken berechtigen diese Gedanken mit heranzuziehen. Für die Würdigung dieser Stelle und zugleich für die ganze bisherige Betrachtung ist lehrreich, was C. Ritter hierzu bemerkt (N. Unt. I, S. 47): „Was die von Bonitz bemängelte Beweisführung gegen die Materialisten betrifft, so meine ich, der Hinweis darauf, daß geistige Wirklichkeit etwas total anderes sei als körperhaftes Sein und körperliche Eigenschaften, sei der einzige Ausgangspunkt, den man zum Kampf

[1]) vgl. E. Rohde, Psyche II, 2, S. 271 Anm. 1 (zu Phädrus 245 C—246 A.

gegen den Materialismus wählen könne. Leugnen kann ja das Geistige niemand; aber seine Selbständigkeit und auf nichts Körperliches zurückführbare Eigenartigkeit kann bestritten werden. Sie ist geleugnet durch die Definition *ὄν = σῶμα*. Und eben zum Aufheben dieser Definition drängt Plato, indem er für die Eigenschaften der Seele wie für diese selbst das Zugeständnis des Seins begehrt; übrigens nicht ohne anzudeuten, daß ihm auch das Psychische nicht, so wenig wie das Körperliche, für sich gesondert volle Realität des Seins zu enthalten scheint, sondern nur das Zusammentreffen beider, das *ἔμψυχον*." Die enge Verknüpfung des Begriffs des Lebens mit dem der geistigen Wirksamkeit zeigt sich dann wieder bei der bekannten Bestimmung des wahrhaft Seienden (249 A), namentlich in der Frage: *Ἀλλὰ νοῦν μὲν ἔχειν, ζωὴν δὲ μὴ φῶμεν; — Καὶ πῶς;*. Gerade an solchen kurz erledigten, weil selbstverständlichen Fragen zeigt sich hier Platos Ansicht besonders deutlich, so auch Staat 353 D: Jedes Ding hat seine eigene, ihm besonders zukommende Aufgabe. So ist die Wirksamkeit der Seele, für etwas zu sorgen, zu herrschen, zu beraten und alles derart, was alles ein der Seele ganz besonders zukommendes Werk ist. Wie nun das Leben? Das müssen wir vor allem als ein Werk der Seele bezeichnen! (*Τί δ' αὖ τὸ ζῆν; ψυχῆς φήσομεν ἔργον εἶναι; Μάλιστά γ' ἔφη.*) Ganz ähnlich heißt es im Euthydem 302 A: „Nennst du nicht Lebewesen das, was eine Seele hat?" — „Ja!"

Am meisten mit den Gesetzen übereinstimmend sind diese Gedanken bekanntlich im Phädrus ausgestaltet. Stenzel, der außer in seiner oben (S. 15 Anm.) genannten Schrift zuletzt in seiner Abhandlung: „Über zwei Begriffe der platonischen Mystik: *ζῷον* und *κίνησις*" (Jahresber. des Johannes-Gymn. zu Breslau, 1914) dies Problem behandelt hat, äußert (S. 13): „Zum Teil wörtlich wird in den Gesetzen diese Deduktion wiederholt, um den Vorrang der Seele vor dem Körper zu erweisen." Und doch scheint auf den ersten Blick ein bedeutsamer Unterschied zu bestehen. In den Gesetzen war (895 C) in unbedingt eindeutiger Weise der Körper für lebendig erklärt worden, an dem sich die Selbstbewegung zeige. Hier aber heißt es am Anfang: 245 C: „Alle Seele ist unsterblich. Denn das immer Bewegte ist unsterblich. Was aber ein anderes bewegt und von einem anderen bewegt wird, hat, wenn es ein Aufhören der Bewegung hat, ein Aufhören des Lebens. Allein das sich selbst Bewegende, weil es

ja von sich selbst nicht läßt, hört niemals auf bewegt zu werden, sondern auch für alles andere, was bewegt wird, ist dies Quelle und Ursprung der Bewegung." Die ersten Sätze sagen hier ausdrücklich: Leben ist Bewegung, und auch von einem von etwas anderem bewegten, mithin unbeseelten Gegenstand heißt es, er fände mit dem Aufhören der Bewegung ein Aufhören des Lebens. Das ist dem wörtlichen Sinne nach ein vollständiger Widerspruch zu den „Gesetzen" und den eben angeführten Stellen. Doch ist er nicht schwer zu nehmen. Schon 246C wird das ζῷον wieder bestimmt als Verbindung von Seele und Körper (ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν). Die Sprache ist hier gehoben, pathetisch, lapidar (vgl. zu den Auslassen der Kopula z. B. Staat, 617 E). Plato geht vom Sinnenschein aus und für diesen ist das tot, was sich nicht mehr bewegt. So könnte auch jetzt jemand, der naturphilosophisch ganz anders denkt, in solch gehobener Darstellung mit dem Satze beginnen: „Leben ist Bewegung". Daß Plato hier im Ernste behauptet, es gäbe auch ein von der Seele unabhängiges Leben, wird wohl schwerlich jemand annehmen. Im übrigen decken sich die Darstellungen: Wesen der Seele ist es, Ursprung der Bewegung zu sein. Folglich ist sie ungeworden, denn sonst wäre sie kein wirklicher Ursprung. Weiter wird aber noch geschlossen, sie wäre auch unsterblich. Denn sonst würde die ganze Welt und alles Werden stehen bleiben und zusammenfallen und niemals wieder durch etwas in Bewegung gesetzt werden können.[1]) Diese Wendung hat Plato später fortgelassen, wenngleich der Hinweis auf einen ursprünglichen Stillstand der Welt (895 A-B)in den Gesetzen mit diesem Gedankengang verglichen werden kann. Wichtig ist jedenfalls, daß diese kosmische Betrachtung beide Male auf der vorher durchgeführten Bestimmung des Seelenbegriffs als Selbstbewegung beruht, daß Platos Seelenbegriff nicht etwa von göttlichen und immer bewegten Gestirnen abgeleitet wird.

Diese Deutung hat Stenzel in zwei Abhandlungen versucht, die beide oben schon genannt wurden (S. 15 Anm. und S. 31). Er findet (Pl. Lehre von der Seele, S. 90) „in manchen Wendungen

[1]) Räder (Plat. phil. Entw. S. 251) bemerkt hierzu: „Es ist die Lehre von der Erhaltung der Kraft, welche Plato vorschwebt — aber mit Anwendung auf die individuelle Seele." Nun schließt aber gerade der Satz von der Erhaltung der Kraft, der wohl die bedeutsamste Formuliernug des Gedankens der Naturnotwendigkeit ist, jede unkörperliche Einwirkung auf den Gang der Naturereignisse aus, bedeutet also den schärfsten Gegensatz zu Platos Seelenlehre.

des Beweises noch deutliche Reminiszenzen an den ursprünglich kosmisch-astronomischen Gedanken, daß die sich selbst bewegenden Gestirne etwas Ewiges, Göttliches sein müßten". Davon ausgehend versucht er nachzuweisen, daß Plato von einem Mythus oder von weitverbreiteten mythischen Anschauungen ausgehend durch den Vergleich mit dem Rossegespann „das Wesen der menschlichen Seele mit dem Schicksal des sinkenden und sich hebenden Sternes in Beziehung setzen" wollte. Auf diese astronomische Deutung kommt er in der zweiten Abhandlung zurück und versucht sie zu begründen durch den Nachweis einer „regelrechten mystisch-astronomischen Terminologie im Timäus und in den Gesetzen, die gerade die Dunkelheiten im Phädrus aufdeckt." Ich halte diese Deutung des Phädrus für unrichtig und ebenso die Betonung des Astronomischen als Ausgangspunkt für Platos Gedankengang in den Gesetzen und im Timäus. Für Plato ist, wie wir gesehen haben, der Ausgangspunkt der Begriff des Lebens und der Seele, den er dann auf die Gestirne anwendet. Oben haben wir beachtet (S. 7) wie genau er unterscheidet zwischen der Seele und dem Körper der Sonne, eine Darstellung, die auf alle Gestirne anwendbar gedacht ist (898 D f.). Auch im Timäus sind die Sterne die Wohnung der Seele (vgl. Zeller, S. 819, Tim. 41 D). Die Seele ist etwas gänzlich Unsinnliches und der Gleichsetzung: Seele = Stern steht Plato so fern wie nur möglich.

Da hier ein genaueren Eingehen nicht tunlich ist, möge nur noch ein Punkt Besprechung finden. In seiner zweiten Abhandlung geht Stenzel von der Definition des sterblichen und unsterblichen Wesens aus (Phädr. 246 C-D), wo der Ausdruck *ἀθάνατον ζῷον* gebraucht wird. Von hier findet er die Beziehung zum Timäus, wo bekanntlich die Gestirne *ἀθάνατα ζῷα* sind,[1]) ebenso wie (wenigstens hypothetisch) in den Gesetzen an der oben besprochenen Stelle. Doch glaube ich, zeigen zu können, daß Stenzel in der Auffassung dieser Phädrusstelle irrt. Er führt aus (S. 4): „Der Unterschied des sterblichen und unsterblichen Wesens ist 246 B als Thema angekündigt; was führt nun zur Definition? Die eine Seele behält ihr Gefieder und durchwaltet beschwingt den ganzen Himmel, die andre verliert das Gefieder und sucht dadurch so lange, bis sie auf einen festen Körper trifft, den sie sich als irdischen Leib zur Wohnung nimmt und bewegt. Diese Verbindung

[1]) Jedoch nur in sehr bedingter Form 41 B: *ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ . . .* u. s. f.! s. auch u. S. 23 und 49.

ist eben ein ζῷον. Wie kommt nun die vollendete Seele (τελέα 246 B) zu ihrem Leibe, mit dem sie ewig verbunden ist, wenn das Eingehen in einen Leib gerade die Strafe für die sinkende Seele ist? Ist etwa die menschliche Seele vorher, so lange sie am Himmel zieht, wie die göttliche Seele als Lenker und Rossegespann, nur Seele, geistiger als die göttliche, die ewig einen Leib hat?" Hier liegt meiner Meinung nach ein Mißverständnis insofern vor, als Plato von wirklichen ἀθάνατα ζῷα, also unsterblichen körperbegabten Göttern, gar nicht redet, sondern nur ihren Begriff erörtert und ziemlich scharf kritisiert. Es ist die Rede gewesen von der reinen, körperlosen Seele, der göttlichen wie der menschlichen, die dem Rossegespann gleicht. Nun soll der Versuch gemacht werden, anzugeben, wie man zu der Bezeichnung eines sterblichen und unsterblichen Lebewesens kam. (πῇ δὴ οὖν θνητὸν καὶ ἀθάνατον ζῷον ἐκλήθη, πειρατέον εἰπεῖν 246 B). Das Seelische in seiner Gesamtheit waltet durch den ganzen Himmelsraum, in verschiedenen Erscheinungen sich äußernd. Und zwar durchfliegt und durchwaltet die vollendete und beschwingte die ganze Welt. Die aber, die die Schwingen verloren hat, nimmt Wohnung in einem irdischen Körper, der sich — durch ihre Kraft — selbst zu bewegen scheint, und als ganzes, Seele und Leib, in fester Verbindung, bekam es die Bezeichnung „Lebewesen" und die Zubenennung „sterblich". Damit ist das Wesen eines sterblichen ζῷον nachgewiesen. Ein unsterbliches aber, fährt er nach meiner Auffassung dann fort, hat gar keinen Anhalt an der Realität, sondern ist lediglich eine Fiktion; 246 C-D: „ein unsterbliches aber (kennen wir) nicht einmal aus einer einzigen überlegten Begründung heraus, sondern wir erdeuten uns, ohne ihn gesehen zu haben oder hinreichend auf ihn geschlossen zu haben, einen Gott: ein unsterbliches Lebewesen, das Seele und Leib hat, wobei diese in Ewigkeit zusammengefügt sind." Es handelt sich hier also durchaus nicht um eine positive Angabe über das Wesen der Götter, sondern die gewöhnliche Gottesvorstellung: ein unsterbliches körperliches Lebewesen, wird scharf kritisiert und als in der Erfahrung gar nicht vorkommend hingestellt. Damit werden aber durchaus nicht die Götter geleugnet, diese sind eben rein geistige Wesen ohne Körper. So steht hier in Bezug auf das Verhältnis von Leib und Seele Plato durchaus auf dem Standpunkt des Phädon, denn auch hier lehrt Plato ausdrücklich: jedes ζῷον, aus Seele und Leib zusammengesetzt, ist vergänglich. Ein

unsterbliches Lebewesen ist eine Fiktion. Diese Meinung vertritt Pohlenz (a. a. O. S. 330), gegen den Stenzel zu Unrecht polemisiert; aber auch Natorp, auf den er sich beruft, drückt meiner Meinung nach dieselbe Auffassung aus, wenn er sagt (S. 84, Pl. Ideenlehre) ... „die göttliche Seele, die eine Verbindung mit dem Körper, wenn ich nicht irre (die Fassung ist hier durchweg dunkel) ganz abgesprochen wird (246 C)". Wenn nun in den Gesetzen und im Timäus wirklich die Gestirne als ἀθάνατα ζῷα auftreten, so haben wir oben (S. 7) gesehen, wie sehr Plato in den Gesetzen das Verhältnis der Seele zu dem Gestirn als unlösbare Frage hinstellt. Im Timäus aber werden die Auffassungen des Phädrus ausdrücklich festgehalten (41 B-C): An sich sind die Gestirngötter, weil sie „gebundene" und „gewordene" Wesen sind, nicht unsterblich. Doch wird der gütige Wille des Weltschöpfers das Wohlgeordnete nicht auflösen und in diesem eingeschränkten Sinne kommt ihnen allerdings eine Unsterblichkeit zu.

Daß endlich auch der entscheidende Unsterblichkeitsbeweis im Phädon die Verbindung der Begriffe „Seele" und „Leben" bildet, ist bekannt. Sie findet in der Fragestellung 105 C-D ihren Ausdruck: „Antworte also, was muß in einen Körper hineinkommen, damit er lebend sei?" — „Die Seele." — „Ist das stets der Fall?" — „Natürlich." — „So bringt also die Seele zu dem, dessen sie sich bemächtigt, stets Leben?" — „Freilich tut sie das." Von Eigenbewegung ist hier freilich nicht die Rede. Es wird also das physische Kennzeichen des Lebens, wodurch sich das Seelische in der Natur äußert, die aus keiner äußeren Ursache ableitbare Bewegung, nicht verfolgt. In dieser Hinsicht ist also der Unsterblichkeitsbeweis des Phädrus trotz seiner zusammengedrängten Fassung tiefer begründet als der des Phädon. Anders urteilt darüber Zeller (S. 827, 4). Nach ihm ist „die Darstellung des Phädrus ungenauer und weniger entwickelt" und zwar besteht diese Ungenauigkeit darin, „daß der Phädrus die Seele selbst als ἀρχὴ κινήσεως bezeichnet, ohne darauf hinzuweisen, daß sie ihre bewegende Kraft nur der Teilnahme an der Idee des Lebens und der idealen Ursachen zu verdanken hat (Phädo 105 B. Phileb. 30 B f.), und daß sie insofern bereits zu dem Bedingten und Abgeleiteten gehört." So fern es nun mir liegen muß, hier in eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Zellerschen Auffassung der Ideenlehre einzutreten, so meine ich doch, daß gerade diese Phädonstelle ganz für sich betrachtet einen einfachen und klaren

Sinn gibt: Alles das, was unter den Begriff „drei" fällt, fällt auch unter den Begriff „ungerade", denn diese Begriffe sind notwendig mit einander verknüpft (104 D—105 B). Genau so steht es mit den Begriffen Seele und Leben, also sind diese Begriffe in derselben Weise zusammengehörig (105 C-D). Da nun auf das Verhältnis von den Begriffen „drei" und „ungerade" ausdrücklich die Terminologie der Ideenlehre angewandt wird, so geht daraus hervor, daß hier die Teilnahme der Seele an der Idee des Lebens in demselben logischen Verhältnis besteht, wie das der Begriffe „drei" und „ungerade". Daß man „wie der Mathematiker von den einzelnen Erscheinungen abstrahiert und den Inhalt des in unserer Vernunft vorhandenen Allgemeinbegriffes als objektiv gegeben, als real und wahrhaft seiend voraussetzt . . . und daraus die Folgerungen zieht", ist nach Pohlenz (a. a. O. S. 321) hier die Bedeutung und der Sinn der Ideenlehre. Wenn dem aber so ist, dann ist bei genauem Hinsehen die Teilnahme der Seele an der Idee des Lebens im Phädrus ebensogut gelehrt wie im Phädon, nur daß anstatt dieses Begriffes selbst die Bestimmungen dieses Begriffes genannt werden, nämlich ein Körper, der sich selbst bewegt (245 E): „denn jeder Körper, dem von außen das Bewegtwerden kommt, ist unbeseelt, wenn aber von innen her, ihm selbst von ihm selbst, der ist beseelt, denn dies ist das Wesen der Seele." Demnach sagt der Phädrus genau dasselbe wie der Phädon, nur daß er die Terminologie der Ideenlehre fortläßt und anstatt von dem „Leben an sich" zu reden, die Bestimmungen dieses Begriffes einsetzt, wodurch die Beweisführung deutlicher und zwingender wird. Noch mehr ist das dann natürlich in den Gesetzen der Fall.

2. Die Kausalität des Geistigen in Platos Naturerklärung.

In den Gesetzen ist mit der „sich selbst bewegenden Bewegung" ein Begriff hingestellt, der eine Negation der Naturnotwendigkeit bedeutet. Doch wird in dem Streben nach unmittelbar faßbarer Darstellung der ganze Beweis darauf angelegt, das „Frühere", Ursprüngliche, Unableitbare geistiger Wirksamkeit im Verhältnis zu körperlicher zu entwickeln, dagegen war von einer grundsätzlichen Gegenüberstellung der beiden Kausalitäten und einer Untersuchung ihres gegenseitigen Verhältnisses hier nicht die Rede. Nichtsdestoweniger ist diese Unterscheidung und grund-

sätzliche Gegenüberstellung durchaus ein platonischer Gedanke, und, wie wir sehen werden, weisen in den Gesetzen bestimmte Ausdrücke auf diese Unterscheidung. Plato kommt zu ihr dadurch, daß er die Frage nach einem oder besser nach dem Erklärungsprinzip der Welt aufwirft. Dies geschieht durch die bekannte Darlegung über das Wesen der *αἰτία* im Phädon. Und zwar wird diese Frage hier so programmmäßig mit so nachdrücklicher Ankündigung der Absicht, „ganz und gar über Werden und Vergehen die Ursache von Grund aus zu behandeln" (96 A), daß Plato augenscheinlich keinen Zweifel lassen will, „daß er hier die Grundlage seiner ganzen Weltanschauung vorträgt, und daß er zeigen will, warum er für diese wissenschaftlichen Charakter in Anspruch nimmt" (Pohlenz, S. 316, auf den ich auch für das folgende verweise). Das Hauptthema der ganzen Darstellung ist, zu zeigen, daß die mechanisch-materiellen Grundsätze für eine Welterklärung nicht genügen und nicht genügen können; daß die Weltanschauung, die sich damit begnügt, in Widersprüche führt.

Die Form, in der dies auseinandergesetzt wird, ist die Erzählung des Sokrates über seinen geistigen Entwicklungsgang. Der Ausgangspunkt war naive Empirie, mit der er die Grundfragen zu lösen gedachte. Und zwar sind es die Fragen, auf die das Problem der Ableitung des Geistigen aus dem Stofflichen jederzeit führen muß: die Fragen nach der Entstehung der Lebewesen und nach dem Organ, „womit" man denkt. Der Erfolg dieser Bemühungen waren kritische Zweifel. Auch das bisher scheinbar Gewußte wurde zweifelhaft, da die bisher naiv für sicher gehaltenen und angewandten Begriffe kritischen Bedenken unterlagen (96 A—97 B). Der Satz des Anaxagoras, daß der Geist (*νοῦς*) Ursache von allem wäre, gab dann dem Sokrates Hoffnung, er werde ein Prinzip zur Beurteilung der Welt finden, wie er es suche, daß man nämlich fortan, um die Ursache von etwas zu wissen, nur zu unterscheiden brauche, wie es besser und wie es schlechter sei. Doch Anaxagoras „machte keinen Gebrauch von dem Geist und machte nicht irgend welche Ursachen zum Anordnen der Dinge geltend, sondern Luft, Äther und viele andere seltsame Dinge". Das war natürlich völlig ungenügend, denn derartige Ursachen sind gar keine Ursachen und so war das Ergebnis auch hier Enttäuschung (97 B—99 D).

Wieweit es sich hierbei um wirkliche Erfahrungen des Sokrates oder des Plato handelt, braucht hier nicht untersucht zu

werden. In einem wenigstens gleichen sich Meister und Schüler, daß die Teleologie eine unverrückbare Forderung war, die sie an jede Naturerklärung stellten, und daß diese Forderung mit Unbedingtheit für alles durchgeführt sein mußte, das zeigt die herbe Kritik und Zurückweisung, die der Kompromiß des Anaxagoras erfährt.

Auch dieser hatte ein denkendes Wesen in seiner Welterklärung angewandt. Aber offenbar war in ihm der Sinn für materialistische Betrachtungsweise so stark gewesen, daß er die Entstehung und Entwicklung der Einzeldinge darauf aufbaute. „Er hatte die Bildung bestimmter Gestalten nach bewußter Zweckmäßigkeit begonnen, deren Durchführung dann freilich nach rein mechanischen Gesetzen, ohne Zutun des Geistes sich vollziehen soll" (Rohde, Psyche II, S. 193). So kam er zu Kompromissen und sein „Geist" wurde ihm „zu einer Art von Fluidum oder Äther" (Gomperz I, S. 175 Gr. D.). Solche Inkonsequenz, die Gomperz vom Standpunkt der mechanischen Wissenschaft so lobt, mußte Plato als schärfster Vorwurf erscheinen. Dieser Vorwurf wird dahin formuliert, daß Anaxagoras die mechanischen Wirkungen Ursachen genannt habe, die gar nicht wirkliche Ursachen sind. Das wird dann an einem Beispiele klar gemacht, wo die Wirksamkeit eines abstrakten Begriffes auch für den einfachsten Verstand klar zu Tage liegt: das Beharren des Sokrates im Gefängnis. Wenn jemand als Erklärung dieser konkreten Tatsache die mechanischen Körperverhältnisse angeben wollte, so wäre eine solche Erklärung unzutreffend, „denn beim Hunde, wie ich meine, wären diese Knochen und Sehnen schon lange in Megara oder Böotien, veranlaßt durch die Wahl des Zuträglichsten, wenn ich es nicht für gerechter . . . hielte . . . die Strafe auf mich zu nehmen." Nicht in den stofflich mechanischen Verhältnissen liegt der Grund des Hierbleibens, sondern in dem logischen Verhältnisse der Begriffe des Zuträglichen und des Gerechten, wodurch der Wille des Subjekts bestimmt wird. Wie der Arzt darauf ausgehen muß, die wirklichen Ursachen zu finden und nicht Nebenerscheinungen, die bestenfalls Mitursachen sind, für solche halten darf (vgl. Pohlenz, S. 317 Anm. 1), so wäre es hier falsch, die materiellen Bedingungen als wirkliche Ursache einzuschätzen. „Wenn aber einer sagte, daß ohne den Besitz von derartigem wie Knochen, Sehnen usw., ich nicht fähig wäre zu tun, was mir gut schiene, würde er richtig sprechen. Daß ich aber deswegen

tue, was ich tue, und insofern eine geistige Wirksamkeit ausübe, aber nicht durch Wahl des Besten, das wäre eine sehr leichtfertige Behauptung; das heißt: nicht zu unterscheiden imstande zu sein, daß der Grund für das Seiende etwas anderes ist als jenes, ohne das der Grund niemals ein Grund wäre" (98E—99B).

Das Treffende und Schlagende dieser Darlegung liegt darin, daß nicht nur ein handelndes geistiges Subjekt, sondern daß durch den Ausdruck: *τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει* geradezu der Begriff klar vor unsere Augen gerückt ist, der dadurch, daß er das Subjekt bestimmt, Ursache einer konkreten Tatsache wird. In diesem Falle ist also diese Art der Beurteilung unbedingt richtig. Dasselbe fordert Sokrates nun aber für die Beurteilung der ganzen Natur. Auch hier gilt ihm nur die geistige Ursache als wirkliche Ursache, die materielle nur als untergeordnete Bedingung (99B-C): „Die Menge scheint mir wie im Dunkeln zu tappen, daß sie dies den Grund selbst nennt, unter Anwendung einer unpassenden Bezeichnung. Deshalb läßt ja auch der eine die Erde verharren, indem er mit einem vom Himmel ausgehenden Wirbel sie umgibt, der andere schiebt ihr, wie einer breiten Mulde, die Luft als Stütze unter; dem Vermögen aber, solche Lage einzunehmen, wie es für die Dinge am besten ist, dem spüren sie nicht nach und glauben nicht, daß (dies Vermögen) eine geistige Wirkungskraft habe (*οὔτε τινὰ δαιμονίαν ἰσχὺν ἔχειν*) . . . und glauben, daß das Gute und Geziemende in Wirklichkeit nichts zusammenhalte. Ich würde nun wohl am liebsten Schüler geworden sein von irgend jemandem in Hinsicht auf eine derartige Ursache, wie sie sich wohl verhalten mag. Da ich mich aber dieser (Art von Ursache) beraubt sah und sie weder selbst zu finden imstande war noch sie von einem andern zu lernen, unternahm ich die zweite Fahrt auf die Suche der Ursache."

Als dieser *δεύτερος πλοῦς* wird dann bekanntlich die Ideenlehre gegeben (100C): „mir scheint, wenn etwas anderes schön ist außer dem Schönen selbst, es durch durchaus nichts anderes schön zu sein als weil es teil hat an jenem Schönen. Und von allem rede ich so. Räumst du eine solche Ursache ein?" „Das tue ich," sagte er. „Ich lerne also," fuhr er fort, „diese anderen weisen Ursachen nicht mehr und vermag sie auch nicht zu erkennen . . ." Ist nun damit wirklich, wie Zeller (II, 1 [4] S. 51 vgl. S. 627 Anm. 1) es ausspricht, „die platonische Ideenlehre hier

als Ergänzung und Konsequenz der Lehre vom Nus dargestellt"? Mir scheint das durchaus dem zu widersprechen, was Plato am Schlusse seiner Kritik des Anaxagoras sagt (99 C f.): er hätte gern eine derartige Ursache, wie die von ihm gekennzeichnete geistige Wirkungskraft (*δαιμονίαν ἰσχύν*) des Guten von irgend jemand gelernt, doch er hätte niemand gefunden und deshalb sich auf seine zweite Fahrt gemacht. Wenn nun nach Zeller (II, 1 [4], S. 687 Anm. 1) „die Ideen, nach Aristotelischer Terminologie zunächst die begriffliche oder formale Ursache, eben das leisten sollen, was Plato an Anaxagoras vermißt, das *ἄριστον* und *βέλτιστον* aufzuzeigen" und „mit den Endursachen zusammenfallen", so wäre doch damit diesen Begriffen von Sokrates eine „geistige Wirkungskraft" gegeben, während doch Sokrates ausdrücklich sagt, trotz allem Suchen und Forschen habe er eine derartige Erklärung nicht finden können. Noch weiter geht hier Schneider (Die Weltanschauung Platos, S. 100 f.). Ihm sind die Ideen hier „Begriffe im Geiste Gottes" und die zweite Fahrt führt „genau zu demselben Ziele, das Sokrates bereits bei seiner ersten Fahrt so sehnsuchtsvoll erstrebt hatte." Mir scheint bei alledem nicht genügend beachtet zu sein, in wie scharfen Gegensatz Plato die Ideenlehre zu seiner geforderten Welterklärung stellt. Diese letztere gilt ihm nach wie vor als das am meisten Vorzuziehende. Er hat sie gesucht, aber nicht gefunden. Seine Ideenlehre bedeutet nicht etwa eine neue, andere Welterklärung, sondern sie bedeutet den Verzicht auf eine solche. Er will die Augen von den Dingen selbst wegwenden und die Begriffe logisch untersuchen (99 E). Auf eine umfassende Welterklärung muß er dann freilich verzichten, dafür gewinnt er aber, wie der Mathematiker, unbedingte Gewißheit seiner Aussagen. „Er ist sich der Grenzen seiner Erkenntnis durchaus bewußt und will sich ruhig gefallen lassen, daß man seine Erkenntnis als *εὐηθες*, als Binsenwahrheit, verspottet. Aber das steht ihm fest, daß nur auf dieser Grundlage wir Rechenschaft über unsere Aussagen zu geben vermögen, daß sich überhaupt nur bei seiner Hypothesis wissenschaftlich arbeiten läßt" (Pohlenz, S. 319).

Dasselbe Bild, wie der Phädon, bieten nun übrigens verschiedene andere Stellen bei Plato, wo auch die teleologischen Grundsätze für die Beurteilung des Weltbaus entwickelt werden, von einer Ausführung der Darstellung aber abgesehen wird. Dahin gehört der schon oben behandelte Abschnitt aus den Gesetzen

(S. 16 ff.). Dort wurde, wie wir sahen, aus der Ursprünglichkeit des Geistigen vor dem Körperlichen geschlossen, daß „die Seele, die wirkt und waltet in all dem mannigfaltig Bewegten, . . . notwendigerweise auch den Himmel durchwaltet" (896 E) und aus der Regelmäßigkeit dieser Bewegung wird dann geschlossen, daß es die beste Seele sein muß (898 C). So wird dann auch für jedes einzelne eine göttliche Seele angenommen, die auf dreifach verschiedene Weise (s. o. S. 17) die Gestirne bewegen kann. Da solche Seelen als Ursachen von allen Gestirnen, von Jahreszeiten usw. erscheinen, die alle jeder Tugend teilhaftig sind, so kommt Plato schließlich zu dem Satze, alles sei voller Götter. Daß damit ein Schema gegeben ist, nach dem man auch alles teleologisch erklären kann, liegt auf der Hand. Wichtig für uns ist es, daß es bei der Angabe dieser Form, dieser Grundsätze teleologischer Erklärungsweise bleibt. Nur daß die Gestirne überhaupt durch eine göttliche Seele bewegt werden, wurde als sicher hingestellt; in welcher Weise, blieb durchaus unentschieden (898 E—899 A, s. o. S. 17) und ausdrücklich wird dies nachher in derselben Weise für alle göttlichen Seelen offen gelassen (899 B): „ob sie nun in Körpern wohnend, als Lebewesen, das ganze Weltall ordnen, oder sonst irgendwie und in irgendwelcher Art."

Während man nun diese Unvollständigkeit in den Gesetzen sehr erklärlich finden wird, weil ja da schon der Timäus vorliegt, so liegen die Dinge anders im Philebus und in dem Politikus. Im Philebus handelt es sich um die vielumstrittenen Ausführungen über die *αἰτία*, die nach den Prinzipien des *πέρας* und *ἄπειρον* und dem aus beiden gebildeten *μικτόν* als viertes eingeführt wird: die Ursache zu dem vorher entwickelten „Werden ins Dasein", weil ja jedes Werden einer Ursache bedarf (26 E, 27 B). Eine eingehendere Entwicklung über den Sinn jener Stelle kann hier nicht versucht werden. Mir erscheint für unsere Zwecke vor allem wichtig, daß es sich, da sich nach dem Vorangehenden die Einteilung in *πέρας*, *ἄπειρον* und *μικτόν* auf die gesamte Erfahrung bezieht (vgl. nam. 26 B u. D), so muß mit der *αἰτία* auch alles, was überhaupt Ursache sein kann, also die Ursächlichkeit an sich gemeint sein. So werden vorläufig nur die vier Begriffe: *πέρας*, *ἄπειρον*, *μικτόν*, *αἰτία* nebeneinander hingestellt (27 B). Dann aber wird gefragt, wozu das Geistige (*φρόνησις δὲ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς*) zu rechnen sei, und zwar gleich in einer Weise, daß klar wird, hier handelt es sich um eine Frage der Religion

(28 A: *εἰς τί . . . θέντες οὐκ ἄν ἀσεβοῖμεν*;). Die Antwort lautet natürlich, daß alles Geistige zum Ursächlichen gehöre, weil ja für das gesamte Weltall eine geistige, bewußte Ursache angenommen werden muß, „denn alle Weisen stimmen überein, . . . daß Geist der König von Himmel und Erde ist" (28 C). Schon die Frage, ob das All verwaltet werde von der „Macht des Vernunftlosen, des Ungefährs und des Zufälligen", oder „ob, wie die Vorfahren sagten, Geist und eine wunderbare Einsicht es ordnet und lenkt", erscheint gottlos (28 D-E). Auch hier wird also die Forderung einer geistigen Ursächlichkeit für die Erklärung der Welt ganz offenkundig aufgestellt, Dazu kommt dann noch ein Beweis: Wie im Weltall die Elemente, die unseren Körper bilden, in reinerer und vollendeterer Form vorhanden sind, so muß auch eine geistige Ursächlichkeit (*αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν*) im Weltall gefunden werden, und diese setzt eine Seele und eine Gottheit voraus (30 C). Sehr richtig hat hier Constantin Ritter (N. Unters. III, S. 134—136) beobachtet, daß ein eigentlicher Beweis für die Zugehörigkeit des Geistigen zur Ursächlichkeit gar nicht gegeben wird, sondern daß dies einfach aus der religiösen Forderung folgt, das kosmische Geschehen als Wirksamkeit einer Gottheit aufzufassen. Es kam Plato weniger darauf an, diese Verwandtschaft von *νοῦς* und *αἰτία* streng zu beweisen, als darauf, die Überzeugung einer göttlichen Weltordnung hier vorzubringen. „An und für sich lag ihm am Herzen sie auszusprechen und die entgegenstehende Ansicht vom Walten des blinden Zufalls in der Welt zurückzuweisen" (S. 136). Daraus erhellt auch hier wieder, welche Rolle dies Suchen und Fordern einer teleologischen Welterklärung in Platos Gedankenwelt spielt. Und auch hier haben wir wieder die Angabe der Grundsätze, aber keine Ausführung.[1])

[1]) Ein „Schwanken der Darstellung", das Natorp (S. 311) hier feststellt, vermag ich nicht zu finden. Natorp sagt; „Nach 30 D soll dem Zeus (d. i. dem All) eine königliche Seele und königliche Vernunft durch die Macht der Ursache zukommen, als ob die Ursache der Vernunft des Alls noch von dieser selbst verschieden sein sollte. Aber abschließend wird doch (30 D-E) die Vernunft selbst, offenbar die des Alls, als Ursache gesetzt." Wenn man freilich Plato in solcher Weise umdeutet, dann muß sich auch ein Schwanken ergeben. Wie kann hier die Seele und Vernunft des Zeus die personifizierte Vernunft des Alls sein, wenn, was Natorp übergeht, gleich darauf von den anderen Göttern (*ἐν δὲ ἄλλοις ἄλλα καλά, καθ' ὃ φίλον ἑκάστοις λέγεσθαι*) die Rede ist. Der

Ein genaues Gegenstück zu der Art, wie hier die religiöse Welterklärung eingeführt wird, bietet Soph. 265 B ff.[1]) Dort ist von einer Einteilung der schöpferischen Kunst die Rede, die in eine menschliche und göttliche eingeteilt werden soll. Die Tatsächlichkeit der letzteren wird dann mit einer Lebhaftigkeit und Wärme dargelegt, daß — wie im Philebus — das tiefe Interesse durchschimmert, welches Plato über den augenblicklichen Zweck hinaus aus dem Gegenstande nimmt (265 C): „Wollen wir sagen, daß alle Lebewesen . . . die auf der Erde aus Samen und Wurzeln erwachsen und alle unbeseelten Körper, die in der Erde, schmelzbar und unschmelzbar, sich bilden, durch die werkmeisterliche Kunst eines anderen als Gottes geworden sind? Oder wollen wir uns der Meinung und dem Gerede der Menge anschließen . . ., daß die Natur sie hervorbringt infolge einer selbsttätigen Ursache ohne hervorbringende Überlegung, oder mit Denken sowie einem göttlichen Wissen, das von Gott stammt?" Der junge Theätet gibt ehrlich zu, daß er noch keine klare Meinung darin hat und deshalb des Fremden Ansicht folgen wolle. Dieser versichert ihm, er würde ihm zwar durch Gründe und zwingende Überzeugungskraft die materialistische Ansicht widerlegen, wenn er nicht überzeugt wäre, daß ihm seine Anlage schon allein später auf das Richtige

---

Satz, der nach Natorp dann „abschließend die Vernunft selbst, offenbar die des Alls, als Ursache setzt", heißt (nach C. Fr. Hermanns Fassung): (Diese Darlegung) „hat auf meine Untersuchung die Antwort erbracht, daß Geist zur Gattung dessen gehört, was Ursache von allem genannt wurde". Das bedeutet die Zusammenfassung des gesamten von 28 C bis hierher reichenden Beweisganges, daß das Geistige unter den Begriff der Ursächlichkeit fällt. Wenn Natorp dann später (S. 313 f.) dazu kommt, für das Prinzip des Grundes im Philebus die Idee des Guten, mithin „die Idee der Idee (oder das Gesetz der Gesetzlichkeit)" zu erklären, was ihn zu dem Satze führt (S. 315): „nicht die Idee des Guten wird Gott, sondern Gott wird die Idee des Guten", so hat man den Eindruck, als habe Plato den Satz (30 C): „Gewiß dürften Weisheit und Einsicht ohne eine Seele nicht stattfinden" dazu geschrieben, um solche Deutungen fernzuhalten. Wenn das überhaupt etwas heißen soll, so muß es doch heißen: die Annahme geistiger Wirksamkeit setzt auch die eines Subjektes dieser Wirksamkeit voraus (s. o. S. 13 f.). In dieser Hinsicht stimme ich der Kritik H. Gomperz' (Archiv f. G. d. Phil. XVIII, S. 471—488), der auch den oben genannten Satz gegen Natorp anführt, völlig bei. Zu Phil. 30 C möchte ich noch stellen Euth. 287 D: *— Πότερον οὖν ψυχὴν ἔχοντα νοεῖ τὰ νοοῦντα, ἢ καὶ τὰ ἄψυχα; — Τὰ ψυχὴν ἔχοντα*, ferner Tim. 46 D (unter S. 44 angeführt) und Tim. 37 C; (*νοῦς ἐπιστήμη τε . . .*) *τούτω δὲ ἐν ᾧ τῶν ὄντων ἐγγίγνεσθον, ἆρ' ποτέ τις αὐτὸ ἄλλο πλὴν ψυχὴν εἴπῃ, πᾶν μᾶλλον ἢ τἀληθὲς ἐρεῖ.*

[1]) Vgl. auch C. Ritter, N. Unt. I, S. 27, 52, 57.

führen würde. Der Fremde selbst schließt sich natürlich der teleologischen Anschauung an, ein Ergebnis, das dann (266 B) noch einmal zusammengefaßt wird.

Den Grundsatz der Erklärung der Welt aus einer bewußten Ursache zeigt schließlich auch die merkwürdige Erzählung von der Welterklärung im Politikus (269 A f.) und zwar im doppelten Sinne. Einmal leitet der Gott selbst den Gang des Weltalls und dreht es mit, dann, nach bestimmter Frist, läßt er es los und es dreht sich nun selbst, aber auch jetzt nicht mechanisch, in umgekehrter Richtung „als ein Lebewesen, das Vernunft empfangen hat von dem, der es zu Anfang eingerichtet hat" (269 C). Insofern diese dichterische Darlegung die geistige Ursächlichkeit in beiden Fällen zur bestimmt festgehaltenen Grundlage macht, ist auch in ihr die Forderung des Phädon aufgestellt. Durchgeführt wird diese Forderung dann im Timäus, wo, wie gezeigt werden soll, es sich nicht mehr um Dichtung, sondern um Darstellung des platonischen Weltbildes handelt.

Über den Wahrheitsgehalt, den Plato seiner Erzählung von der Weltentstehung beimißt, haben stets die verschiedensten Auffassungen geherrscht. Weil Plato in dieser Hinsicht am Anfange gewisse Vorbehalte macht, hat mancher geglaubt berechtigt zu sein, alles, was in die betreffende Auffassung von Platos Lehre nicht passen wollte, abzulehnen. So urteilt z. B. Pfleiderer (Sokrates und Plato S. 582) von dem „Quartier der drei Seelenteile", sie „gehöre zum Mythus, höchsens zum naturwissenschaftlich-humoristischen εἰκός", daß man über die Götter ihren Abkömmlingen glauben muß (Tim. 40 D, E, 41 A), ist nach Pfleiderer „humorvolle Ironie" (S. 643). Meiner Ansicht nach liegen in beiden Fällen sehr ernste Meinungen Platos zu Grunde. Aber auch Natorp (Ideenlehre 339—342) bedient sich dieses Argumentes, um in dem Welturheber eine Darstellung des „Prinzips der Bestimmung" zu sehen: „die Form des Mythus (29 D) gestattete und forderte namentlich einen weitergehenden Gebrauch der Personifikation, als ihn Plato sich auch sonst gestattet hat. Über diese Freiheit, welche die Darstellung sich nimmt, haben wir aber die fast bis zur Ermüdung durch die ganze Schrift sich wiederholenden, unumwundenen Erklärungen Platos selbst. Wenn also je, so ist hier die mystische Einkleidung nicht eine Vermutung, die man annehmen kann oder nicht, sondern eine literarische Tatsache, mit der die Auslegung zu rechnen verpflichtet ist." Mag denn eine

Prüfung dieser Erklärungen Platos ergeben, ob sie zu Natorps Auslegung des Timäus berechtigen!

Zeller unterscheidet von dem Mythus im eigentlichen Sinne, wie ihn z. B. die Erzählungen vom Jenseits bieten, eine andere Art, die eintritt, „wenn es sich darum handelt, die Entstehung der Dinge zu erklären, deren methodische Ableitung Plato nach den Voraussetzungen seines Systems unmöglich ist“ (II, 1 [4], S. 581). Ich glaube, aus Platos eigenen ausdrücklichen Angaben darüber, wie wir seine Darlegung im Timäus aufzunehmen haben, ergibt sich sogar, daß hier von einem Mythus im gewöhnlichen Sinne gar nicht mehr die Rede sein kann. Plato setzt 29 B-C die Bedeutung seiner Darstellung auseinander. Die ganze Darstellung handelt von einem Werden, nämlich vom Werden des Weltalls; diesem Zwecke muß ihre Art entsprechen. Da es nun über ein Werdendes niemals ein wirkliches Wissen geben kann, sondern nur eine δόξα (28 A), so muß auch die Darstellung Verzicht leisten auf logische Unwiderleglichkeit und darf nichts bieten wollen als Wahrscheinlichkeit und Glaubwürdigkeit. Der Vorbehalt, den Plato für die Gültigkeit seiner Ausführungen macht, liegt also darin, daß er sich bewußt ist, über einen empirischen Vorgang keine logisch unanfechtbaren Behauptungen aufstellen zu können. Treffend hat das zu Polit. 277 D Const. Ritter dargelegt (N. Unt. S. 80 ff.): „Da ausdrücklich gesagt wird, wir seien in unserer Welterkenntnis buchstabierenden Schulkindern gleich, deren richtiges Entziffern der Silben offenbar so lange nicht Wissen, sondern nur ὀρθῶς δοξάζειν ist, als sie sich über dieselben Buchstaben in schwierigeren Zusammensetzungen noch täuschen können, so besäßen wir in all unseren Urteilen über die φύσις und ihre στοιχεῖα nur δόξας — zum Teil ohne Zweifel falsche. Dies wird in der Tat Platos ernsthafte Meinung sein“. Unumwunden spricht das übrigens Plato selbst aus im Philebus (59 A-B): „. . . auch wenn jemand über den Wesensgrund (περὶ φύσεως) zu forschen vermeint, so erforscht er offenbar sein Leben lang die Verhältnisse dieses Weltbaus, wie es geworden ist, wie es etwas erleidet und wirkt. . . . Nicht also über das immer Seiende, sondern über das, was wird, werden wird und geworden ist, hat . . . ein solcher die Mühe auf sich genommen. . . . Sollen wir also sagen, daß davon etwas deutlich wird nach der genauesten Wahrheit, wovon sich niemals etwas in gleicher Weise verhielt noch verhalten wird noch in der Gegenwart verhält? — Unmöglich! — . . . Es gibt

also darüber keine Einsicht und kein Wissen, das die höchste Wahrheit bietet." Im Grunde genommen taucht damit das Problem des Phädon wieder auf. Dort hatte Plato eine Welterklärung gefordert und gesucht, aber nicht gefunden. Deshalb verzichtet er auf sie und wandte sich zu dem Gebiet, wo er wenigstens unbedingte Gewißheit vorfand, zu den Ideen. Im Timäus gibt er seine Welterklärung. Dabei muß er aber aus der Welt untrüglicher Gewißheit heraustreten und darf nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen: 29 C „Wundere dich also nicht, Sokrates, wenn wir, nachdem doch viele über Götter und die Entstehung des Weltalls vieles gesagt haben, nicht imstande sind, ganz und gar mit sich selbst übereinstimmende und genau bestimmte Aussagen zu machen. Sondern wenn wir sie so wahrscheinlich (*εἰκότας*) wie sonst ein anderer bieten, müssen wir uns zufrieden geben, bedenkend, daß wir . . . menschliche Natur haben, sodaß wir die wahrscheinliche Darstellung (*εἰκότα μῦθον*; Müller: „die wahrscheinliche Rede") über diese hinnehmen müssen, ohne noch darüber hinaus zu forschen." Von einem Mythus im Sinne Natorps, der sich auf diese Stelle beruft (29 D), ist also gar keine Rede. Oft hat *μῦθος* gar nicht die Bedeutung einer dichterischen Darstellung, sondern es heißt: „Rede", „Erzählung", „Darlegung" überhaupt. Im Passow sind für diese Bedeutung außer unserer Timäusstelle (!) aus Plato angeführt Ges. 771 C, 773 B (nicht C!). Alle die durch den ganzen Dialog wiederholten Erklärungen Platos, die auf 29 D zurückweisen, sollen also nicht besagen, daß die Darstellung mythisch ist, sondern daß sie unbeweisbar ist und nur Anspruch auf Wahrscheinlichkeit macht. Das zeigt schon die immer wiederkehrende Vokabel *εἰκώς*. Mehrfach steht sie ganz selbständig; z. B. *εἰκότως* 49 B, 55 D, *τὸ εἰκός* 72 D; meistens ist vom *εἰκὼς λόγος* oder *εἰκότες λόγοι* die Rede (29 C, 30 B, 48 D, 55 D). Wo *μῦθος* noch vorkommt, bedeutet es wie 29 D die „Darstellung" im allgemeinen (z. B. 59 C, 68 D, 69 B). Die Bemerkung Stumpfs (Zeller II, 1^4 S. 581, Anm. 1): „der Mythus schließe die Wahrscheinlichkeit aus, denn er könne wörtlich genommen nur falsch, dem Sinne nach gedeutet nur wahr sein" halte ich für sehr richtig, denn bei etwas, was seinem Begriffe nach nicht wahr sein kann, kann man auch nicht von Wahrscheinlichkeit reden. Und das ist auch im Sinne Platos, wenn er (Staat 377 A) vom Mythus im Sinne unseres Fremdworts sagt: *πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν. τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ*

ἀληθῆ. Die Stellen, wo Plato im Timäus vom εἰκὼς μῦθος redet (Tim. 29 D, 59 C), sind aber nicht, wie Zeller will, ein Beweis gegen Stumpf, sondern, da dieser ganz recht hat, ergibt sich schon aus dem Ausdruck εἰκὼς μῦθος, daß der Sinn der griechischen Vokabel hier von unserem „Mythus" verschieden sein muß, und so wird unsere Ansicht auch von dieser Seite bestätigt.

Ist es einerseits falsch, wenn man die ganze Darstellung des Timäus für mythisch in unserem Sinne erklärt, so muß man sich andererseits des Vorbehalts bewußt bleiben, den Plato dadurch für seine Darstellung macht, daß er sie für δόξα erklärt (28 A). Dies Wort bezeichnet jede Erkenntnis zunächst unter Absehung davon, ob sie wahr oder unwahr, begründet oder unbegründet ist, nur mit Rücksicht darauf, daß sie von irgend einem Subjekt angenommen wird, daß dieses sich dafür entscheidet. Das beweist schon die Etymologie des Wortes. Δοκεῖ hängt aufs engste mit δέχομαι zusammen, das nur eine Analogiebildung im Attischen für dialektisch durchaus vorwiegende δέκομαι ist (nach dem Vorbilde von ἔχω, ἕξω und βρέχω, βρέξω). Diese ursprünglich ganz konkret sinnliche Bedeutung tritt in Worten wie δωροδοκεῖν = Geschenke annehmen, δωροδόκος, πανδοκεύς, πανδοκεύτρια, in der Endung -δόκος überhaupt offen zu Tage. So bezeichnet also δόξα ursprünglich alles, was man im geistigen Sinne annimmt, mag es ein Lehrsatz, eine religiöse Überzeugung, ein sittlicher Grundsatz sein, mag die Annahme zu Recht bestehen oder nicht, mag sie auf Grund reiflicher Überlegung oder oberflächlicher Prüfung, auf Grund zwingender Beweise oder aus Wahnvorstellungen gewonnen sein. Das Subjekt dieses Annehmens kann ein einzelner Mensch, es kann auch eine ganze Stadt oder Kirche sein; dann wird δόξα und das stamm- und sinngleiche δόγμα zum Gesetz, der öffentlichen Meinung oder auch zum „Dogma" (vgl. z. B. Staat 493 A, 503 A, Ges. 644 D). Im passiven Sinne ist δόξα das, was über jemand allgemein angenommen wird, ist sein Ruf. Die Grundbedeutung des „Annehmens" liegt überall zu Grunde. Das sagt Plato selbst im Theätet 189 E: „Was ist Denken? (διανοεῖσθαι). Ein Gespräch, das die Seele bei sich selbst über den Gegenstand ihrer Erwägung anstellt. . . . Sie scheint mir beim Nachdenken nichts anderes zu tun als ein Gespräch zu führen, in dem sie bei sich selbst Frage und Antwort gibt, „ja" und „nein" sagt. Hat sie aber eine Bestimmung gefunden, nach längeren oder kürzeren Anläufen, und sagt nunmehr dasselbe und

zweifelt nicht mehr, so bezeichnen wir das als ihre δόξα. Also nenne ich das δοξάζειν ein Sprechen und die δόξα eine ausgesprochene Rede, doch nicht zu einem anderen oder laut, sondern schweigend bei sich selbst." Sehr wichtig ist es dabei, zu betonen, daß der ursprüngliche Sinn von δόξα durchaus nichts enthält von einem voreiligen, unmotivierten Annehmen, sondern daß, wie gerade die Stelle des Theätet betont, auch ein logisches und wohlbegründetes Resultat der Überlegung δόξα genannt wird, denn auch in diesem Sinne entscheidet der Urteilende sich für etwas, nimmt er etwas an. So erklärt es sich, daß auch die mathematischen Urteile, die der Diener im Menon (85 B) fällt, δόξαι genannt werden, weil in diesem Augenblick der Wert darauf gelegt wird, daß er sich für diese Sätze entscheidet.[1])

In dieser ursprünglichen Bedeutung umfaßt also die δόξα als ein weiterer Begriff auch die ἐπιστήμη, das Wissen. Zwischen δόξα und ἐπιστήμη besteht dasselbe begriffliche Verhältnis wie zwischen den deutschen Worten Meinung und Wissen. Das Wissen ist die Erkenntnis, die eine unbedingte Sicherheit bei sich führt, wie besonders die Ausdrücke „gewiß" und „Gewißheit" zeigen. Die „Meinung" ist die Ansicht, für welchen man sich persönlich entscheidet. Nun kann man auch im Deutschen „Meinung" als den weiteren Begriff auffassen; denn was ich weiß, das ist damit auch meine Meinung. So ist δόξα der weitere Begriff; jede ἐπιστήμη ist auch δόξα, insofern als man sich dafür ent-

[1]) Von Sokrates heißt es (Parm. 130 E), er schaue noch auf die δόξαι der Menschen, er lasse sein Urteil noch bestimmen durch das, was als allgemeine Meinung angenommen ist. Soph. 228 B sind δόξαι angenommene Grundsätze, die mit den Begierden streiten (Müller übersetzt ganz falsch: „Ansichten"). Ganz anders wieder in demselben Dialog (233 B): der Sophist bringe den Jünglingen die δόξα (= Überzeugung) bei, alles zu wissen. Tim. 22 B ist παλαιὰ δόξα die seit alter Zeit geltende, also angenommene Überlieferung. Im Staat 466 B wird von einer kindischen und unverständigen „Meinung" über Glückseligkeit gesprochen, wenn der Wächter an dem höchsten Glück seines Berufes zu zweifeln beginnt; überhaupt wird δόξα gern von den das Leben bestimmenden Grundansichten gebraucht und gewinnt dann die Bedeutung der „Glaube" (Staat 574 D, 619 A: „stählern diesen Glauben festhaltend muß man zum Hades gehen"). In diesem Sinne auch δόγμα als der angenommene sittliche Grundsatz, so Staat 503 A: von dem δόγμα, das sich in Furcht wie in Freude bewähren muß. Auch sonst entspricht δόγμα dem Ausdruck δόξα fast völlig. So reden Staat 493 A die Sophisten die Meinungen der Menge (τὰ τῶν πολλῶν δόγματα) und regieren sie wie die Tierbändiger, endlich ist Ges. 863 C δόξα einfach der Wahn: δόξα σοφίας bei Dummheit.

scheidet, ἐπιστήμη ist nur noch mehr als das; zu dem Umstand, daß man sich für die betreffende Erkenntnis entscheidet, tritt noch das Bewußtsein, daß man sich für sie entscheiden muß, der Denknotwendigkeit. Ihren besonderen Sinn bekommt nun die δόξα dadurch, daß das Unterschiedliche zum Begriff der ἐπιστήμη betont wird und sie so zu diesem Begriff in Gegensatz tritt. Bei den häufigen Besprechungen über das Wesen dieser Erkenntnisarten wird unterschieden, wenn eine Erkenntnis eine ἐπιστήμη, die andere nur eine gewöhnliche δόξα ist, wodurch dann δόξα die Bedeutung gerade derjenigen Meinung bekommt, der die Befestigung und unbedingte Sicherung fehlt, die die ἐπιστήμη ausmacht. So wird δόξα ganz allgemein zu jeder Meinung, jeder Darstellung und Ansicht, die nicht denknotwendig ist, für die kein mathematisch oder logisch zwingender Beweis erbracht werden kann. Damit verbindet sich zunächst durchaus kein verächtlicher Sinn. Die δόξα kann zwar eine bloße Annahme, eine Vermutung, ja eine Wahnvorstellung sein, sie braucht es aber nicht zu sein, sondern kann eine wohlbegründete Ansicht darstellen, nur daß für diese kein unwiderleglicher Beweis beigebracht werden kann.

In welchem Sinne bezeichnet nun Plato seine Darstellung im Timäus als δόξα? Meiner Meinung nach durchaus in dem günstigen Sinne. Wenn eine Darstellung nicht im mathematischen Sinne bewiesen werden kann, so kann ihr höchster Vorzug nur das εἰκός, die Wahrscheinlichkeit, das Einleuchtende sein. Und daß diese Eigenschaft seiner Darstellung zukommt, darauf macht Plato allerdings Anspruch. Die ständige Wiederholung dieses Ausdruckes bedeutet also meiner Meinung nach durchaus nicht, daß die Darstellung mythisch gemeint ist, sondern daß sie zwar nicht logisch beweisbar ist, aber als δόξα auf den höchsten Vorzug, das εἰκός, Anspruch macht. Mit anderen Worten: es handelt sich zwar nur um Platos Meinung, aber um Platos sehr ernste Meinung.

Selbst hier gilt es aber noch einen sehr wichtigen Unterschied zu machen. Soweit irgend ein Vorgang in der φύσις geschildert wird, irgend eine real empirische Tatsache erklärt wird, ist wie oben im Anschluß an C. Ritter (S. 33 f.) dargelegt wurde, nur eine δόξα möglich. Die grundsätzliche Unterscheidung aber zwischen geistiger und materieller Kausalität, auf der der ganze Timäus aufgebaut ist, und die Auffassung ihres gegenseitigen Verhältnisses hat Plato durchaus für beweisbar gehalten. Wir haben die Beweise für die Ursprünglichkeit alles Geistigen im Phädrus und in

den Gesetzen verfolgt. In den Gesetzen wurde dabei ausdrücklich gesagt, die Materialisten könnten eines logischen Fehlers überführt werden (891 D). Und Sophist 265 D erklärt der Eleat, er könne in der mit aller Ausdrücklichkeit im vollsten Umfange aufgeworfenen Frage nach dem Verhältnis geistiger und materieller Ursächlichkeit (265 C s. o. S. 31) ihm einen zwingenden Beweis (*τῷ λόγῳ μετὰ πειθοῦς ἀναγκαίας*) für das Vorwalten geistiger Ursächlichkeit geben, wenn er nicht überzeugt wäre, der junge Theätet würde den rechten Weg schon selber finden. Beachtet man die Wucht des Ausdruckes, mit der bei dem sonst in der Proklamierung bestimmten Wissens so vorsichtigen Plato (vgl. z. B. Menon 98 B) die Möglichkeit dieses Beweises behauptet wird, so muß man dieser Stelle das allerhöchste Gewicht zuerkennen.

Hätten wir schon an sich das Recht, diese Auffassungen des Sophist und der Gesetze auf den doch höchst wahrscheinlich zeitlich zwischen ihnen liegenden Timäus zu beziehen, so gibt außerdem Plato dazu Veranlassung, indem er die Unterscheidung und Beziehung der geistigen und materiellen Kausalität zur folgerichtig durchgeführten und festgehaltenen Disposition der ganzen Darlegung macht. Diese beginnt bekanntlich damit, daß zunächst die Schöpfung der Welt durch einen persönlichen Urheber vorgeführt wird. Es wird also vorerst eine rein teleologische Darstellung gegeben, ohne die Möglichkeit einer anderen Erklärungsweise überhaupt anzudeuten. Das wird fortgeführt bis 46 C, bis zur Gestaltung des Auges, wo sich beim Eingehen auf die mechanischen und materiellen Verhältnisse die Notwendigkeit ergibt, nachträglich die Begründung für diese Art der Darstellung zu geben. Diese Begründung liegt natürlich in dem Verhältnis der beiden Arten von Kausalität selbst (46 C): es heißt zunächst, „all dies", d. h. die eben geschilderten materiellen Ursachen des Sehorgans „gehören zu den Mitursachen, die Gott als dienende verwendet, indem er nach Möglichkeit die Idee des Besten durchführt." Und dann wird, dem Phädon (99 B s. o. S. 26 f.) genau entsprechend, die Meinung der Menge angegriffen, die mechanische Ursachen für wirkliche hält, während sie doch nur Mitursachen sind. 46 D: „Von den meisten wird geurteilt, dies seien nicht Mitursachen, sondern Ursachen von allem, indem sie kälten, wärmen, festigen und auflösen und alles derart bewirken. . . ." Diese Unterscheidung entspricht also genau dem Ausdruck im Phädon: *ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον* (99 B), der auch die materielle

Ursächlichkeit in ihrem Verhältnis zur geistigen kennzeichnete. Nun folgt aber ein Zusatz der an bestimmter Kennzeichnung dessen, was Plato als geistige Ursächlichkeit verstanden wissen will, den Phädon weit hinter sich läßt: (Diese materiellen Ursachen) „sind aber nicht fähig, zu irgend etwas die geringste Überlegung und Einsicht zu haben.[1]) Denn als das von dem Seienden, dem allein es zukommt, Einsicht zu erwerben, muß man die Seele bezeichnen" (*λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἐστί. τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχήν*). Zu welchen Folgerungen dieser Satz, dem wir nun schon in der dritten Fassung (s. o. S. 31 Anm.) begegnet sind, in Bezug auf die Auffassung des Welturhebers nötigt, mag vorerst unerörtert bleiben. Hier folgt nun eine Ausführung, der die Grundlage für Platos Naturbetrachtung in knappester Form vereinigt und zugleich die Ausführungen des Phädrus und der Gesetze einerseits, des Phädon, Philebus, Sophist andererseits zusammenfaßt: „Wer ein nach Einsicht und Wissen Trachtender ist, der muß notwendig den Ursachen der bewußten Natur (*τῆς ἔμφρονος φύσεως*) zuerst nachgehen, an zweiter Stelle aber den Ursachen, die von etwas ausgehen, das von anderem bewegt wird und infolge der Notwendigkeit anderes bewegt." Es ist offenbar, wie hiermit die Brücke geschlagen wird zwischen dem Phädon und den Gesetzen. Auf den Phädon weist die Unterscheidung von Ursache und Mitursache, auf die Gesetze, abgesehen von der Forderung der Reihenfolge der Ursächlichkeitsarten (46 E, vgl. dazu Ges. 895 B), die hier auftretende Gleichsetzung der *ξυναίτια* mit dem „von anderem Bewegten und infolge der Notwendigkeit anderes Bewegenden." Damit ist natürlich zugleich die *ἔμφρων φύσις* dem sich selbst Bewegenden gleichgesetzt. Das berechtigt uns, die Gegenüberstellung der beiden Arten der Kausalität im Phädon und Timäus auch in den Gesetzen zu Grunde zu legen. Da im Timäus die *ἔμφρων φύσις* als der genaue Gegensatz der Naturnotwendigkeit hingestellt wird, andererseits auch als die sich selbst bewegende Bewegung, so folgt, daß diese Selbstbewegung als Negation der Naturnotwendigkeit für uns nicht nur aus ihrem Begriffe abzuleiten ist, sondern daß dies auch ein platonischer Gedanke ist.[2])

[1]) Von H. Müller in seiner Übersetzung VI, S. 165 ganz falsch übersetzt. Für die Beziehung der *συναίτια* zum Phädon vgl. Räder, Platos philos. Entwicklung S. 387.

[2]) Diese Beziehungen entwickelt auch Stenzel (*ζῷον* und *κίνησις*, S. 16), der

Es mag hier noch kurz dargelegt werden, wie die als Disposition zugrunde gelegte Unterscheidung der beiden Arten der Ursächlichkeit weiter durchgeführt wird. An die eben angeführte Stelle unmittelbar anschließend (46 E) wird das Thema aufgestellt: „Beide Arten der Ursächlichkeit darzustellen, gesondert aber die, welche mit Geist Urheber vom Guten und Schönen sind, und die, welche ohne Bewußtsein immer ungeordnet das Zufällige ins Werk setzen."

Demgemäß wird ein Abschnitt gemacht 47 E. Es folgt auf den ersten Teil, der „das durch Geist Bewerkstelligte" enthielt, ein zweiter, wie es heißt, der darbieten soll, „was durch Notwendigkeit" geschieht. Damit ist natürlich nicht gemeint, daß es sich um zwei gesonderte Vorgänge handelt, sondern in Wirklichkeit sind diese Arten der Ursächlichkeit stets verknüpft, dadurch, daß die Naturnotwendigkeit der bewußten Ursache sich unterordnet (*δι' ἀνάγκης ἡττωμένης διὰ πειθοῦς ἔμφρονος*). Doch für eine richtige Entwicklung des Vorganges ist es notwendig, das Wesen der mechanisch-natürlichen Kausalität einer besonderen Betrachtung zu unterziehen, „das Wesen der schweifenden Ursächlichkeit, wie zu wirken sie geartet ist, hinzuzufügen" (48 A). Dabei weist der Ausdruck der „schweifenden Ursächlichkeit" (*πλανωμένης αἰτίας*) zurück auf 46 E „die das Zufällige immer ungeordnet ins Werk setzen". Sie wird als „schweifend" bezeichnet, obwohl dies auf den ersten Blick dem Begriff der Naturnotwendigkeit zu widersprechen scheint, weil sie im Hinblick auf die Gesetzlichkeit einer geistigen Ursache etwas Zufälliges ist, wie ja der Begriff des „Zufalls" durchaus relativ ist und nur das Absehen von irgend einer Gesetzlichkeit bedeutet. Was also im Verhältnis zu geistiger Wirksamkeit Zufälligkeit genannt wird, kann nicht nur, sondern muß sogar (s. o. S. 13) im Verhältnis zur Naturnotwendigkeit genau bestimmt gedacht werden. Es gilt also in diesem zweiten Teile nicht mehr und nicht weniger, als die Prinzipien des ganzen Naturmechanismus aufzustellen. Das geschieht bekanntlich durch die Theorie vom Wesen der Materie, aus der Wasser, Erde, Feuer und Luft als abgeleitete Formen dargestellt werden. Diese Darstellung im einzelnen zu verfolgen, kann hier unsere Aufgabe nicht sein. Für uns ist wichtig, daß Plato dabei niemals den

noch besonders auf den Ausdruck *πρωτουργοί* und *δευτερουργοὶ κινήσεις* in den Gesetzen hinweist; auch betont er mit Recht, daß auch die Bezeichnung *αἰτία* sich in den Gesetzen findet (896 B).

Grundgedanken des Ganzen außer acht läßt und in mehrfachen Bemerkungen darauf hinweist, daß diese Ausführungen nur vorläufig den teleologischen Grundgedanken bei Seite stellen, so 52 D: „Dies aber sei die nach meinem Dafürhalten in der Hauptsache festgestellte Ansicht: daß das Seiende, der Raum und das Werden ein auf dreierlei Art verschiedenes Dreifache sei und zwar bevor der Himmel entstand." Ganz abgesehen davon, ob es sich hier um eine wirklich zeitlich gemeinte Bestimmung handelt, wird doch ausdrücklich darauf zurückgewiesen, daß die mechanische Darstellung die teleologische nicht negieren, sondern nur vorläufig von ihr absehen soll. Eine ähnliche Verwahrung erfolgt dann wieder im folgenden (53 B), wo es von dem Zustand der abgeleiteten Elemente heißt, sie waren in völligem Durcheinander, „wie alles sich natürlich verhalten muß, wenn Gott davon entfernt ist. Sie also, die damals von Natur so beschaffen waren, gestaltete Gott zuerst nach Gattungen und Zahlenverhältnissen. Daß aber Gott sie so schön und gut wie möglich eingerichtet hat (aus solchen die sich nicht so verhielten) diese Behauptuug stehe uns durchgängig in allem fest." Ähnliche Verweisungen folgen dann auch noch fernerhin, so 55 C, 56 C, 59 C, wo es zusammenfassend von der Entwicklung der materiellen Natur heißt: „das übrige derart durchzugehen ist nicht schwer, wenn man das Wesen der wahrscheinlichen Darlegung nicht außer Acht läßt. Schafft sich jemand, indem er der Erholung wegen die Untersuchungen über das ewig Seiende ruhen läßt und über das Entstehen dem Wahrscheinlichen nachforscht, ein harmloses Vergnügen, so dürfte das wohl im Leben eine das Maß nicht überschreitende vernünftige Unterhaltung gewähren." So ist für Plato die mechanische Forschungsmethode nur Mittel zum Zweck und darüber hinaus nur ein Spiel. So wird dann auch weiter die materielle Erklärung der Sinneswahrnehmung, z. B. der Wärme, gegeben, ohne daß damit der teleologische Grundgedanke verletzt würde. Man geht gewissermaßen dem Plane Gottes nach, indem man verfolgt, wie er die Naturgesetze benutzt. So wird denn auch dieser Teil in aller Form abgeschlossen mit jener merkwürdigen[1]) Abweisung des Experiments (68 D): . . . Die

[1]) Der Hauptzweck scheint mir an dieser Stelle auch wieder die Betonung des εἰκὼς μῦθος zu sein (68 D), der auch hier hauptsächlich den Gegensatz zum Ausdruck bringen soll, in dem sich Plato zu jedem befindet, der behauptet, eine wissenschaftliche Naturerklärung bieten zu können. Wissenschaft im platonischen Sinne ist eben von der Natur nicht möglich.

wahrscheinliche Darstellung, so heißt es, soll festgehalten werden. „Wollte aber jemand bei solcher Naturforschung durch Versuche das nachweisen, so dürfte er wohl den Unterschied göttlicher und und menschlicher Anlage verkennen, weil wohl Gott die Einsicht und Macht hat, das viele in eins zu mischen und wieder aus einem in vieles aufzulösen, keiner aber von den Menschen weder fähig ist, eins von diesen beiden zu tun noch jemals sein wird." Dann folgen die programmatischen Schlußworte (68 E): „Dies alles, das damals durch Naturnotwendigkeit so entstanden war, übernahm der Werkmeister des Schönsten und Besten bei dem Werdenden, als er den sich selbst genügenden und höchst vollendeten Gott erzeugte (= die Welt), indem er die Ursachen in dieser Hinsicht als dienende anwendete, selbst aber Baumeister des Wohlgeratens bei allem Werdenden war. Deshalb muß man zwei Arten von Ursachen unterscheiden, die eine notwendig, die andere göttlich, und die göttliche in allem suchen, um des Erwerbs eines glückseligen Lebens willen, soweit unsere Natur es gestattet, die notwendige aber um jener willen, aus der Erwägung, daß es ohne dieses nicht möglich ist, eben jenes, dem wir ernstlich nachstreben, allein zu begreifen und zu erfassen, oder seiner sonst irgendwie teilhaftig zu werden."

Damit ist der zweite Teil deutlich abgeschlossen und es beginnt der dritte, der noch einmal zusammenfassend die ganze Weltentstehung wiederholt. Warum diese Wiederholung? Plato sagt es selbst. Erst mußten, „wie für Baumeister das Material, die Arten des Ursächlichen abgeklärt vorliegen, aus denen die weitere Darstellung zusammengewebt werden soll" (69 A). Es mußte erst im ersten Teil, wo die ganze Weltentstehung rein als persönliche Tätigkeit des Welturhebers und der von ihm bestellten Untergötter dargestellt wurde, die geistige Ursächlichkeit, im zweiten dann die mechanische ebenso rein für sich entwickelt werden, damit nun im letzten Teile der Leser beim Blick auf das Naturganze der Auffassung Platos folgen kann. In diesem Teile wird fortwährend auf die Unterscheidung der Kausalitäten verwiesen. Im ersten Teile war immer besonders die geistige Tätigkeit der schaffenden Gottheit betont, ihre Überlegung, Absicht, ihr Wille, so 29 D-E: *δι' ἣν τινα αἰτίαν . . . βουληθεὶς . . . ὁ θεός* . . . 30 A; *λογισάμενος οὖν* 30 B: *διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε* — 30 D: *βουληθείς* . . . . 34 A-B: *Οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθείς* . . . Entsprechende,

die geistige Tätigkeit bezeichnende Ausdrücke ziehen sich nun auch durch die ganze Darstellung des dritten Teiles hin, so 69 D: *σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον . . .* 71 A: *εἰδότες δὲ αὐτὸ , . . τούτῳ δὴ θεὸς ἐπιβουλεύσας . . .* 71 D: *μεμνημένοι γὰρ τῆς τοῦ πατρὸς ἐπιστολῆς . . .* 72 E: *ἐκ δὴ λογισμοῦ τοιοῦδε . . . ἥδεσαν οἱ ξυνιστάντες . . .* 74 B: *διὰ ταῦτα . . .* 74 E: *ὁ λόγος ἀπέφαινε . . .* 75 B: *τοῖς . . . δημιουργοῖς ἀναλογιζομένοις . . . συνέδοξε . . .* 75 C: *διὰ ταῦτα καὶ οὕτως ὁ θεός . . .* 75 D: *ἕνεκα τῶν . . .* 76 C: *διανοούμενος* u. a. Genau entsprechend wird auf die entwickelten Grundsätze für die mechanische Naturbetrachtung verwiesen. So 69 D: *ἀναγκαίως . . .* 74 A: *τῇ θατέρου προσχρώμενος . . . δυνάμει . . .* 74 E: *ὅπῃ μήτινα ἀνάγκην ὁ λόγος ἀπέφαινε . . .* 75 A: *ἡ γὰρ ἐξ ἀνάγκης γιγνομένη καὶ ξυντρεφομένη φύσις . . .* 75 D: *ἕνεκα τῶν ἀναγκαίων καὶ ἀρίστων . . .* Auch die grundsätzliche Beziehung der Kausalitäten wird gelegentlich wieder vorgebracht, so 76 D: (die Nägel an Fingern und Zehen) „wurden gebildet durch diese Mitursachen“ (Sehnen, Haut usw.) „und ausgeführt durch die im höchsten Maße ursächliche Überlegung wegen dessen, was später sein sollte.“ Hier wird *αἴτιος* kompariert (*αἰτιωτάτῃ*!), um den Gegensatz recht schroff zu kennzeichnen. Dem ließen sich noch eine Reihe weiterer Stellen anreihen, so 78 B: *τούτοις κατεχρήσατο ὁ θεὸς . . .* 79 A: *αἷς . . . αἰτίαις . . .* 79 B: *κατὰ ταύτην τὴν ἀνάγκην . . .* 80 E: *ἃ θεὸς ἐπ᾽ αὐτὸ τοῦθ᾽ . . .* 84 C: *ἐξ ἀνάγκης . . .* 91 A: *διὰ ταῦτα θεοὶ . . . ἐτεκτήναντο.* So wird die Unterscheidung der Ursächlichkeiten auch im einzelnen bewußt und folgerichtig festgehalten bis zum Schlusse: „Denn indem diese Welt die Fülle sterblicher und unsterblicher Lebewesen erhielt, wurde es ein sichtbares, das Sichtbare umfassendes Lebewesen, ein, als Abbild des nur denkend zu erfassenden, wahrnehmbarer Gott, der größte und beste und schönste und vollendetste, dieser eine, einzigartige Himmel.“

Es wurde oben (S. 37 ff.) die Auffassung vertreten, daß für Plato die Darstellung des Timäus im allgemeinen zwar nur für wahrscheinlich gelten soll und unbeweisbar ist, daß dies aber nicht gilt für die Grundsätze selbst, nach denen er die Natur betrachtet. Daß unter allen mechanischen Wirkungen eine geistige Ursache gesucht werden muß, ist unbedingt sicher, wie sie im einzelnen Falle wirkt, kann niemals in restlos beweisbarer Form ausgemacht werden. Es fragt sich nun, wie wir die platonische Götterlehre, zunächst die Gestalt des Demiurgen aufzufassen haben.

Der Weltbildner wird von Plato ganz ohne weiteres, d. h. ohne Begründung, daß und weshalb ein Weltbildner angenommen werden müßte, eingeführt, gleich nachdem gesagt ist, daß die Welt als ein Werdendes eine Ursache haben müsse. Darin liegt ausgedrückt, daß mit der Notwendigkeit einer Ursache überhaupt für Plato auch die Forderung einer geistigen Ursache und damit eines Weltbildners gegeben war (28 A). Dasselbe Bild ergibt sich gleich darauf (29 A). Es soll festgestellt werden, ob der Baumeister (*τεκταινόμενος*) die Welt nach ewigem Vorbilde geschaffen hat oder im Hinblick auf das Gewordene. Die Antwort lautet: Unzweifelhaft auf das Ewige, denn die Welt ist das Schönste von dem Gewordenen und Gott das Beste vom Ursächlichen. Keineswegs wird hier also aus der Ordnung und Schönheit der Welt eine Gottheit abgeleitet, sondern Gott und seine Güte tritt einfach als Postulat auf. Das Gegenteil auch nur auszusprechen ist Frevel. Auf dieser Grundlage wird dann die Weltentstehung als eine Schöpfung des Weltbildners durchgeführt. „Wer nach dem Vorgange weiser Männer dies als den wichtigsten Ursprung des Werdens und der Welt annimmt, der mag wohl recht recht verfahren“ (29 E—30 A).

Erfolgt nun diese unmittelbare und unbewiesene Einführung deshalb, weil die Darstellung mythisch ist, oder deshalb, weil diese Annahme selbstverständlich ist und keines Beweises bedarf? Die Antwort gibt Plato selbst an dem schon oben (S. 39) angeführten Orte, wo er zum ersten Male auf das Verhältnis der Kausalitäten zu sprechen kommt und gewissermaßen nachträglich die Disposition des Ganzen gibt (46 D): „. . . als das von dem Seienden, dem allein es zukommt, Einsicht zu erwerben, muß man die Seele bezeichnen.“ Das heißt also in diesem Zusammenhang: der erste Teil enthielt die Darlegung der Einrichtung der Welt durch eine geistige Ursächlichkeit (47 E: *τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα*). Alle geistige Wirksamkeit aber erfordert eine Seele. Somit ist die Annahme eines beseelten Urhebers der Welt die aus ihrer teleologischen Erklärung sich ergebende Ergänzung. Da nun Plato diese teleologische Erklärung der Welt für die einzig berechtigte ausdrücklich hinstellt und zur Grundlage seiner ganzen Darstellung macht, so ist der Schluß nicht zu umgehen, daß ihm die Aufstellung eines Weltbildners durchaus ernst gemeint war.

Auch von dieser angeführten Stelle (46 D) glaube ich übrigens nicht, daß Plato durch sie nachträglich einen Beweis für den Ur-

heber des Weltalls geben will. Sie zeigt nur, wie selbstverständlich für Plato mit der Annahme einer geistigen Ursächlichkeit auch die Annahme eines Subjekts, einer Seele verknüpft war. Möge ein kurzer Rückblick auf die Stellen, wo grundsätzlich von dieser gehandelt wird, das bestätigen.

Wir sahen oben (S. 38), daß Plato an der besprochenen Stelle im Sophist (265 C-D, s. auch o. S. 31), das Walten einer geistigen Ursächlichkeit für beweisbar erklärt. Auch dort wird aber sofort auch das Subjekt einer solchen geistigen Ursächlichkeit mitgefordert, denn der mechanischen Ursächlichkeit („selbsttätige Ursache ohne hervorbringende Überlegung") wird gegenübergestellt das Werden „mit Denken sowie göttlichem Wissen, das von Gott stammt" (*μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης*). Im folgenden wird dann einfach von der Wirksamkeit Gottes gesprochen. Nach dem Philebus (30 C, siehe aber auch 28 C) findet sich im Weltall eine unverächtliche ordnende Ursächlichkeit, die mit vollem Recht Weisheit und Einsicht genannt wird; da Weisheit und Einsicht ohne Seele nicht stattfinden, muß der höchste Gott, Zeus, eine königliche Seele haben und königliche Einsicht und die anderen Götter entsprechend andere Gaben. (S. o. S. 30 Anm.) In den Gesetzen (889 ff.) diente die Einführung der Naturerklärung aus geistiger Ursächlichkeit dem Nachweis, daß es Götter geben muß. Nach dem Phädon muß dem „Vermögen, eine solche Lage einzunehmen, wie es für die Dinge am besten ist ..." eine „geistige Wirkungskraft" zukommen (s. o. S. 27 f.)

Es bleibt freilich noch der Staat, wo 508—509 B, worauf später (516 C, 517 C) zurückverwiesen wird,[1]) offenbar die Idee des Guten selbst als Ursache des Erkennens und der Erkennbarkeit, ja auch des Seins von allem hingestellt wird, wobei diese Idee nicht das Sein ist, sondern an Würde und Bedeutung noch das Sein übertrifft. Da dies dieselbe Rolle ist, welche im Timäus dem Weltbildner zufällt, so ergab sich die Notwendigkeit, die beiden Darstellungen mit einander in Einklang zu bringen. Das hat zu der bekannten Zellerschen Auffassung geführt (S. 709 ff.): „Wenn die Idee des Guten es ist, welche den Dingen ihr Sein,

[1]) Wie wenig Plato in seiner Darstellung von dem Wesen der Idee des Guten einen Gegensatz zu seinem Theismus sehen will, zeigt deutlich der Ausdruck, *τὸν τῶν αἰσθήσεων δημιουργόν* (507 C), der ganz der platonischen Forderung entspricht, in allem eine göttliche Ursache zu finden.

dem erkennenden Verstande die Erkenntnisfähigkeit mitteilt, wenn sie die Ursache alles Richtigen und Schönen, die Erzeugerin des Lichts, der Urquell der Wirklichkeit und Vernunft genannt wird, so wird sie nicht bloß als der Zweck, sondern auch als der Grund alles Seins, als die wirkende Kraft beschrieben, sie ist die Ursache schlechthin, und eine von ihr verschieden wirkende Ursache kann Plato nicht im Sinn liegen, sonst müßte er derselben hier, wo er den letzten Grund der Dinge und den höchsten Gegenstand des Wissens angeben will, notwendig erwähnen. . . . Im Timäus redet er so von dem Weltbildner, daß wir zu keiner in sich einstimmigen Vorstellung gelangen, wenn wir nicht seine Verschiedenheit von den Ideen, denen er die Welt nachgebildet haben soll, aufgeben." Andere haben diesen Ausgleich zwischen der Idee des Guten und der Gottheit in anderer Weise vollzogen. So, wenn Räder den „Weltschöpfer sich aus der Idee des Guten entwickeln" läßt (S. 381). Nach Gomperz „beherrscht die Werke der platonischen Spätzeit mehr und mehr die Tendenz, die Urprinzipien der Welt als seelische und bewußte zu betrachten" (S. 455). „Es fröstelt Plato in seinem Ideenhimmel" (S. 458). Das alles führe zu einer theologischen Rückbildung, indem die Ideen wieder Wirksamkeit und Beseelung empfangen. Gleichzeitig treten freilich die Ideen auffallend zurück. „Plato hat — fast fühlt man sich so zu scherzen versucht — seine Ideen unter Verleihung des Götterranges in den Ruhestand versetzt" (S. 462). Nach v. Arnim (Allgem. Geschichte der Philosophie, Berlin 1909, Teubner, in Kultur d. Ggw.) gerät Plato, dadurch, daß er „im Sophistes der Welt des wahrhaft Seienden Bewegung, Leben, Seele und Vernunft beilegt . . . mit den Grundvoraussetzungen der Ideenlehre in Widerspruch" (S. 157). Und auch im Timäus „bleibt das Verhältnis des Schöpfers zu der idealen Welt, nach deren Vorbild er die sichtbare erschafft, unklar" (S. 159).

Daß nun die Lehre von einem wirklichen Weltbildner, einer sehr persönlich gedachten Gottheit, mit der Zellerschen Auffassung von der Ideenlehre unvereinbar ist, läßt sich nicht bestreiten. Wir haben nun aber in der platonischen Forderung einer teleologischen Welterklärung ebenfalls eine in sich geschlossene Lehre erkannt, die Plato für beweisbar erklärt, wenigstens in ihren Grundanschauungen, und da ein Geistiges ohne Seele undenkbar ist, erfordert diese auch notwendig ein Subjekt, d. h. eine schaffende Gottheit. Mit denselben Auffassungen und mit denselben Beweis-

gründen erstreckt sich diese Lehre vom Phädon bis zu den Gesetzen. Da taucht denn doch die Vermutung auf, ob nicht vielleicht in der Zellerschen Auffassung der Grund dieses Widerspruchs steckt, während er in Platos Ideenlehre selbst gar nicht liegt. Schon Pfleiderer (Sokrates und Plato, S. 390 f.) bemerkt, die Idee des Guten sei ohne Theismus schwer denkbar, nur hätten wir keinen eigenen Ausspruch Platos darüber. Entschlossener urteilt G. Schneider in seiner „Platonischen Metaphysik“: Er nimmt die Lehre Platos von der wirkenden geistigen Ursächlichkeit als etwas unmittelbar Gegebenes hin und vereint sie so mit der Ideenlehre, daß die Ideen Gedanken Gottes sind (S. 83 ff.). Für Schneider ergibt sich „mit Notwendigkeit die Annahme, daß Gott, der die höchste Ursache ist, in der platonischen Metaphysik nicht entbehrt werden kann, daß es also Plato mit der Statuierung Gottes für sein System auch aus philosophischen Gründen Ernst war.“ Da hier ein weiteres Eingehen auf die Bedeutung der Ideenlehre nicht möglich ist, möchte ich nur so viel bemerken, daß mir die Darstellung im Staate 508 ff. durchaus mit dem Wesen eines persönlichen Weltbildners vereinbar erscheint. Gott ist keine von der Idee des Guten verschieden wirkende Ursache, sondern er ist ihre notwendige Ergänzung, in dem Sinne, wie es im Timäus einfach ausgedrückt wird: Gott war gut, und wollte, daß alles gut wurde. Das war der bedeutsamste Anfang des Werdens und der Weltordnung. Es ist nun sehr wohl möglich, daß Plato hier, wo es ihm auf die Hervorhebung der Idee des Guten ankommt, einfach von der Wirksamkeit dieser Idee spricht und es dem Leser überläßt, bei sich selbst zu ergänzen, was Plato selbst anderwärts wiederholt ausgesprochen hat: daß geistige Wirksamkeit auch eine Seele erfordert. Sehr schön setzt Schneider (S. 84) auseinander, wie beim Schaffen des Künstlers sowohl er wie sein Werk unter der Idee der Schönheit stehen, wie diese eine wirkende Ursache ist, ohne daß man damit irgend einen metaphysischen Sinn zu verbinden braucht. Ich möchte hier noch auf den Phädon verweisen. Da heißt es 99 A, Sokrates' Knochen, Sehnen usw. wären schon lange in Böotien „*ὑπὸ δόξης φερόμενα τοῦ βελτίστου*“ . . . wobei ganz offenbar durch das ‚*ὑπό*‘ die *δόξα* als die bewirkende Ursache hingestellt wird, ohne daß doch entfernt die Absicht vorläge, hier ein persönliches Subjekt zu leugnen; ja, wie oben (S. 27 f.) bemerkt wurde, die ganze Darstellung des Phädon zielt darauf, einen Begriff als durch Bestimmung des Subjekts wirkende Ursache

hinzustellen. Auch hier kann ich mich übrigens wieder in meiner Auffassung auf C. Ritter berufen (N. Unt. S. 297). „Daß die „Idee des Guten" als höchster Gegenstand des Wissens bezeichnet wird und daß sie alle wahre und klare Erkenntnis erst möglich machen soll, das scheint mir den Gedanken einzuschließen: nur wenn die Welt so eingerichtet ist, daß wir Grund haben, eine teleologische Betrachtung auf sie anzuwenden, d. h. nur wenn sie von einer vernünftigen, weise berechnenden Macht geordnet ist, haben wir die Möglichkeit, ihre Einrichtung im ganzen und das Wesen jedes einzelnen Dinges wirklich zu verstehen. Dann ist damit der Forschung ihre Methode vorgezeichnet — dieselbe, die schon im Phaidon als die richtige, nur eben verzweifelt schwierige, angedeutet war —: nämlich eben die Gedanken des göttlichen Ordners der Welt nachdenkend aufzusuchen." Ritter geht also noch weiter und findet hier im Staate nicht nur keinen Widerspruch, sondern sogar eine Bestätigung dessen, was wir aus der Teleologie Platos geschlossen hatten.

Die teleologische Betrachtung, d. h. die geistige Ursächlichkeit, ist nach Plato die nachweislich einzig richtige Weltanschauung, womit sich die Forderung für Plato verknüpft, daß eine oberste Gottheit die Welt gestaltet hat und noch gestaltet. Doch muß die teleologische Erklärung auch ins Einzelne gehen. Anaxagoras war im Phädon hart darum getadelt worden, daß er als die eigentliche Ursache die einzelnen Vorgänge als mechanische angab. Damit ergab sich die Notwendigkeit einer weitgehenden Beseelung der Natur und die Annahme durchgehender göttlicher Wirksamkeit. Diese Folgerung aus der Teleologie wird auch sonst vollzogen. Im Phädrus waltet die beschwingte Seele freischwebend durch den ganzen Weltbau (246 BC), im Sophist (265 C) heißt es, alles, auch das Unbelebte, entstehe unter göttlichem Einfluß, der Beweisgang der Gesetze hatte mit der abschließenden Formel geendet, daß alles voller Götter sei (899 B). Nur läßt freilich die Darstellung der Gesetze, die einen genauen Beweisgang bieten will, unentschieden, in welcher Weise die Götter wirken, z. B. die Gestirne lenken. Wir haben oben gesehen (S. 17 f.), daß Plato für die Sonne und alle Gestirne zwei Arten seelischer Einwirkung angibt, aber daneben durchaus anerkennt, daß es noch andere uns unerklärliche Wege für die Gottheit geben kann (898 D—899 B). Das zeigt uns genau, wo wir im Timäus die Stelle zu suchen haben, wo das Gebiet des für Plato sicher Feststehenden aufhört und die

δόξα beginnt: Es ist da, wo er darzustellen beginnt, in welcher Weise Gott die Ordnung der Welt im einzelnen durchführt. Daß sich überall in der Welt eine geistige Ursächlichkeit finden müsse, daß mithin alles voller Götter sei, behauptet er auch in den Gesetzen mit voller Gewißheit. Wie diese Beseelung im einzelnen zu denken sei, darüber kann es kein Wissen und keinen Beweis, darüber kann es nur Meinung geben. Im Timäus verkündet Plato seine Meinung.

Diese Darstellung im einzelnen durchzugehen, kann hier nicht unsere Aufgabe sein. Nur das möge festgehalten werden, daß Plato niemals einen Pantheismus etwa in der Art des Xenophanes vertritt, sondern daß bei ihm alle geistige Wirksamkeit ein Subjekt fordert. Dies kann sich in bestimmter sinnlicher Form äußern; dann handelt es sich, wie schon im Phädrus (246 C, s. o. S. 22 ff.), um ein Lebewesen. Dieser Begriff wird auch hier durchaus festgehalten und mit allen seinen an anderen Orten festgestellten Bestimmungen auf den ganzen Weltbau und auf die Gestirne im besonderen angewandt (36 E—37 A): „Der Leib des Himmels ward ein sichtbarer, die Seele selbst aber unsichtbar, doch des Denkens und des Einklanges alles Übersinnlichen und Unvergänglichen teilhaftig, indem der beste Urheber zum Besten alles Gewordenen sie werden ließ." Wenn Schneider (Metaph. S. 96) die von der Weltseele ausgehenden Seelen mit einem wohlgeordneten Heer vergleicht, das „ein Ganzes ist, sich in die einzelnen Korps teilt, die sich wiederum in weiterer Gliederung zerlegen bis schließlich hinab zu den einzelnen Leuten", so liegt das Treffende dieses Vergleiches darin, daß jeder Befehlshaber und jeder einzelne Mann eine selbständige, handelnde Einheit darstellt und daß die Einheitlichkeit des Ganzen nicht auf Kosten der Selbständigkeit des Subjekts erreicht wird. Welt und Gestirne sind für Plato richtige Lebewesen, d. h. eine Vereinigung von Seele und Leib, und sogar ihre Sterblichkeit, die sich daraus ergibt, (Phädr. 246 C) wird grundsätzlich festgehalten (41 B).

An die Entstehungsgeschichte der sichtbaren Götter schließt sich die bekannte zusammenfassende Äußerung über die übrigen Götter oder göttlichen Wesen (δαίμονες): nämlich die, welche erscheinen, soweit sie wollen, im Gegensatz zu denen, die offenbar herumwandeln (40 D—41). Ihren Ursprung zu schildern, lehnt Plato bekanntlich ab; das übersteige menschliche Kraft; man müsse vielmehr in diesem Falle der Überlieferung sich anschließen: „man

muß denen sich anschließen, die vor Zeiten sich darüber geäußert haben; denn sie waren Sprößlinge der Götter, wie sie sagten, und kannten wohl genau ihre eigenen Vorfahren. Unmöglich also ist's, Götterkindern zu mißtrauen, obwohl sie ohne Wahrscheinlichkeitsgründe oder zwingende Beweisführungen reden, sondern weil sie behaupten, ihnen Wohlbekanntes zu verkünden, muß man ihnen, den Gesetzen folgend, vertrauen." — In diesen Worten sieht Zeller (II, 1^4, S. 932, Anm. 4) bekanntlich „tiefe, fast zum Hohn fortgehende Ironie" . . . „Eine solche Erklärung überhebt uns jeder weiteren Untersuchung." Ich glaube, ein Blick auf die Stellung, die Plato sonst zur religiösen Tradition einnimmt, wird uns zu einer wesentlich anderen Auffassung dieser Äußerung führen. Sie enthält nichts als die Ablehnung einer mythologischen Darstellung, weil der Mythus dem Thema des Timäus nicht entspricht.

Wenn die Berufung auf die Tradition hier so scharf ironisch gemeint wäre, so müßte auch sonst eine solche Stellungnahme Platos sich zeigen. Das ist aber durchaus nicht der Fall, vielmehr finden wir eine ausgesprochene Vorliebe, sich auf solche „altersgraue" (Tim. 22 B) Überlieferung zu stützen, die in die Anfänge des Menschengeschlechtes hineinführt, als die Götter den Menschen noch nahe standen. Vielfach zeigen diese Stellen einen auffallenden Anklang an die Worte des Timäus. Philebus 16 C ist von einer Gabe der Götter an die Menschen durch irgend einen Promethens die Rede, „und die Alten, besser als wir und näher bei den Göttern wohnend, überlieferten diese Kunde." In demselben Dialog wird die Scheidung der einzelnen Laute in dem ἄπειρον der Sprache einem Gotte oder einem göttlichen Menschen zugeschrieben und die Überlieferung, dies sei der Ägypter Theuth gewesen, wird mit hoher Achtung erwähnt (18 B). Überhaupt zieht ja Plato gern die ägyptische Überlieferung heran, so in der Einleitung des Timäus selbst (22 B f.), wo ihre Berichte ebenfalls in die Zeit der Wirksamkeit der Götter auf Erden hineinragen sollen, im Phädrus 274 C: „Etwas von den Früheren Vernommenes vermag ich zu sagen, das Wahre aber wissen sie selbst," wo die Darstellung dann ebenfalls den Dämon oder Göttersohn Theuth vorbringt. Auch Phil. 12 C, 28 C, Krat. 397 C, 438 C ließen sich heranziehen. Am stärksten ist die Änlichkeit in den Gesetzen. In der Einleitung wird mit hoher Achtung von der Überlieferung gesprochen. die in Sparta Apollo, in Kreta Zeus und Rhadamanthys

zum Urheber der Gesetzgebung macht. Dazu ist 948 B heranzuziehen, wo über die Bedeutung des Eides z. Zt. des Rhadamanthys gesprochen wird: „Weil er sah, daß die damaligen Menschen wirklich an das Dasein von Göttern glaubten und zwar natürlicherweise, weil in der damaligen Zeit, die Mehrzahl von Göttern stammte, von denen einer er selbst war, wie es heißt.“ [1]) Andere Stellen der Gesetze sind 645 B, 662 C, 664 D, 853 C: „Die alten Gesetzgeber gaben Kindern der Götter, den Heroen, Gesetze; sie stammten selbst von Göttern, wie es jetzt heißt, und gaben anderen, die von solchen stammten, Gesetze.“ 872 D: „Von alten Priestern ist deutlich die Erzählung oder der Bericht oder wie man die Darstellung sonst bezeichnen soll, überliefert.“

Zu diesen Stellen, die sich leicht vermehren ließen, kommt nun eine Äußerung des Sokrates im Phädrus (229 C f.), wo er sich über sein Verhalten gegenüber den Mythen allgemein ausspricht. Von der „weisen“ rationalen Mythendeutung will er nichts wissen. Wie er sich bei den „weisen“ Ursachen der Welterklärer im Phädon auf seine eigene „einfältige“ Weisheit zurückzog, so hält er die Zweifel und die Ausdeutung bei den Mythen zwar auch für eine gewisse „plumpe“ (ἄγροικος) Weisheit, aber er hat keine Zeit zu der unendlichen Fülle von Erklärungen, die er für Kentauren, Pegasen, Chimären usw. suchen müßte. Sein Grund ist, daß er sich selbst nicht erkennen kann. „Lächerlich erscheint es mir, wenn ich dies noch nicht weiß, auf Fremdes zu sehen. Deshalb lasse ich das laufen und schließe mich darüber dem gebräuchlichen Glauben an“ (230 A). — Im Verein mit den angeführten Stellen gibt das meiner Meinung nach ein Bild von Platos Stellung gegenüber der religiösen Überlieferung. Nichts liegt ihm so fern wie die Kritik um der Kritik willen. Wo er freilich Frivolität oder schädlichen Aberglauben wahrnimmt, geht er aufs schärfste vor und räumt rücksichtslos im sittlichen Interesse auf. Im übrigen gilt die Front seiner geistigen Stellungnahme dem Materialismus und der zersetzenden Kritik und das bewirkt als Gegenwirkung eine freundliche Stellung zur religiösen Überlieferung.[2])

---

[1]) Ges. 712 A heißt es von einem Grundsatz, man solle ihn ansehen „wie einen überlieferten Mythus und ein Orakel“, und nach dem Zusammenhang besagt das, es soll als ganz sicher gelten.

[2]) Die Weltanschauung nach teleologischen Grundsätzen ganz allgemein wird als das Überlieferte bezeichnet. Phil. 28 D-E. Ähnlich wohl auch Tim. 29 E—30 A.

Die Darlegung im Timäus führt nun gerade an den Punkt in Platos System, wo er den Mythus nicht entbehren kann. Hr. v. Stein sagt (Vorgeschichte und System des Platonismus, Gött. 1862, 240/41,): „Das platonische System fordert mythische Ergänzung. Es würde nicht sowohl auseinanderfallen als vielmehr überhaupt gar nicht zu Stande kommen können, wenn ihm der Mythus fehlte." Der Grund, weshalb das platonische System die mythische Ergänzung braucht, ist der von Plato selbst ausgesprochene teleologische Grundsatz, überall in der Natur nach einer bewußten Ursache zu suchen (Tim. 46 D, s. o. S. 39). Denn das nötigt dazu, auch übersinnliche Wesen anzunehmen, und über deren Werden und Entstehen Angaben zu machen „übersteigt menschliche Kraft" (Tim. 40 D; μεῖζον ἢ κατ' ἡμᾶς). Bisher hat nun Plato von den Äußerungen göttlicher Wesen gesprochen, von denen er einen wirklichen Anhalt zu haben glaubte: das Weltgebäude, Sonne, Mond und Sterne glaubte er als lebende Wesen zu erkennen und damit als beseelt. Was er davon sagte, ließ sich zwar nie mit Gewißheit behaupten, aber es besaß doch wenigstens in seinen Augen Wahrscheinlichkeit, denn diese göttlichen Wesen waren ja sichtbar. Von den übrigen, den übersinnlichen Geisterwesen ist das nicht möglich, da könnte es nur Mythen geben. Da dies aber hier sein Thema nicht ist, sondern der εἰκὼς λόγος, die wahrscheinliche Darlegung, so gibt er nur einen kurzen Hinweis, sich hierfür an das Gegebene zu halten, an die religiöse Überlieferung, an all die Darstellungen von der Entstehung der einzelnen allgemein anerkannten Götter und der übrigen Geisterwesen, die man von ihnen, wie schon in der Apologie (27 CD) erwähnt wurde, ableitet. Vor diesen Mythen lehrt Plato Achtung und ehrfurchtsvolle Scheu, sind sie doch das einzige, woraus wir über diese Dinge, deren Kenntnis für uns so ungeheuer wichtig ist zur Gewinnung des Lebensglückes (Tim. 69 E), etwas erfahren können. „Plato glaubt dem Mythus, wie man sich auf einen Zeugen verläßt, der zwar in manchem Betracht nicht ganz glaubwürdig sein mag, der aber doch immer den Vorzug besitzt, über eine Sache, die man sehnlichst zu wissen verlangt, die zu wissen man ein Bedürfnis hat, der einzige Zeuge zu sein" (v. Stein, a. a. O.). Trotzdem steht Plato den Mythen mit voller geistiger Freiheit gegenüber. Sieht man von Platos künstlerischer Absicht ab, so ist überall für ihn das Ursprüngliche das teleologische Bedürfnis, als Erklärung für irgend etwas eine geistige Ursache zu finden. Wo dann religiöse Auffassungen und

mythische Berichte zu seinen Absichten passen, nimmt er sie bereitwillig und gern an. Daß dies zu Widersprüchen führt, kümmert ihn noch weniger als bei der „wahrscheinlichen Darstellung", wo er auch schon (Tim. 29 C) das Eintreten von Widersprüchen als notwendig bezeichnet hat. So ist das Verhältnis Platos zu den religiösen Überlieferungen ein viel feineres und verwickelteres, als daß es sich einfach auf Annahme oder Ablehnung zurückführen ließe, ein Verhältnis, das übrigens an der Vereinigung von tiefreligiöser Stimmung mit geistiger Freiheit bei manchem der ihm vorangegangenen Denker seine Parallele findet, ja das, wenn man auf die allgemeine Freiheit im Aus- und Umgestalten der Mythen sieht, als ein Kennzeichen der hellenischen Geisteskultur überhaupt angesehen werden könnte.

Daß Plato an unserer Stelle (40 D) zwischen *θεοί* und *δαίμονες* im Ausdruck wechselt, bedeutet, daß er den Begriff der „übrigen göttlichen Wesen" möglichst allgemein und umfassend ausdrücken will. Das erinnert an den Phädrus 246 B: „Alle Seele sorgt für alles Unbeseelte und kreist um den ganzen Himmel, in verschiedener Weise sich äußernd." Auch hier wird die seelische Erklärung für die ganze Außenwelt gefordert und ganz der Ausdrucksweise des Timäus entsprechend heißt es dann später, als die mythische Darstellung davon gegeben wird (246 E), dem Zeus folge das Heer *θεῶν τε καὶ δαιμόνων*. Man ist zunächst versucht, den Unterschied zwischen *θεός* und *δαίμων* darin zu suchen, daß der *δαίμων* das untergeordnete Wesen ist, zumal da unser Fremdwort Dämon diesen Sinn angenommen hat. Dafür scheint auch die scharfe Unterscheidung zu sprechen, die im Symposion (202 B ff.) zwischen *θεός* und *δαίμων* gemacht wird: deshalb, weil er kein vollkommenes Wesen ist, kann der Eros kein Gott sein, sondern nur ein *δαίμων*. 202 E: „denn alles *δαιμόνιον* steht zwischen Gott und Sterblichem ... es vermittelt und überbringt den Göttern die Anliegen von den Menschen und den Menschen die von den Göttern, von den einen die Gebete und Opfer, von den andern die Aufträge und die Vergeltung für die Opfer. In der Mitte zwischen beiden sich befindend füllt es dieses Gebiet aus, sodaß das All mit sich selbst verknüpft ist." Da nun im Phädrus der Eros ein Gott genannt wird (242 D-E) und im Politicus (272 E) das höchste, über den Göttern stehende Wesen *δαίμων* genannt wird, meint Räder (Pl. ph. Entw. S. 82), „Platon sei im Symposion durch den ganzen Plan des Werkes veranlaßt, eine gegen den Sprachgebrauch strei-

tende Unterscheidung aufzustellen." Doch liegt die Sache anders: *δαίμων* ist der umfassendere, *θεός* der engere Begriff, *δαίμων* bezeichnet das übersinnliche Wesen überhaupt, einen „Geist", ob er nun gut oder böse, allmächtig oder nicht sein mag, *θεός* dagegen ist der „Gott", das höher stehende Wesen, von dem man nichts Ungünstiges aussagen darf. Jeder *θεός* ist dann natürlich auch ein *δαίμων*, und auch das oberste göttliche Wesen kann so bezeichnet werden, als „größter Geist", und wenn im Symposion der Eros als unvollkommenes Wesen nicht als ein Gott bezeichnet werden soll, sondern nur allgemein als „Geist", so widerstreitet das durchaus nicht dem Sprachgebrauch. Alle Stellen, wo *θεός* und *δαίμων* gleichwertig nebeneinander gestellt werden, finden dann darin ihre Erklärung, daß von geistig wirkenden Wesen möglichst allgemein gesprochen werden soll. Auch der Ausdruck *δαιμονία ἰσχύς* (Phaid. 99 C) gehört hierher. Andere Stellen sind Ges. 730 A (*ὁ ξένιος ἑκάστων δαίμων καὶ θεὸς τῷ ξενίῳ συνεπόμενοι Διί.*) Nach Ges. 804 A soll der Gesetzgeber, ebenso wie einen Teil unserer Gedanken immer die Gottheit fügt, auch in der Gesetzgebung manches dem *δαίμων καὶ θεός* überlassen.

Im Anschluß an unsere Timäusstelle spricht Zeller (II, 1 [4], S. 932) auch über Platos Stellung zu den Dämonen: „Nicht anders verhält es sich auch mit den Dämonen. So oft Plato dieses Zwischenwesen erwähnt, und soviel ihm die spätere Dämonologie zu entnehmen gewußt hat: daß er wirklich an sie glaube, gibt er nirgends mit einem Wort zu erkennen, wenn er vielmehr anderswo in der hergebrachten Weise von Schutzgeistern redet, so erklärt er Tim. 90 A C die Vernunft für den wahren Schutzgeist des Menschen, und in der Republik verordnet er, daß man ausgezeichnete Männer nach ihrem Tod als Dämonen verehren solle: das Dämonische ist nichts anderes, als das wahrhaft Menschliche." Ich glaube, dies vermögen die Zeugnisse, die Zeller anführt, nicht zu beweisen. Wenn Staat 540 B nichts anderes stände, als „daß man ausgezeichnete Männer nach ihrem Tod als Dämonen verehren solle", so wäre Zellers Deutung gerechtfertigt. Es heißt aber, den ausgezeichneten Männern sollen Denkmäler und Opfer von Staatswegen zuteil werden „wenn die Pythia es bestätigt, als Dämonen, sonst als Götterlieblingen und Gottähnlichen". Hätte hier *δαίμων* nicht einen metaphysischen Sinn, wäre nicht an ein wirkliches übersinnliches Dasein gedacht, an ein Weiterleben als „Geist", so wäre die sakrale „Bestätigung" völlig zweck-

los.[1]) Ebenso beweist der Umstand, daß Tim. 90 A und 90 C der vernünftige Seelenteil — oder besser die vernünftige Seele — als ein *δαίμων* bezeichnet wird, nur, wie stark verselbständigt dort diese Seele im Menschen gedacht ist. Diese Wendung soll nicht bedeuten, daß „die Vernunft der wahre Schutzgeist des Menschen sei" und es nur in diesem Sinne Geister gebe, sondern: so selbständig wirkt in dem menschlichen *ζῷον* diese Vernunft, als ob sie ein selbständiger Geist wäre, der Schutzgeist des Menschen. — Auch die übrigen Stellen, auf die Zeller verweist, können meiner Meinung nach dessen Ansicht nicht bestätigen. Phäd. 107 D, 108 B, Staat 617 E, 620 D, Polit. 271 D, Ges. 713 D handelt es sich um mythische Darstellungen und innerhalb des Mythus werden natürlich die Dämonen als völlig reale Wesen hingestellt. Das beweist weder gegen noch für Zeller etwas. Doch Staat 392 A wird für Dämonen und Heroen ebenso wie für Götter sittliche Vollkommenheit postuliert, ebenso werden diese drei Klassen höherer Wesen Ges. 717 B, 738 D zusammen genannt, Phädr. 274 C ist Theuth, ein Gottessohn, als Erfinder berühmt, *δαίμων* genannt. Überall bezeichnet hier das Dämonische mehr als „das wahrhaft Menschliche" (vgl. Phil. 18 B.)

Allen den göttlichen Wesen insgemein, wie sie von 40 D—41 A zusammengefaßt sind, wird nun die weitere Weltbildung zugeschrieben. An alle richtet 41 A der Weltbildner seine Mahnung und „die Kinder gehorchten der Weisung des Vaters" (42 E), auch bei der Zusammenfassung (69 C) ist von den *γεννήματα* allgemein, ohne nähere Bezeichnung die Rede. Dadurch wird deutlich gekennzeichnet, daß es für Plato vor allem auf das Erklärungsprinzip ankommt. Wenn Götter, sichtbare und unsichtbare, und Geister ganz allgemein als Subjekt der Schöpfungsakte gesetzt werden und nirgends auf nähere Angaben über diese höheren Wesen irgend welcher Wert gelegt wird, so zeigt das, daß es sich in der Hauptsache um den Nachweis einer *ἔμφρων φύσις* handelt, um die Wirksamkeit geistiger Ursachen. In diesem Sinne wird auf die Absicht, die Gründe, die Überlegung der Götter immer wieder verwiesen. Das Thema des Timäus ist die Deutung der uns umgebenden realen Natur, nicht irgend welche theologischen Ausführungen. So durften die Angaben über die Götter ganz

[1]) Dieselbe Berufung auf „den Gott" und dieselbe Auffassung bietet die Parallelstelle 469 A.

allgemein bleiben. Das Wirken nach bestimmten Zwecken, die gut sein müssen, ist eigentlich ihr einziges Kennzeichen.

Hierin äußert sich meiner Meinung nach ein Zug, der für Platos religiöse Ansichten überhaupt maßgebend ist: Seine unbedingte Anerkennung und Forderung der Wirksamkeit der Götter einerseits, seine Gleichgültigkeit und sein Schwanken in der Form der Darstellung anderseits. Im Kratylus 400 D f. wird diese Stellung formuliert und begründet. Es ist gefragt worden, ob man über die Richtigkeit der Namen bei den Göttern etwas ausmachen könne. Die Antwort ist: „Wir wissen weder etwas über die Götter noch über die Namen, mit denen sie sich selbst nennen. (Denn offenbar legen sie sich die richtigen bei.) Eine zweite Art der Richtigkeit ist es dagegen, wenn wir sie, wie es unser Gebrauch ist, in den Gebeten anzurufen, mit den Namen nennen, wie und wonach sie sich gern nennen lassen, weil wir sonst nichts wissen; denn das scheint mir ein schöner Brauch zu sein. Wenn du nun willst, wollen wir untersuchen, indem wir gleichsam den Göttern im Voraus sagen, daß wir über sie selbst durchaus nicht nachforschen wollen — denn wir maßen uns nicht an, dazu fähig zu sein — sondern über die Menschen, aus welcher Meinung heraus sie ihnen die Namen geben. Denn darin liegt kein Frevel.“ Hieran schließen sich andere Stellen. Phil. 12 C erklärt Sokrates, seine Ehrfurcht vor dem Namen der Götter sei kein menschenartiges Gefühl mehr, sondern gehe über die höchste Furcht hinaus. Phil. 30 D heißt es, in Zeus wohne eine königliche Seele und königlicher Geist, „in anderen Göttern anderes Schöne, wie es jedem lieb ist sich beilegen zu lassen.“ Diese Stellen zeigen, wie die Vereinigung der gänzlichen Vergeistigung der Religion, die von der Gottheit, von den Göttern ganz allgemein spricht und jede nähere Bezeichnung für sie verschmäht, mit der offenbaren Hochachtung Platos für die überlieferte Religion zu Stande kommt. Plato verwirft die religiöse Tradition weder noch nimmt er sie ohne weiteres an; er sucht in ihr einen Sinn und findet er ihn, so nimmt er sie freudig an, dann glaubt er darin echte Wahrheit zu entdecken. Stellen sich dagegen Widersprüche heraus zu dem, was die Religion zu allererst verlangt, nämlich zur Ethik, so kann es sich um ehrwürdige Tradition gar nicht handeln, sondern um das Machwerk von *μυθοποιοί* (Staat 377 B ff.) oder *μυθολόγοι* (Ges. 941 B) und zwar von schlechten. Gerade der Kampf, den Plato in den Gesetzen (a. a. O.) und im Staate 377 ff. gegen die

frivole Dichtung führt, zeigt, wie ernst er es mit dieser Überlieferung nahm. Eine Äußerung wie Staat 391 C: „Wir wollen sie nicht sagen lassen, daß Theseus, des Poseidon Sohn, und Peirithoos, des Zeus Sohn, so auf unerhörten Raub auszogen, noch daß irgend ein anderer Göttersohn und Heros gewagt habe, Unerhörtes und Gottloses zu verüben, wie man jetzt ihnen anlügt," hat meiner Meinung nach gar keinen Sinn, wenn nicht das Bestreben vorhanden wäre, etwas wirklich religiös Wertvolles in diesen Vorstellungen von Heroen und Göttersöhnen zu finden. Es ist Platos religiöses Bedürfnis, das ihn hierin einen Sinn suchen läßt, das andererseits in ihm den Zorn entfacht, wenn er Frivolität wahrnimmt. Daß es nicht die Mythologie als solche ist, die Plato verwirft, sondern daß es auch eine gute und echte Art gibt, zeigt Ges. 664 D der Ausdruck: *μυθολόγους περὶ τῶν αὐτῶν ἠθῶν διὰ θείας φήμης*, wozu zu vergleichen sind 672 B-C und 682 A.

Diese Grundzüge der religiösen Anschauungen Platos: das Ansetzen einer göttlichen Ursache für all und jedes als abstraktes Prinzip einerseits, die stete Bereitschaft andererseits, das religiös Gegebene anzuerkennen und in ihm einen Sinn zu suchen, müssen wir uns an den zahllosen Stellen, wo religiöse Erklärungen, Angaben und Berufungen vorliegen, vor Augen halten. Denn diese Charakteristica liegen, obwohl sie erst später theoretisch entwickelt werden, schon in den früheren Dialogen in ihrer Anwendung vor. Im Timäus 53 B sagt Plato, alles müsse ungeordnet und sinnlos sein, wo ein Gott fehle. Das führt dazu, in allem, wo eine Ordnung vorliegt, — und eine solche findet ja nach Plato überall statt, wo überhaupt ein Erkennen möglich ist, — eine göttliche Wirksamkeit anzusetzen. Das findet dann Ausdruck darin, daß selbst in den Fällen, wo jede Erklärung versagt und die Grenze der Erfahrung erreicht wird, eine göttliche Ursache angesetzt wird. Wenn es Phädr. 240 A-B heißt, bei dem meisten Schlimmen finde sich etwas Angenehmes, so kann für diesen allgemeinen Satz im Augenblick keine Bestätigung gesucht werden. Wenn also gesagt wird, ein Dämon bewirke dies, so soll dies nur bedeuten: Die Tatsache liegt vor, Gründe können nicht angeführt werden; also kommt hier nur der eine universale Grund, der für alles gilt, in Betracht, die geistige Ursache. Das Anführen einer solchen Ursache wird geradezu zum Merkmal des Punktes, wo menschliches Begreifen ein Ende findet. Von den Ursachen, die den im Timäus aufgedeckten ersten Grundlagen der Elemente noch voraus-

liegen, heißt es, „sie wisse Gott und wer auch immer von den Menschen Gott lieb sei“ (53 D). So ist meiner Meinung nach auch die Angabe im Staat 597 B aufzufassen. Für die Idee des Bettes noch nach einer Ursache zu suchen ist nicht angängig; da aber Gott die Ursache von allem ist, muß auch hier Gott als Urheber gesetzt werden. Im Phädrus 246 A ist eine Darstellung von etwas Unbegreiflichem eine *θεία διήγησις*. Wo sich in der Namengebung kein Grund weiter denken läßt, wird sie der Gottheit zugeschrieben (Krat. 391 A f., 397 C, 438 C). Wenn etwas als undenkbar und unmöglich auszuführen scheint, aber doch angenommen werden soll, wird es als Werk eines Gottes hypothetisch hingestellt: Staat 578 E: wenn ein Gott jemand mit seiner gesamten Sklavenschaft in die Einsamkeit versetzt; Krat. 432 B-C: wenn Gott einen zweiten Kratylus formt. Man hat den Gesamteindruck, daß Plato alles Ursprüngliche im geistigen Sinne, d. h. das Unerklärliche, wie im gewöhnlichen physisch-empirischen Sinne, d. h. alle realen Anfänge des Gegebenen, einer göttlichen Einwirkung zuschiebt. So Ion 537 C: Jeder Kunst ist es von Gott verliehen, für irgend ein besonderes Werk Verständnis zu bieten. Hierher gehört endlich auch die bei Plato so oft wiederkehrende Auffassung, daß alle Künste (z. B. Mener. 237 B), alle Gesetzgebung und Gesittung von Göttern gegeben sei oder in Zeiten zurückreiche, wo noch die Götter selbst oder die Heroen und Geister die Geschichte der Menschen lenkte (z. B. Apol. 31 A, Prot. 322 A, Polit. 271 D ff., Tim. 21 A, 23 D, 24 C, Ges. 624 A, 634 A, 644 D f., 709 A f., 713 A-B, 853 C u. a.). Damit, daß diese Darstellungen mythisch sind, ist nicht gesagt, daß sie nicht doch einen sehr ernst und real gemeinten Gedanken enthalten. Daß die Ursprünge des geschichtlichen Lebens in göttlicher Wirksamkeit zu suchen sind, ist für Plato Tatsache. Sie darzustellen aber ist nur durch Mythus möglich, eine Tatsache, die Plato fühlt und bedauert und durch die er wenigstens durch eine Fiktion hinwegzukommen sucht (Tim. 26E).

Ihre bedeutungsvollste Anwendung finden alle diese religiösen Gedanken und Prinzipien natürlich auf das menschliche Leben. Der Timäus drückt das durch den Auftrag des Weltbildners an die Götter aus: sie sollen „nach Möglichkeit, so gut und schön es angeht, das sterbliche Lebewesen leiten, soweit es nicht sich selbst Ursache des Schlimmen wird.“ Dieser Auftrag wird dann bekanntlich gelöst durch die Organisation des menschlichen *ζῷον* mit seinen verschiedenen Seelen, die an bestimmten dazu geeigneten Körper-

teilen ihren Sitz haben. Es wird also gewissermaßen der göttliche Einfluß auf den Menschen vorgeführt, wie er sich in und durch die Materie äußert. Es handelt sich ja im Timäus um die Darstellung der gegebenen Natur, erklärt aus göttlichen Absichten; da mußte vor allem der körperliche Aufbau geschildert werden, und wo es sich um geistige Kräfte handelt, da werden auch diese zu substanziellen Wesen, zu Seelen, die mit bestimmten Eigenschaften und Neigungen von der Gottheit oder den Göttern ausgerüstet sind und sich deshalb dauernd in derselben Weise äußern müssen. Der Timäus will die Natur darstellen, deshalb muß er auch das geistige Leben als Natur auffassen und die Seelen als dauernde Einrichtungen, d. h. als Naturdinge, wie den Körper. So wird auch der Zeugungstrieb zu einem Tier im Menschen (91 A f.) und die Wahrsagung ist an ein bestimmtes Organ geknüpft (71 A f.). Gerade in diesen beiden Punkten, werden wir sehen, weicht Plato von seiner gewöhnlichen Auffassung durchaus ab. Deshalb soll schon hier betont sein, daß dies eine Folge des besonderen Planes des Timäus ist.

Für gewöhnlich ist es nämlich Platos Auffassung, daß jeder innere Trieb, ja sogar jeder Gedanke auf die Wirksamkeit eines Gottes zurückgeführt werden kann, und zwar ganz unmittelbar, nicht nur im Sinne des Timäus, daß göttlicher Wille das menschliche ζῷον und in seiner Organisation die ständige Ursache solcher Triebe, Neigungen usw. geschaffen hätte. Zusammenhängend begründet bieten diese Lehre bekanntlich die Gesetze. 644 C wird davon ausgegangen, daß jeder von uns als eine seelische Einheit aufzufassen ist; „doch hat jeder in sich zwei entgegengesetzte und unverständige Ratgeber, die wir Lust und Unlust nennen . . . daneben Furcht und Mut, . . über alledem die Überlegung, was von dem besser und schlechter ist.“ Deshalb hat die Auffassung Berechtigung, „daß jedes von uns Lebewesen ein göttliches Wunderwerk ist, als Spielzeug . . . oder aus irgend einem ernsthaften Grunde zusammengesetzt. Denn das können wir nicht erkennen, wir wissen aber, daß diese Affekte (πάθη) in uns sind wie Sehnen und Fäden und uns ziehen und, einander entgegengesetzt, gegeneinander wirken zu entgegengesetzten Handlungen.“ Auf diese Stelle wird 803 C zurückverwiesen: wie schon früher dargelegt, sei der Mensch „ein kunstvoll angefertigtes Spielzeug Gottes und das sei in Wahrheit das beste an ihm“. Daß damit wirklich an eine Ableitung der Gedanken und Gefühle unmittelbar aus der

Gottheit gedacht ist, zeigt, unter Berufung auf eine Homerstelle, die Anwendung desselben Bildes 804 A: „manches wird der Geist und der Gott (*δαίμονά τε καὶ θέον*) ihnen eingeben in Bezug auf Opfer, . . . da sie in der Hauptsache Wunderwerke sind und nur in gewissen geringfügigen Beziehungen an der Wahrheit teilhaben.“ Der Vergleichspunkt mit den Drahtpuppen liegt darin, daß in der Folge der Vorstellungen und der Gefühle eine Gesetzlichkeit angenommen wird, die uns selbst fremd ist und außer uns liegt. Man kann diese Gesetzlichkeit mechanisch auffassen (vgl. C. Ritter, Platos Gesetze, S. 197), wie dies in gewissem Sinne der Timäus tut. Das hier angewandte Bild aber läßt jedes Gefühl und auch jeden Gedanken (804 A) ganz für sich betrachtet auf unmittelbaren Einfluß der Gottheit zurückführen. Damit ergibt sich für das geistige Leben dasselbe Erklärungsprinzip wie für das physische.

Auch hier aber tritt wieder die Erscheinung auf, daß die Prinzipien, die im Timäus und in den Gesetzen bewußt entwickelt werden, in ihrer Anwendung schon in den früheren Dialogen zu Tage liegen. Hierher gehört die schon im Phädon auftauchende Anschauung, der Mensch sei „ein sorgsam gepflegtes Eigentum der Götter“: *κτῆμα τῶν θεῶν*, ein Ausdruck, der im Kritias und in den Gesetzen wiederkehrt (Zeller II, 1[4] S. 935 Anm. 6). Aber auch sonst haben wir eine Menge von Äußerungen, die aus derselben Auffassung zu verstehen sind und die gerade dadurch die feste Überzeugung bekunden, daß sie als selbstverständlich, ohne Begründung, angegeben werden. Um die Beispiele nicht zu häufen, möge hier nur die Auffassung Erwähnung finden, daß während des Dialoges selbst ein Gott das Gespräch leitet, die rechten Einfälle gibt u. s. f. So finden wir Phädr. 237 A ein Gebet an die Musen, teilzunehmen an der Darstellung, ebenso Musen und Mneme im Euthydem 275 D. Besonders reich an solchen Andeutungen ist der Philebus. 20 B gibt einer der Götter Sokrates eine Erinnerung an Worte, die im Traum oder Wachen vernahm. 25 B heißt es dann, zu einer schwierigen Frage werde Aufklärung geben „ein Gott, wenn einer der Götter meinen Gebeten sein Ohr leiht.“ Und: „bete denn und forsche nach!“ sagt der Mitunterredner. Dasselbe wiederholt sich an weiteren besonders schwierigen Stellen (61 C, 66 D). Im Staat 432 C heißt es: „Folge, nachdem du mit mir gebetet!“ und wenn 453 D aus dem *λόγος* ein Delphin oder sonst ein wunderbares Rettungsmittel helfen soll, so liegt dieselbe

Auffassung zu Grunde. Hierher gehören ferner die von Zeller II, 1⁴, S. 933 Anm. 6 angeführten Beispiele, gehört die Auffassung, daß ein Schutzgeist über dem menschlichen Leben walte (z. B. Phäd. 107 D, Staat 620 E). Im Lysis 204 B nennt es Sokrates eine Gottesgabe, daß er Liebende erkennen kann. Phäd. 58 E heißt es, er gehe zum Hades durch göttliche Fügung, Phäd. 60 E befiehlt ihm ein Traumbild zu dichten. Euthyd. 272 E: *κατὰ θεὸν . . . ἔντυχον καθήμενος*. Alledem liegt das Prinzip zu Grunde, jede innere wie jede äußere Erfahrung als unter Gottes und seiner Kinder Leitung stehend zu betrachten. Der Satz von Steins (a. a. O. S. 113/4): „Nur soweit besitzt die Natur Stimme und Sprache für . . . Plato, als sie Seele hat, nur soviel ist an ihr erkennbar, als ein Gemeinsames mit dem Menschen, als eine Seele an den Tag legt" gilt auch für die Gesetze des inneren Menschen.

So stellt sich das Verhältnis Platos zu den religiösen Vorstellungen, die er vorfand, als ein recht verwickeltes und nur aus den besonderen Unterscheidungen, die das platonische Denken zwischen den Arten der Erkenntnis macht, verständliches heraus. Plato sucht in allem, im kleinsten und größten, nach einem geistigen Entstehungsgrunde, denn nur eine solche Ursache verdient überhaupt den Namen einer Ursache. Dabei weiß er aber ganz genau, daß bei einer solchen Erklärung in jedem Einzelfalle nur *δόξα* gegeben werden kann, daß ferner menschliches Können nicht zureicht, über das Werden der Götter etwas auszusagen, sodaß es sich, sobald dieses Gebiet erreicht wird, um Mythen handelt. Freilich berechtigt das nicht, am überlieferten Mythenschatz eine frivole und leichtfertig oberflächliche Kritik zu üben, sondern Plato sucht in ihnen einen Sinn und wo er einen solchen findet, nimmt er die gegebenen Vorstellungen gern an.

Unter diesen Verwahrungen nun wird für Plato die ganze Natur vergeistigt und vergöttlicht. Geister umspielen den Menschen auf seinem Lebensgange auf Schritt und Tritt, jeder Ort ist von ihnen belebt, jeder Gedanke, der ausgesprochen wird, ist vielleicht ihre Anregung. Wenn den Sokrates zur heißen Sommerszeit unter der Platane am Ilissus Begeisterung hinreißt, sodaß ihm die Worte vom Munde fließen, wie er es sonst an sich nie erlebt hat, da sind es die Feen, die hier wohnen, die ihn „in eine Gottesstimmung versetzt haben" (*ἐνθουσιάζειν* Phädr. 241 E). Und als die Mittagshitze niederbrütet und die Grillen ihr einschläferndes Lied zirpen, da warnt Sokrates seinen Gefährten, nicht zu schlafen. Denn auch

die Grillen sind ja Dienerinnen der Musen und werden lachen und es ihnen melden, wenn die Menschen ihr Geschenk nicht würdigen. Sind sie aber wach und regsam, so vermitteln sie ihnen die schönsten Gaben der Göttinnen (259 A). Sokrates selbst hat an seiner Redekunst keinen Anteil: es sind die Götter des Orts selbst (ἐντόπιοι θεοί), oder die begeisterten Sänger der Musen, die diese Wirkung hervorbringen (262 D). Als dann die Glut des Tages vorüber ist, die Abkühlung eintritt und man sich zum Heimweg bereitet, da schließt die weihevolle Stunde in der göttlichen Natur ein Gebet an Pan und die anderen Götter, die dort zu Hause sind.

II. Teil.

Instinkt und Genie.

1. Göttliche Einwirkung als Erklärung der unbewußten Zweckmäßigkeit.

Wir haben gesehen, wie scharf Plato zwischen rein materiellen Naturvorgängen und solchen, deren Ursache in einem Bewußtsein, einem Willen liegt, unterscheidet. Nun gibt es zwischen der Naturnotwendigkeit und zwischen der bewußten Natur (ἔμφρων φύσις) ein Zwischengebiet: die instinktiven Handlungen der Lebewesen. Sie zeigen in ihrer Zweckmäßigkeit starke Übereinstimmung mit bewußten und gewollten Handlungen, sind aber doch im Verhältnis zu wirklichen Willenshandlungen insofern unbewußt, als sie triebhaft erfolgen und ohne daß der Begriff ihres Zweckes ihnen notwendig vorausginge. Für Plato kann es natürlich ein solches Zwischengebiet nicht geben, da es nur zwei Arten der Ursächlichkeit gibt, die Naturnotwendigkeit und die Kausalität aus einem Bewußtsein. Sehen wir, wie Plato sich mit den instinktiven Handlungen abfindet!

Der Begriff der instinktiven Handlung wird von Plato im Symposion 207 A f. an dem Beispiel des tierischen Geschlechtstriebes entwickelt: „Was hältst du, Sokrates, für die Ursache dieses ἔρως und dieser Begierde? Merkst du nicht, in welchen unerhörten Zustand alle Tiere geraten, wenn sie zu zeugen be-

gehren; die laufenden und die geflügelten, sie sind alle in einem krankhaften und liebesbegehrenden Zustande, zunächst, sich miteinander zu begatten, dann um die Ernährung des Erzeugten, und die Schwächsten sind bereit für diese mit den stärksten auf Tod und Leben zu kämpfen und dafür zu sterben, indem sie sich selbst dem Hunger preisgeben, um jene aufzuziehen, und alles übrige tun. Denn bei den Menschen . . . möchte man glauben, daß sie dies aus Überlegung tun. Was aber ist bei den Tieren die Ursache zu diesem Liebeszustand (*ἐρωτικῶς διατίθεσθαι*)?" Hiermit ist eine Kennzeichnung des Geschlechtsinstinktes und damit des Instinktes überhaupt und zugleich der Hinweis gegeben, daß dieser Begriff ein Problem enthält. Wie bei der Bestimmung des „Lebens" zunächst die „sich selbst bewegende Bewegung", d. h. eine Abweichung von dem Gange der Natur, es war, die auf eine andere Art von Ursache schließen ließ, so ist es hier ein „unerhörter Zustand", der zunächst auffällt. In allen Handlungen eines Lebewesens ist das Gesetz der Selbsterhaltung maßgebend: zu diesem Zwecke verschafft es sich Nahrung, fürchtet es den Tod usw. All das ist hier in sein Gegenteil verkehrt, auch der Begattungstrieb hat mit der Selbsterhaltung direkt nichts zu tun. Dafür zeigt sich aber in all diesen Handlungen eine bestimmte Zweckmäßigkeit, sie zielen alle auf eine bestimmte Tatsache hin, die Erhaltung der Art (207 D): „Die sterbliche Natur sucht nach Möglichkeit immer und unsterblich zu sein. Sie vermag dies allein durch diese Art der Zeugung, indem sie stets ein anderes Junges anstatt des Alten zurückläßt." Zugleich taucht aber das Problem auf: Wenn alle diesen unregelmäßigen, naturwidrigen Triebe auf einen Zweck hinzielen, die Erhaltung der Art, wer ist denn dann das Subjekt dieses Gedankens? Was ist die Ursache dieser merkwürdigen Erscheinung? Denn die intellektuelle Überlegung, der *λογισμός*, könnte wohl bei einem Menschen, aber nicht bei einem Tiere als Erklärung herangezogen werden. Was aber ist bei dem Tiere die Ursache?

Diese Betrachtung über den Geschlechtstrieb bei Tieren ist bekanntlich nicht für sich besonders zum Thema gemacht, sondern dient nur zur Veranschaulichung dessen, was schon vorher über den Eros ausgemacht worden ist. Der Eros wird von Plato universal aufgefaßt, in seinem ganzen Einfluß auf das Menschen- und Tierleben. Was über ihn im allgemeinen ausgemacht ist, gilt also auch hier im besonderen Fall. Zunächst war, an die volkstümliche

Vorstellung anschließend, von dem Gotte Eros die Rede gewesen, indem ohne Kritik jeder der Beteiligten in seiner Art den Gott gepriesen hatte. In der von Sokrates vorgebrachten Auffassung der Diotima kommt dann aber die Kritik zur Geltung: Da der Eros ein Bedürfnis nach dem Guten und Schönen darstellt, kann er kein Gott sein, da dieser ein vollkommenes Wesen sein muß; er ist vielmehr ein übersinnliches Wesen von der Art, die nicht unbedingt vollkommen zu sein braucht: also ein Geist, ein *δαίμων*. Das Wesen dieser Geister, ihre vermittelnde Stellung zwischen Menschen und Göttern, wird dann, wie schon oben (S. 53) erwähnt, ausführlich entwickelt. Seine Entstehung wird mythisch dargestellt durch die Schilderung der Vermählung zwischen Poros und Penia und dann von seiner Wirksamkeit gesprochen. Im Menschen erwirbt er den Trieb zur Erwerbung des Guten für immer, also zur Unsterblichkeit. Denn wer etwas begehrt, begehrt etwas Schönes oder Gutes, d. h. daß das Gute sein eigen wird. Diese Begehr des Guten ist allen Menschen eigen und eine Abart davon ist die sinnliche Liebe, die eigentlich Eros genannt wird. Und nicht nur das Gute zu haben, lieben und begehren die Menschen, sondern auch, es immer zu haben. Und so kommt es zu dem Abschluß (206 A): „Der Eros geht also, als ganzes genommen, auf den immerwährenden Besitz des Schönen."

Das ist die Grundlage der vielfach verschlungenen Ausführungen, die das Symposion über den Eros bietet. Wieweit handelt es sich nun aber hier um poetisch-sinnbildliche Darstellung und wieweit will Plato wörtlich verstanden sein? Man handelt meiner Meinung nach eben so verfehlt, wenn man meint, Plato wolle uns hier nur eine naturwissenschaftliche und psychologische Tatsache sinnbildlich klar machen, als wenn man das Hauptgewicht auf die hier gebotene Dämonologie legt. Wir müssen vielmehr auch hier genau untersuchen, was für Plato ein Wissen, was für ihn eine Doxa und was Mythus ist.

Es liegt Plato eine psychologisch-naturwissenschaftliche Tatsache vor. Gerade der Geschlechtstrieb ist der Instinkt, dessen Macht bei Mensch und Tier gleich stark ist und wo der Mensch am ersten sich über die Eigenart alles Instinktiven klar werden kann. Eine Handlung zielt ganz offenbar auf einen bestimmten Zweck hin, auf die Erhaltung der Art. Aber nicht der Gedanke dieses Zweckes ist es, der den Willen bestimmt, sondern ein Drang, ein Trieb, das Lustgefühl, das das unvernünftige Tier genau so

sicher zu dem bestimmten Zwecke handeln läßt wie den Menschen. Das ist eine jener Sehnen, die nach den Gesetzen (644 DE) in uns ziehen und wirksam sind, etwas Fremdes, das auf unser Ich deutlich spürbar einwirkt. Welche Erklärung sollen wir nun dafür suchen? Da man nach Plato überall die ἔμφρων φύσις, die geistige Ursächlichkeit, finden muß, so ist es für ihn hier, wo so deutlich eine Absicht und ein Zweck zu Tage liegt, doppelt klar, daß die Wirksamkeit eines beseelten Wesens zu Grunde liegen muß. In welcher Art freilich dieses Wesen zu denken ist, das gehört ins Gebiet der Doxa und darüber kann es keine Gewißheit geben. Später, im Timäus, wo Plato, wie wir sahen, die Natur in ihrer empirischen Gegebenheit betrachtet, kommt er zu der Ansicht, es handele sich um ein Tier, das die Götter im Menschen eingerichtet haben. Hier, wo er auf das Walten eines durch Menschen- und Tierwelt hindurchgehenden Naturgesetzes hinblickt, das er auch auf anderen, rein geistigen Gebieten beobachtet, liegt für ihn die Tätigkeit und unmittelbare Wirksamkeit eines Geistes vor. Das Gemeinsame an beiden Erklärungen ist, daß es sich um ein Fremdes, außer uns Stehendes handelt, das auf uns einwirkt, beide Male handelt es sich um den Willen eines übersinnlichen Wesens, dem die so offenbar wahrgenommene Absicht, die Fortpflanzung des lebenden Wesens, innewohnt, nur daß diese Einwirkung im Symposion unmittelbar, im Timäus durch ein mechanisches Mittel erfolgt. Je nachdem Plato auf das allgemein waltende Naturgesetz oder auf den empirisch-physiologischen Aufbau blickt, entscheidet er sich einmal für die eine, einmal für die andere Ansicht. Insofern er sich dafür entscheidet, bildet die jedesmalige Ansicht seine Doxa. Mehr als Meinungen sind ja im Gebiete des Werdens überhaupt nicht möglich und daß diese Meinungen Widersprechendes enthalten müssen, spricht er selbst aus (Tim. 29 C). Um endlich in dem ersteren Falle das, was über menschliches Vermögen hinausliegt, in faßlicher Form darzustellen, braucht er den Mythus. Daß aber auch er mehr sein soll als ein bloßes Spiel des Geistes und ein Schmuck der Darstellung, das zeigt die Angelegentlichkeit, mit der für ihn die Autorität der Wunderfrau Diotima in Anspruch genommen wird. Wir finden also die drei Stufen der Gewißheit, die wir für Platos Naturerklärung aufgestellt hatten, wieder: das Prinzip der teleologischen Auffassung, die Erklärung aus einer geistigen Ursache als sicher festgehaltenen Grundsatz; in der Erklärung des Einzelnen, der Darstellung, wie dies abstrakte Prinzip

in der Welt des Werdens sich äußert, nur Doxa, endlich in der Darstellung des Übersinnlichen, sobald auf das Wesen der Geister selbst Bezug genommen wird, der Mythus, der aber doch ernst genommen sein will. Es geht nicht an, daß man bei Plato einfach zwei getrennte Gebiete unterscheidet, seine Mystik und seine philosophische Weltanschauung. Eine religiöse Welterklärung hat doch Plato, wie wir gesehen haben, überall, auch in den Dialogen, wo seine Ideenlehre durchaus das Hauptthema bildet, gefordert und sogar für beweisbar erklärt. Das beweist, daß er da, wo er solche religiösen Ansichten aufstellt, genau so gut ernst genommen sein will wie bei dialektischen Unterscheidungen, und wenn man nur die Begriffe, die aus der platonischen Erkenntnistheorie fließen, genau beachtet und bei seinen Angaben unterscheidet, ob es sich um ein Wissen handelt, oder ob nur Doxa oder Mythus vorliegen kann, so tritt das Befremdliche für unser Gefühl stark zurück. Das wird noch deutlicher werden, wenn wir, wie nötig, den Eros nicht gesondert betrachten, sondern ihn, und zwar in seiner gesamten Ausdehnung, im Zusammenhang mit all den instinktiven Äußerungen des Menschenlebens verfolgen, die Plato unter der einheitlichen Erklärung unmittelbarer übersinnlicher Einwirkung zusammenfaßt.

Wenn Plato diese einheitliche Erklärung vorbringt, so geht er aus von etwas, was für ihn wie für die meisten seiner Zeitgenossen eine ausgemachte Tatsache war: von der Mantik und von der Kathartik. Auch Zeller gibt an (S. 864, Anm. 3): „mit dem Glauben an ein Ahnungsvermögen, das sich bald im Wachen, bald im Schlaf äußere, mag es Plato, schon nach dem Vorgang des sokratischen Dämonium, Ernst gewesen sein.“ Mir scheint im ganzen Verlauf der platonischen Schriften von Orakel und Weissagung als von einer selbstverständlichen Tatsache gesprochen zu werden. Am häufigsten sind die Beispiele natürlich in den Gesetzen: Die ganze sakrale Gesetzgebung soll mit Hilfe von Sehern ausgeführt werden (871 C) und an vielen Stellen wird auf Delphi ausdrücklich verwiesen (634 A, 686 A, 828 A, 914 A, vgl. auch 738 C u. a.). Wo Plato vorgeht gegen Aberglauben, da dient dies nur dazu, seinen eigenen festen Glauben an Orakel klarzulegen. Denn da ist es der Glaube an falsche Orakel und Ahnungen, denen er den echten Glauben entgegenstellt (Ges. 910 A-E, 933 A). Auch Charm. 173 C, also in einem Dialoge der ersten Periode, wird dieselbe Unterscheidung gemacht, ähnlich auch im Jon (531 B,

538 E). Als feststehende Tatsache wird die Seherkunst ferner behandelt im Phädrus (244 A f., 265 B, Men. 99 C). Von späteren Werken findet sich im Staat sogar wiederholt ein direkter Hinweis auf das delphische Orakel (427 B, 540 C) und im Timäus (71 E) wird, wie oben erwähnt, eine physiologische Erklärung der Seherkunst gegeben.

Theodor Gomperz erscheint der Gedanke, die Mantik als Vermittlerin zwischen Menschen und Göttern heranzuziehen, „ob seiner Gewaltsamkeit nahezu als scurril", obwohl er zugibt, daß er von Plato ernst gemeint ist (Gr. D. II, S. 310). Um Platos Glauben an Mantik und Telestik gerecht zu werden, muß man bedenken, daß Plato in diesen Dingen ganz unmittelbar und real gegebene Tatsachen zu schildern glaubt. So völlig steht Plato hier auf dem Boden der aus dem Dionysoskult stammenden Anschauungen über die direkte Einwirkung der Götter auf den Menschen im Zustande der Ekstase und des religiösen Wahnsinns, daß E. Rohde zu ihrer Schilderung eine ganze Reihe von platonischen Zitaten heranzieht (vgl. Psyche II², die Anm. zu S. 16—21!). Die Wirkungen dieser Ekstase in Mantik und Telestik „waren so häufig und anerkannt, daß als eine Erfahrungstatsache Wirklichkeit und Wirksamkeit eines solchen, von körperlicher Krankheit völlig zu unterscheidenden religiösen Wahnsinns nicht nur von Philosophen, sondern selbst von Ärzten behandelt wird" (E. Rohde, a. a. O. S. 4). Ebenso verweist Rohde (a. a. O. S. 47) auf Plato (Symp. 215 E, Jon 534 A) bei den Erscheinungen des Korybantiasmus: „Eine den Ärzten und Psychologen ganz geläufige Erscheinung war jene, nach den dämonischen Begleitern der Bergmutter benannte, religiös gefärbte Wahnsinnsform des Korybantiasmus, in der ohne äußeren Anlaß der Leidende Gestalten seltsamer Art sah, Flötenklang hörte, in heftigste Aufregung geriet und von unwiderstehlicher Tanzwut ergriffen wurde." Aus alledem geht hervor, daß Plato dem hier stattfindenden Einfluß der Geisterwelt als einer empirisch gegebenen Tatsache gegenüberzustehen glaubte. Als solche gehört sie freilich nur zur Doxa, unbedingte Gewißheit kann es darüber nicht geben. Aber als Doxa erscheint sie Plato durchaus annehmbar und richtig und bildet als eine allgemein bekannte Tatsache[1]) für Plato ein wichtiges Argument bei seinen

[1]) Vgl. hierzu, was Th. Gomperz (Gr. D. I, S. 250) über die medizinischen Schriften bemerkt: „In der Schrift „Von der Natur der Frauen" spielt das Göttliche und die göttlichen Dinge im Unterschiede von und vor anderen Faktoren

psychologischen Darlegungen. Wenn man deshalb Plato überall da, wo er von Wahrsagen u. ähnl. spricht, Ironie zuschreibt, so schiebt man ihm moderne Gesichtspunkte unter, die ihm ganz fremd sind, und das muß in wichtigen Dingen zu einer Verkennung der Absichten des Philosophen führen. Umgekehrt kann es, wenn man den ganz bestimmten und sachlichen Sinn, den Plato mit diesen ihm gewissermaßen empirisch vorliegenden orphischen Ausdrücken verbindet, nicht beachtet, zu einem solchen Fehlversuch kommen, wie ihn in G. Teichmüllers „Literarischen Fehden im IV. Jahrh. v. Chr." (Breslau 1881) der Versuch darstellt, in der Entwicklung des Platonischen Gottesbewußtseins einen Indizienbeweis für die Reihenfolge der Dialoge zu sehen (S. 131 ff.), ein Versuch, der schließlich darin endet, im Platonischen Idealismus einen Vorläufer von Spinoza, Schleiermacher und Hegel zu sehen (S. 247).

Wenn nun Plato zur Behandlung des Instinktiven im menschlichen Wesen seinen Ausgang von diesen Anschauungen über die ekstatische Mantik nimmt, so legt er den Hauptwert genau auf die Eigenschaft, die, wie E. Rohde zeigt (S. 20), „die aus dem enthusiastischen Kult der thrakischen Dionysosdiener stammende Begeisterungsmantik" von der früheren, gewissermaßen kunstmäßigen Mantik, die bei Homer durchweg vorherrscht, unterscheidet: das Fehlen des Bewußtseins. Der Seher kündet Tatsachen der Gegenwart und Zukunft, ohne ein Bewußtsein zu haben, woher ihm diese Kenntnis kommt, ja vielfach ohne überhaupt zu wissen, was er spricht und verkündet. So heißt es im Menon 99 C: „Die Orakelsänger . . . und göttlichen Wahrsager . . . künden zwar Richtiges und Vieles, wissen aber nichts von dem, was sie sagen," was eine fast wörtliche Wiederholung von Apol. 22 C darstellt. Phädr. 244 B heißt es: „Die Prophetin in Delphi und die Priesterinnen in Dodona erwiesen, wenn sie rasend waren, Hellas vieles Gute in häuslichen und staatlichen Angelegenheiten, im Zustande des Bewußtseins aber wenig oder nichts. Und wenn

---

eine hervorragende Rolle. Als ein mehr gelegentlich wirkendes Agens wird das „Göttliche" im Eingang des hippokratischen Prognosticon erwähnt und zwar als ein so wenig außerhalb des gesetzmäßigen Naturlaufs stehender Faktor, daß von der ärztlichen Voraussicht erwartet wird, sie werde sich auch auf seine Wirksamkeit erstrecken." Im 2. Band S. 349 sagt Gomperz von dem Sophisten Antiphon, er war „nicht nur Metaphysiker und Moralist, Geometer und Physiker, sondern zugleich auch Traum- und Zeichendeuter."

wir die Sibyllen und andere anführen, die im Gebrauche göttlicher Weissagekunst vielen gar vieles voraussagten auf die Zukunft und ihnen Anweisung gaben, so würden wir reden, was jedem bekannt ist und Worte verlieren." Wie also beim Geschlechtstrieb der Zweck und die Absicht dem Handelnden selbst ganz unbekannt war, so liegt auch hier eine solche Wirkung ohne Bewußtsein des Handelnden vor und hier wie dort wird die Erklärung gefunden in der Einwirkung eines übersinnlichen Wesens. Meist wird die Gottheit ganz allgemein genannt. An der eben genannten Phädrus-Stelle heißt es, daß dieser Wahnsinn gegeben wird durch göttliche Eingebung (*διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης*). Im besonderen ist natürlich Apollo der Gott der Weissagung, der die *μαντικὴ ἐπίπνοια*, den seherischen Anhauch schickt. (Der Lufthauch ist etwas, was man nicht sieht, was aber doch wirksam ist, und ist insofern ein Bild übersinnlicher Einwirkung) Bei der schon erwähnten physiologischen Erklärung der Sehergabe (Tim. 71 E) heißt es, die Götter gaben auch dem schlechteren Teile der Seele an der Wahrheit teil, indem sie ihm die Sehergabe verliehen: „Ein genügender Beweis dafür ist, daß Gott die Sehergabe dem menschlichen Unbewußtsein (*ἀφροσύνη*) gegeben hat. Denn niemand, der bei Besinnung ist (*ἔννους*), hat Berührung mit der göttlichen und echten Seherkunst, sondern nur, wenn er im Schlaf in seiner Geisteskraft gefesselt ist oder wegen einer Krankheit oder irgend einer Gottesergriffenheit (*ἐνθουσιασμός*) verrückt ist" (vgl. auch Stellen wie Krat. 396 C-D, 428 C). Unter diesem Gesichtspunkt will Plato meiner Meinung nach auch das Daimonion des Sokrates betrachtet sehen. Treffend faßt dies Hegel zusammen (vgl. Zeller II, 1[4], S. 89, Anm. 4): „Der Genius des Sokrates ist nicht Sokrates selbst, . . . sondern ein Orakel, das aber zugleich nichts Äußerliches, sondern ein Subjektives, sein Orakel ist. Es hat die Gestalt von einem Wissen gehabt, das zugleich mit einer Bewußtlosigkeit verbunden ist." Das ist genau die Bestimmung, die wir Plato für das Instinktive aufstellen sahen und die auch in den Vorstellungen über ekstatische Mantik und Telestik zu Grunde liegen. Denken wir an das Bild der Gesetze: Der Mensch verspürt in sich einen Zug zu bestimmten Handlungen, einen andern, der ihn von dieser wegzieht. Für gewöhnlich sind diese etwas so Alltägliches und Gewohntes, daß sie als Lust und Unlust gar nicht mehr auffallen. Trotzdem glaubt Plato auch hier jedesmal eine göttliche Wirksamkeit wahrnehmen zu können. Wie viel

stärker mußte dieser Glaube sich aufdrängen, wenn dieser Zug rätselhafter, und unbegründeter erfolgte. Was wir die Stimme des Gewissens nennen, ist zwar auch ein Unlustgefühl, aber feiner und weniger unmittelbar. Und dann gibt es noch Regungen im Gemüt, die uns schlechterdings unerklärlich vorkommen, so, wenn Sokrates in dem Ankleideraum sitzt und plötzlich beim Weggehen einen Zug verspürt, zu bleiben (Euthyd. 272 E). Ein solcher Zug wird nun als göttliche Einwirkung, als „Geisterruf" (*δαιμόνιον*) aufgefaßt. Es ist ein Orakel, bewußt insofern, als wir den Zug in uns, den Einfluß auf unseren Willen ganz genau spüren, unbewußt, da uns sein Grund schlechterdings unerklärlich ist. Als solches ist das Daimonion nicht etwa eine allgemeingültige Erscheinung, sondern Sokrates ist sich bewußt, daß ihm damit etwas ganz Besonderes zuteil geworden ist; keiner oder kaum einer hat dies Zeichen jemals von ihm gehabt oder gekannt (Staat 496 C). Wenn Pfleiderer (Sokrates und Plato, Tüb. 1896, S. 44) das Daimonion für den „feinen individuellen Takt des anhaltenden Beobachtens seiner selbst und anderer für das Angemessene und Nichtangemessene" erklärt, so ist gewiß richtig, daß Sokrates dieses Taktgefühl, eben weil auch es einen solchen rätselhaften Zug darstellt, unter das Daimonion rechnet, denn Sokrates faßte ihn als einen solchen Geisterruf auf. Darum kann aber das Daimonion auch ganz andere Fälle umfassen, wie z. B. den oben aus dem Euthydem angeführten, Fälle, die für Pfleiderer dann „unverkennbar scherzhaft" gemeint sind (vgl. Zeller II, 1^4, S. 73—91). Sokrates hat fest daran geglaubt, daß er eine göttliche Sendung habe, er hatte ein ganz besonderes Verhältnis zu Delphi, eine Menge von Einzelheiten zeigen, wie stark in ihm das Bedürfnis war, seine Leistungen, Erlebnisse und Schicksale religiös aufzufassen, noch im Gefängnis, ehe er durch göttliche Fügung (Phäd. 58 E) zum Hades hinabgeht, folgt er einem Traumbild, das ihm befiehlt, zu dichten. Alle diese Züge legen es nahe, daß Sokrates mit seinem Daimonion die übersinnliche Bedeutung verknüpft hat, die wir oben feststellten.

In seinen philologischen Untersuchungen „Aus Platos Werdezeit", die ich schon oben angeführt habe, kommt Pohlenz S. 183—189 zu der Auffassung, Plato habe im Menon und im Jon die Darstellung des Äschines Socrat. in dessen „Alkibiades" zurückweisen wollen, der die Wirksamkeit und die Persönlichkeit des Sokrates in übermäßiger Weise auf die *θεία μοῖρα* begründet habe.

Nach Pohlenz ist es verletzend für PlatosEmpfinden gewesen, daß Sokrates durch den Vergleich mit den Bacchantinnen „auf eine Linie gestellt wird mit den inspirierten Orakelsängern (*ἐνθουσιάζοντες*), über die sich Plato an der andern Apologiestelle (22 C) nicht allzu freundlich geäußert hatte" (S. 185). Deshalb hat nach Pohlenz (S. 186) der Vergleich mit den Orakelsängern und Wahrsagern im Menon 99 C eine geringschätzige Bedeutung. Es solle verhütet werden, daß die Politiker in einem göttlichen Schimmer verklärt würden und das geschehe, „indem man ihre richtigen Vorstellungen mit der Inspiration der Wahrsager und ähnlicher Leute auf eine Stufe stellte, *οἵτινες νοῦν μὴ ἔχοντες πολλὰ καὶ μεγάλα καθορθοῦσιν* (99 C)". Meiner Ansicht nach liegt in dem Vergleich mit den Wahrsagern ein rein sachlicher Sinn und nicht der geringste geringschätzige Beigeschmack. Apol. 22 C handelt es sich durchaus nur darum, zu zeigen, daß der Dichter nicht aus einer bewußten Fertigkeit heraus handelt, sondern durch Naturtrieb (*φύσει*), und um dies zu veranschaulichen, wird das allgemein bekannte Beispiel des gottbegeisterten Sehers herangezogen. Genau so ist meiner Meinung nach der Menon aufzufassen. Besonders klar wird dies, wenn man einen Blick auf den Phädrus wirft. Da wird bekanntlich alles edelste Streben, vor allem der Weisheitsdurst, die Philosophie selbst, auf ein Unbewußtsein, eine *μανία*, zurückgeführt, und nach Pohlenz' Auffassung (S. 339—340) hat sich damit ein Wandel in Platos Anschauungen vollzogen; der unbewußte, auf göttliche Einwirkung zurückzuführende Trieb erscheint ihm jetzt als etwas Wertvolles und Unentbehrliches. Nun wird aber im Phädrus, genau wie im Menon und der Apologie zur Verdeutlichung dieses unbewußten Zustandes die Mantik in ihrer ganzen Ausdehnung herangezogen und ebenso bewertet (244 B, 265 B). Auch wird im Symposion der Trieb zur Philosophie mit der Begeisterung der korybantisch Ergriffenen verglichen (215 DE, vgl. auch 202 E). Wenn dieser geringschätzige Sinn im Menon und der Apologie vorliegen sollte, so müßte hier ebenfalls eine geringschätzige Bedeutung durch diesen Vergleich ausgedrückt werden. Wohl steht die instinktive, unbewußte Erkenntnis als Erkenntnis tiefer als die rein begriffliche und bewußte, aber von diesem Zustande des von Gott Ergriffenseins gering zu denken ist Plato weit entfernt, und wenn Äschines, der getreueste Berichterstatter unter den Sokratikern, diesen Zug an Sokrates so stark betont und dabei im Wortlaut mit Plato zu-

sammentrifft (Pohlenz S. 188 f.), so glaube ich, das ist dadurch verursacht, daß bei Sokrates eben diese Meinung eine große Rolle spielte und daß diese Theorieen Platos schon in Sokrates' Persönlichkeit und Lehre ihren Ursprung haben. Ich hoffe, ein Blick auf den Umfang und die Geschlossenheit der Lehre Platos vom Unbewußten wird das zeigen. Plato hat die Lehre von der Wirksamkeit übersinnlicher Wesen in Mantik und Kathartik, die ihm vorlagen und so allgemein und selbstverständlich waren, daß jeder Arzt damit rechnen mußte, erweitert zu einer weitreichenden Theorie. Wo ihm in der Natur, in der Kunst und Wissenschaft, im öffentlichen Leben oder gar in der Philosophie etwas Unbewußtes, Instinktives, Geniales und Irrationales entgegentritt, sieht er die Wirksamkeit eines übersinnlichen Wesens. Plato weiß durchaus, was in all diesen Fällen das Gemeinsame ist, und aus welchem Grunde er sie alle unter eine Erklärungsweise bringt. Der große und folgerichtige Denker wählt den treffendsten und verblüffendsten Ausdruck, um das Fehlen des Bewußtseins zu kennzeichnen; er nennt den Zustand Wahnsinn (*μανία*), Geistesabwesenheit (*παράνοια*) u. ähnl. Überall, wo er diese Theorie im Zusammenhang bespricht, nimmt er seinen Ausgang von der Erscheinung der ekstatischen Mantik und Telestik. Das wichtigste Beispiel dafür ist bekanntlich der Phädrus, außerdem kommen Ion, Menon, Symposion und Apologie in Betracht.

Im Phädrus ist der widersinnige Satz behandelt worden, der nicht vom Eros ergriffene Liebhaber verdiene den Vorzug, denn er sei ja nicht vom Wahnsinn erfaßt, er sei bei Bewußtsein, während der andere rase. Daraus erfolgt die Palinodie (244 A): Das Gesagte wäre richtig, wenn so ohne weiteres der Satz recht hätte, daß der Wahnsinn ein Übel wäre. In Wirklichkeit aber werden uns die höchsten Güter durch Wahnsinn zuteil, der jedoch durch göttliche Eingebung gegeben sein muß (*διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης*)." Als erstes wird angeführt die unbewußte Wahrsagekunst (s. o. S. 68). So ist die Wahrsagekunst unendlich viel vollkommener und geachteter, wenn sie, als Wahnsinn, durch göttliche Schickung (*θείᾳ μοίρᾳ*) gegeben wird, als die berechnende Zeichendeuterei, die mit menschlicher Besonnenheit vor sich geht. Die zweite Gabe des Wahnsinns ist die Telestik: wenn bei schweren Seuchen, die wegen uralter Missetat über manche Geschlechter verhängt wurden, vom Wahnsinn Befallene die Gebete und Verehrungen angaben, durch die sich die Götter versöhnen

ließen. Drittens kommt dann das Ergriffensein (κατοκωχή) und der Wahnsinn von den Musen her, der eine zarte und keusche Seele erfaßt, sie erweckt und in bakchischer Verzückung (ἐκβακχεύουσα) die herrlichsten Dichtwerke schaffen läßt. Versucht sich aber einer ohne Wahnsinn an der Dichtung, so wird des Verständigen Werk durch das des Wahnsinnigen verdunkelt. Die vierte Art endlich ist der Weisheitsdurst (249 D): Die Seele erschaut die einst im ὑπερουράνιος τόπος erblickten Gestalten, läßt alle menschlichen Beschäftigungen und hält sich ans Göttliche und wird deshalb von den Leuten verrückt (παραπινῶν) gescholten, ist aber nur gottbegeistert (ἐνθουσιάζων); sie will auffliegen, schaut wie der Vogel nach oben und vernachlässigt, was unten liegt, und kommt so in einen Zustand des Wahnsinns (μανικῶς διακείμενος). Das ist die schönste Art der Gottbegeisterung und wer an solchem Wahnsinn teil hat und in solchem Liebeswahn ist, wird mit Recht Liebhaber des Schönen genannt. Diese Ausführung wird 265 A f. noch einmal zusammengefaßt: es gibt zwei Arten von Wahnsinn; die eine ist eine menschliche Krankheit, die andere eine göttliche Aufhebung des gewohnten gesetzmäßigen Zustandes. Der göttliche Wahnsinn zerfällt wieder in vier Teile: 1. der seherische Anhauch Apollos, 2. der Wahnsinn der Weihungen durch Dionys, 3. der dichterische der Musen, endlich 4. der Wahnsinn der Liebe, der Aphrodite und des Eros.[1])

Im Menon wird zu diesen Arten des Wahnes noch eine fünfte hinzugefügt. Der richtig handelnde Staatsmann, der aber nur eine wahre Meinung, kein Wissen um seine Grundsätze hat, wird

---

[1]) Nach Leißner (Die platon. Lehre von den Seelenteilen, Diss. München 1909, S. 76) ist im Timäus „die gesamte μανία in allen ihren Formen von der erhabenen Höhe des Phaidros 265 AB herabgesunken und zu einem Bestandteil des niedersten Seelenteils degradiert worden." Ich kann dem nicht beistimmen: Was das Bewußtsein und die intellektuelle Einsicht angeht, ist die μανία auch im Phädrus schon das Niedere. Doch kann in besonderen Fällen gerade dieser Mangel des Intellekts, dieses Unbewußtsein, etwas Wertvolles sein, wenn er nämlich eine Wirkung der Götter ist. Das gilt für den Timäus ebensogut wie für den Phädrus und in der Schilderung, wie der 3. Seelenteil von den Göttern durch Verleihung der Sehergabe geehrt wird (71 E f.), liegt dieselbe hohe Auffassung von dieser vor wie im Phädrus. Alle Leidenschaft und alle Begehrlichkeit ist im Verhältnis zum Bewußtsein etwas Unvernünftiges und wird damit natürlich auch als etwas Niederes betrachtet und hingestellt. Aber es kann sich auch darin der Wille der Götter äußern und solchen göttlichen Trieben wird hohe Würde beigelegt.

hier mit einbezogen 99 C: „Was das Bewußtsein betrifft (τὸ φρονεῖν), waren sie nicht besser daran als die Orakelsänger und die Wahrsager. Denn auch diese sagen vieles Wahre, wissen aber nichts von dem, was sie sagen." Auch die dichterisch Begabten werden noch hinzugefügt. Dagegen fehlt die Telestik, die aber vielleicht unter der Mantik mit zu verstehen ist, und die Erotik, wodurch natürlich auch das ganze philosophische Streben hier nicht mit in Betracht kommt. „Mit Fug also würden wir die göttlich nennen, die wir eben aufgezählt haben, Orakelsänger, Wahrsager und alle dichterisch Begabten. Und auch die staatsmännisch Befähigten dürfen wir nicht am wenigsten . . . göttlich nennen und sagen, daß sie göttlich verzückt sind (ἐνθουσιάζειν), da sie begeistert sind (ἐπίπνους) und besessen (κατεχομένους) von dem Gott, wenn sie durch ihre Worte viele bedeutsame Dinge zurecht bringen, ohne etwas zu wissen von dem, was sie sagen."

Der Ion behandelt die Künstler, Rhapsoden und Dichter. Auch sie werden, um ihr wahnbefangenes, unbewußtes Schaffen zu kennzeichnen, mit den in der Telestik bedeutsamen Korybanten zusammengestellt (533 D f.): „Sie sind göttlich verzückt von den Musen und besessen; wie die Korybanten ohne Sinnen tanzen, so schaffen auch die Dichter ohne Besinnung ihre schönen Lieder; sind sie aber bei Sinnen, können sie nichts leisten. Aus den heiligen Gärten der Musen pflücken sie ihre Weisen, wie die Bakchen aus den Strömen Honig und Milch schöpfen, wenn sie besessen sind. Gott gebraucht sie als Diener, indem er aus ihnen den Verstand herausnimmt und ebenso die Orakelsänger und göttlichen Seher, damit wir, die Hörer, wissen, daß nicht sie in ihrer Sinnlosigkeit es sind, die so sprechen, sondern der Gott selbst aus ihnen spricht."[1]) Hier steht also Kunst, Telestik und Mantik zusammen.

Weniger systematisch sind die Angaben der Apologie und des Symposion. In der Apologie werden an der schon oben (S. 71) erwähnten Stelle (22 C) Künstler mit Sehern und Orakelsängern zusammengestellt. Im Symposion ist es natürlich der Eros und der mit ihm identifizierte philosophische Trieb, von dem ausgegangen wird. Die Beziehung zu den Sehern wird angegeben 202 E—203, wo es heißt, daß der Eros ein Geist sei wie die, welche die Seher und Priester begeistern, 215 DE und 218 B wird

[1]) Zusammengezogen aus 533 E—534 E.

die erotisch-philosophische Wirksamkeit des Sokrates mit dem bakchischen Rausche verglichen. Endlich ließe sich der Kratylos anführen, wo des Sokrates' plötzliche Weisheit erst mit der Sehergabe (396 D), dann mit der Eingebung der Musen (428 C) in Beziehung gebracht wird.

Außer diesen Zusammenfassungen sind unzählige Stellen vorhanden, an denen dieselben Auffassungen zu Grunde liegen, oft nur durch einen bezeichnenden Ausdruck angedeutet. Wie wir sahen, war das Gemeinschaftliche, was all die angeführten Erscheinungen verband, der Umstand, daß die Handelnden irgend ein sinnvolles Werk vollführten, ohne daß ihnen dieser Sinn bewußt gewesen wäre. Die Ursache dieses sinnvollen Handelns ohne Bewußtsein wurde in einer göttlichen Einwirkung gesehen. Entsprechend diesen Grundbegriffen sind an all den angeführten Stellen wie an denen, wo wir auf die hier entwickelten Anschauungen uns zu beziehen haben, die Ausdrücke für das Fehlen des Bewußtseins gehäuft. Der Ausdruck ‚*μανία*', der im Phädrus vorherrscht, kehrt beispielsweise wieder Symp. 218 B, Ges. 672 D. Daß der betreffende „nicht bei Sinnen" ist, betonen die oft wiederkehrenden Ausdrücke *ἔκφρων* oder *οὐκ ἔμφρων* (Ion 534 A, 534 B, 535 B, 535 D, Phädr. 244 C, Tim. 71 E, Ges. 719 C), daß das Denken oder das Bewußtsein fehlt, zeigen Ausdrücke an wie *ἄνευ νοῦ*, *οὐκ ἔννους* (Ion 534 B, C, D, Men. 99 C, E, Tim. 71 E). Dem schließen sich Ausdrücke an wie „trunken sein" (*μεθύειν* Lys. 222 C, *βακχεύειν* Phädr. 234 D, 245 A, Symp. 218 B) „nicht mehr Gewalt über sich haben" (Phädr. 250 A) „verrückt sein" (*παραχινεῖν* Phädr. 249 D) *παράνοια* (Phädr. 266 A). Ebenso weisen andererseits Ausdrücke, die für sich nichts bedeuten als die Einwirkung einer übersinnlichen Macht, auf diesen ganzen Anschauungskreis zurück. So kehrt der Ausdruck *ἐπίπνους* „von einem Hauche Gottes erfaßt" wieder Men. 99 D, Staat 499 C, Phädr. 265 B, Krat. 399 A, Symp. 181 C, Ges. 750 E, 811 C. Ferner kommen hier, da die übersinnlichen Wesen, wie oben dargelegt, Götter oder Geister sein müssen (vgl. o. S. 64, Symp. 202 E), die Ausdrücke *δαιμόνιος* und *θεῖος* in Betracht. Die Gewalt der Rede, die einen bezaubernden oder berauschenden Einfluß ausübt, wird durch den Ausdruck *δαιμονίως λέγειν* „übermenschlich reden" bezeichnet (Phädr. 234 D. Gleich darauf: *συνεβάκχευσα μετὰ σοῦ τῆς θείας κεφαλῆς*), ebenso erscheint die Redegabe als eine *δαιμονία δύναμις* Gorg. 456 A. Im Timäus 25 E ist *δαιμονίως ἔκ τινος*

τύχης zu verstehen als: „in übernatürlicher Weise infolge einer Fügung," daß der Musik bestimmte Zahlenverhältnisse zu Grunde liegen, ist ein δαιμόνιον πρᾶγμα (Staat 531 C). Sehr häufig ist nun auch der Fall, daß einfach die Männer, in denen in einer der genannten Arten die Gottheit wirkt, das Prädikat ‚θεῖος' bekommen. Lehrreich ist hierfür die Darlegung im Menon 99 C f. Nachdem gezeigt worden ist, daß die tüchtigen Staatsmänner in Bezug auf das Bewußtsein sich von Orakelsängern und Wahrsagern nicht unterscheiden, heißt es: also ist es recht, solche Männer in in der Unbewußtheit ihrer Handlungen „göttlich" zu nennen wie die seherisch und künstlerisch begabten (s. o. S. 74). Plato nimmt dann, wie auch sonst gern (s. o. S. 14 Anm.) auf den Sprachgebrauch Bezug, um in ihm eine Bestätigung seiner Gedanken zu finden. Auch die Frauen nennen den tüchtigen Mann „göttlich" und ebenso die Lakonier. Und nun spielen diese zwei Wortbedeutungen bei Plato oft bewußt durcheinander. Da die Götter vollkommen sind, heißt einerseits alles besonders Vortreffliche im hellenischen Sprachgebrauch „göttlich", andererseits bezeichnet das Wort die übersinnliche Beeinflussung. Da es nun ganz im Sinne Platos ist, diese übersinnliche Beeinflussung als etwas „Heiliges", Höheres hinzustellen, so liegt ihm der Ausdruck θεῖος mit der Nebenbedeutung des Vollkommenen, die beim Gebrauch immer mit hineintönt, ganz besonders. So sind die Gedichte (Ion 534 E) „göttlich und der Götter Werk", auch der von seinem Vortrage selbst hingerissene Rhapsode ist θεῖος (Ion 542), ebenso vom hinreißenden Redner (Phädr. 234 D). Die Ergriffenheit der beiden Unterredner im Phädrus ist ein θεῖον πάθος, der Platz ist ein θεῖος τόπος. So wird (s. o. S. 73) unterschieden zwischen den Arten der παράνοια: erstens σκαιὸς ἔρως und dagegen θεῖος (= gottgegeben) ἔρως (Phädr. 266 A). Der erste Zergliederer der Sprache in Einzellaute muß ein Gott oder ein „göttlicher" Mann gewesen sein (Phil. 18 B) (s. o. S. 57). Soph. 216 B wird jeder echte Philosoph zwar nicht als θεός, aber als θεῖος bezeichnet. Wenn (Polit. 309 C) über das Schöne und Gerechte und Gute die wahre Meinung mit Festigung in die Seelen kommt, so ist dies „etwas Göttliches in einem gottbegnadeten Geschlecht."[1]) Die Dichter werden gern ohne weiteres „göttlich" genannt, so Simo-

[1]) Mir scheinen solche Stellen, wo θεῖος geradezu einen weihevollen Klang gewinnt, nachdrücklich gegen die ironische Deutung zu sprechen, die Pohlenz (a. a. O. S. 182) für Menon 99 C anbringt.

nides (Staat 331 E), Tyrtaios (Ges. 629 B), Epimenides (Ges. 642 D); von den Dichtern allgemein heißt es Ges. 817 A: „Was sollen wir nun antworten den göttlichen Männern? — — Wohlan ihr, die ihr von den zarten Musen stammt . . .!“ Wie stark mitunter Plato das Übersinnliche in dem θεῖος betont, zeigt Staat 469 A, wo die als tapfere Männer gefallenen Krieger, weil sie nach dem Tode zu wohltätigen Geistern werden, als δαιμόνιοί τε καὶ θεῖοι bezeichnet werden (vgl. 540 B o. S. 54).

Noch stärker als das ‚θεῖος‘ klingen die Ausdrücke ἔνθεος und ἐνθουσιάζειν an die Vorstellungen über die Ekstase an. Rohde setzt die Ausdrücke ἔνθεος und θεῖος bei Plato gleich (Psyche II ² S. 20, Anm. 1). An all den genannten Stellen kehrt der Ausdruck besonders häufig wieder. (Ion 533 E, Phädr. 244 B, Symp. 179 A, ἐνθουσιάσειν Ion 533 E, 535 C. Apol. 22 C, Phädr. 241 E, 249 D, E, 263 D, Tim. 71 E, Krat. 396 D.) Besonders interessant ist der Ausdruck θεία μοῖρα. Wie Zeller (II, 1⁴, S. 594, Anm. 4) ausführt, bezeichnet dieser Ausdruck vielfach den Zufall, eine Bedeutung, die sich nach unseren bisherigen Betrachtungen notwendig ergeben muß und die das bisher Ausgeführte bestätigt. Wir sahen, wie da, wo etwas dem Naturlauf widerspricht, bei der „sich selbst bewegenden Bewegung“, die Erklärung aus einer geistigen Ursache eintritt. Ebenso trat diese Erklärung ein, wo uns zu oder von einer Handlung nur ein nicht näher zu bestimmender Zug hinzieht oder abhält (s. o. S. 60); endlich wo ohne Bewußtsein des Handelnden bei irgend einem Werke ein bestimmter Sinn hervortrat. So kann man zusammenfassend sagen, daß übersinnliche Erklärung immer da eintrat, wo etwas in irgend welcher Beziehung Unberechenbares vorlag, das mithin in dieser Hinsicht zufällig war. Das zeigt zum Beispiel Staat 492 A ff.: Unter den jetzt bestehenden Verhältnissen kann keine tüchtige Anlage im Staatsleben erhalten bleiben, (492 E) „keine menschliche nämlich, die göttliche nehmen wir, wie das Sprichwort lautet, von der Rede aus.“ Das heißt natürlich: nach menschlicher Berechnung ist eine Rettung unmöglich, das Göttliche aber ist das Unberechenbare und steht folglich außerhalb der Diskussion. Entsprechend der Regel, im Verhältnis zu welcher gerade die Unberechenbarkeit vorliegt, kann dann θεία μοῖρα verschiedenen Sinn annehmen. So bezeichnet es im Gegensatz zu den Regeln, mit denen man eine Kunst ausüben kann, dasjenige, was in der Anlage noch dazu kommen muß, also das Genie, das sich der Berechnung entzieht. Dafür wird dann

auch einfach der Ausdruck *θεία φύσις* gebraucht von demjenigen, der sich von Natur, durch unmittelbaren Drang zur Gerechtigkeit hingezogen fühlt (Staat 366 C). Ebenso kann die Erkenntnis, die infolge des Fehlens unbedingt gewisser Denkgesetze in unberechenbarer Weise zustande kommt, als durch *θεία μοῖρα* bewirkt aufgefaßt werden. Dann wird durch diesen Ausdruck der Gegensatz zur *ἐπιστήμη* bezeichnet (s. Zeller a. a. O.). Der Ausdruck ist bekanntlich nicht auf Plato beschränkt, sondern auch z. B. bei Xenophon und Aristoteles sehr gebräuchlich. Über Äschines Sokrat. vgl. Pohlenz a. a. O. S. 183—189. In gleicher Weise tritt *θεία τύχη* auf: Um den unberechenbaren übersinnlichen Mächten Gelegenheit zum Eingreifen zu geben, schafft der religiöse Glaube ein Regelloses, Zufälliges im Loose. So heißt es Ges. 759 C: Über die Priesterwahl soll der Gott entscheiden . . . *κληροῦν οὕτω τῇ θείᾳ τύχῃ ἀποδιδόντα.*

Haben sich uns so in Platos eigenen Zusammenfassungen und in der Kritik seiner Ausdrucksweisen die Richtlinien der Anschauung Platos über das Instinktive ergeben, so soll im folgenden gezeigt werden, von welchen Gesichtspunkten aus Plato diese durchgehende Erklärungsweise in den einzelnen Fällen anwendet. Dabei wird sich zeigen, wie der Begriff des Unbewußtseins sich immer mehr vertieft in demselben Grade, wie mit Platos philosophischer Entwicklung der Begriff des Bewußtseins immer schärfer sich ausprägt. Ganz grob und sinnfällig ist dieser Begriff in den herrschenden Anschauungen über Telestik und Mantik. Der Verzückte ist nicht bei Sinnen und weiß nichts von dem, was er tut und sagt. Deshalb dienen diese Vorstellungen über die Ekstase auch stets zur Veranschaulichung in den Fällen, wo der Sinn des „Unbewußtseins" nicht so leicht zu erfassen ist. Telestik und Mantik, die im Phädrus als erste Fälle aufgezählt werden, brauchen im folgenden nicht besonders behandelt zu werden. Das Wesen der Künstler wird schon in der Apologie mit diesen Erscheinungen auf eine Stufe gestellt; dieser Fall soll daher als erster behandelt werden. Als zweiter kommt dann die Staatskunst in Betracht, die Großes leistet ohne ein Bewußtsein von den Grundsätzen. Diese wird erst im Menon in diese Erklärungsweise einbezogen und fehlt auch im Phädrus. Während in der Kunst das Unbewußte im Wesen des Genialen noch offen zu Tage liegt, muß hier dieser Begriff durch eine erkenntnistheoretische Kritik begründet werden. Noch mehr wird er dann verfeinert in der dritten Steigerung, die

bei dem Ringen und Streben nach immer reinerer Erkenntnis ein Unbewußtsein in dem philosophischen Eros nachweist.

2. Göttliche Wirksamkeit in der Kunst.

Schon oben, bei der Besprechung der θεία μοῖρα und der θεία φύσις (S. 77) wurde angedeutet, inwiefern in der Kunstausübung etwas Unberechenbares vorliegt, das zu der Erklärungsweise durch übersinnlichen Einfluß auffordert. Rein begrifflich betrachtet ist Kunst eine Nachahmung und als solche eine τέχνη, für die bestimmte Regeln aufgestellt werden können. Daß es aber mit diesen Regeln nicht getan ist, daß aus der Tiefe der künstlerischen Persönlichkeit noch etwas Gewaltiges, Mächtiges und Hinreißendes dazu kommen muß, das lag dem künstlerisch hochgebildeten hellenischen Volke vor Augen und findet schon bei Homer Ausdruck in der Erzählung von dem „Autodidakten" Terpiades (Od. XXII, 347). Was diese Macht, dieses Etwas in dem Künstler war, davon ließ sich eigentlich nur sagen, daß es sich in keine Regel fassen oder mitteilen ließ. Obwohl ein gänzlich Unberechenbares, übte es doch eine ganz offenbare und sinnfällige Macht aus. So hatte schon die volkstümliche Vorstellung die Gestalten der Musen geschaffen und dieses Rätselhafte und Unberechenbare als ihre Wirkung aufgefaßt, eine Anschauung, die schon bei Homer vorliegt (z. B. Od. VIII, 73). Plato gestaltet diese volkstümlichen Anschauungen zu einer Lehre vom Genie aus. Diese Lehre tritt auf schon in der Apologie (22 B): „Auch über die Dichter erkannte ich, um es kurz zu fassen, daß sie nicht infolge einer Kenntnis ihre Dichtungen schaffen, sondern durch eine Art Veranlagung und in Verzückung wie die Seher und Orakelsänger" usw. (s. o. S. 71). Und noch in den Gesetzen heißt es (719 C): „Wenn der Dichter auf dem Dreifuß der Musen niedersitzt, dann ist er nicht bei Sinnen, sondern läßt wie eine Quelle willig fließen, was nachströmt, und muß oft ... sich selbst widersprechen, weiß aber weder, ob das eine noch das andere wahr ist von dem, was er sagt." Außerdem aber zieht sich diese Auffassung durch Platos Werke. Die Stellen im Menon (99 D) und Phädrus (245 A) wurden schon erwähnt, dazu kommen noch eine ganze Reihe von Stellen im Kratylus u. a.

Daß demnach der Gedanke von der künstlerischen Genialität als göttlicher Einwirkung durchaus platonisch ist, kann nicht be-

zweifelt werden. Es ist daher durchaus verständlich. wenn ein ganzer Dialog diesem Thema gewidmet ist, der Ion. Trotzdem lehnt Susemihl diesen Dialog u. a. mit der Begründung ab, er sei der einzige Dialog der ersten Reihe, welcher nicht die Ethik zum Inhalte habe (Gen. Entw. S. 9). Auch C. Ritter erklärt aus sprachstatististischen Gründen den Ion für unecht (Unters. üb. Plato, Leipzig 1888, S. 96, vgl. von dems. Verf.: Neue Unt. V, S. 217 und: Platon I, München 1910, S. 199). Doch zeigt, wie schon Räder (Pl. phil. Entw. S. 92) bemerkt, gerade die vorbildlich sachliche Kritik Const. Ritters, daß von sprachlichen Bedenken hier nicht viel zu finden ist. So wird denn neuerdings der Ion auch wieder ziemlich allgemein für echt anerkannt (vgl. Pohlenz, S. 187, Anm. 2). — Dagegen möchte ich mich gegen die herkömmliche Beurteilung des Rhapsoden Ion und der Absicht des Dialogs aussprechen. Ion soll die eitle Zunft der Rhapsoden repräsentieren (W. Schmid, Griech. Literaturgesch. S. 677), durch „den bissigen Spott über den hochmütigen Rhapsoden" soll auch die ganze Dichtkunst getroffen werden (Räder a. a. O. S. 93). Pohlenz erkennt in der θεία μανία zwar „ein Ideal, das wohl gelegentlich wirken kann, dem aber Kerle wie Ion herzlich wenig entsprechen." Auch O. Immisch glaubt im Ion nur einen Vorläufer von recht bescheidener Art erkennen zu dürfen (Zum gegenw. Stande der plat. Frage, N. Jahrb. III, 1899, S. 440 ff.). Ich habe diese Auffassung vom Ion niemals gewinnen können: Sokrates ist Ion mit frohem und achtungsvollem Gruß, mit einem Glückwunsch zu dem eben erfochtenen glänzenden Erfolg und für spätere entgegengetreten (530 A). Eitelkeit hat man dann vor allem darin gefunden, daß Ion sich (530 D) besseren Verständnisses für Homer wie Metrodor, Stesimbrotos und Glaukon rühmt. Doch mußte für die Entwicklung des Themas, das Plato behandeln wollte, nämlich des göttlichen Einflusses in der Kunst, erst einmal ein Künster als wirklich bedeutend in seinen Leistungen vor uns hingestellt werden. Von dem ‚Exegi monumentum' Horazens bis zu den Worten Heinrich Heines: . . . „Nennt man die besten Namen, So wird auch der meine genannt" hat Künstlerstolz als etwas Achtenswertes und Berechtigtes gegolten. Für die Wirkung, die Ion ausübt, findet auch Sokrates Worte, wie sie stärker der begeistertste Rezensent nicht geben kann (gleich anfangs 530 A und namentlich 535 B), so daß man, wenn man hier Ironie sucht, allerdings eine ganz besonders bissige finden muß, ebenso wie

Zeller im Timäus 40 D (s. o. S. 50). Ion folgt den Ausführungen des Sokrates mit offenbarem Verständnis. Er stellt den erfolgreichen, anerkannten Künstler dar, der es nicht nötig hat und auch kaum dazu gelangt ist, über das Wesen der Kunst zu theoretisieren, der aber, als ihm der athenische Sonderling mit derartigen Fragen kommt, lebhafte Teilnahme gewinnt (532 B, C, D): „Ja, beim Zeus, Sokrates, denn ich höre euch Weise gern!" 535 A: „Ja beim Zeus, Sokrates! Denn deine Worte greifen mir ... an die Seele!" Daß Ion dann 536 B doch nicht mehr mit will und sich gegen die Vorstellung wehrt, er sei bei allen seinen Leistungen „von Sinnen und verrückt", ist psychologisch sehr richtig und fein beobachtet. Gerade das charakterisiert den philosophischen Laien, daß er dem fremdartigen Gedankengang, wenn ihm dieser in der richtigen Form gebracht wird, sich mit größter Bereitwilligkeit hingibt und dann nachträglich vor den Folgerungen der Gedanken erschrickt. Zwei scharfe Gegensätze sind hier zusammengebracht, der unerschrockene gründliche Denker in seinem logischen Fanatismus und der gefeierte und erfolgreiche Künstler, dem die graue Theorie an sich ziemlich gleichgültig sein kann und ist. Daß dies nicht ohne Zusammenstöße abgeht, ist begreiflich. Weil aber keiner der Beteiligten eine σμικρὰ φύσις ist, wirkt dieser Zusammenstoß nicht häßlich, sondern ist voll Witz und Geist. Ions Worte (536 D): „Du redest gut, Sokrates; doch wundern sollte es mich doch, ob du gut genug zu reden weißt, um mich zu überzeugen, daß ich besessen und wahnsinnig bin, wenn ich Homer preise" haben mich immer an Mephistos köstliches: „Du weißt wohl nicht, mein Freund, wie groß du bist?" erinnert. Sokrates selbst hat Lebensart genug, um nachher zu zeigen, daß man das alles auch noch anders auffassen kann, daß man statt „besessen" und „verrückt" auch „begeistert" und „göttlich" sagen kann, und schließt mit dem lustig angenommenen Kompliment: „Diese schöne Anerkennung findest du bei uns, Ion, daß du ein göttlicher und nicht kunstgemäßer Herold Homers bist."

Der Zweck des Dialoges ist, zu entwickeln, daß in der Kunst die Genialität im Gegensatz zu technisch-bewußtem Können alles bedeutet: Wir sehen und spüren eine gewaltige Wirkung; der Dichter erschüttert die Herzen, der Vortragende reißt die Hörer hin. Doch wenn nun dieser Künstler über die Mittel, wodurch er solche Wirkung erreicht, Auskunft geben soll, so weiß er selbst nichts anzugeben. Nicht einmal, worin das Verständnis für den

betreffenden Dichter besteht, läßt sich feststellen. Über jede Einzelheit weiß der Fachmann besser Bescheid. Ja, so sehr entbehrt der Rhapsode des denkenden Bewußtseins bei der Ausübung seiner Kunst, daß er „außer sich gerät", daß er bei den Dingen selbst zu sein glaubt und ihm bald die Haare sich sträuben, bald die Tränen hervorbrechen (535 C). Also haben wir wieder eine Handlung, die eine bestimmte, eigentümliche Wirkung hervorbringt, ohne daß wir bei dem Handelnden eine Einsicht in Mittel und Zwecke vorfänden. Wer denkt nun den Zweck und verwirklicht ihn in der handelnden Person? Hier liegt ein Problem vor, und dieses Problem zu entwickeln, dient der ganze Aufbau des Dialogs bis 533 C: Was ist dieses x, das diese Wirkung hervorbringt, was ist die Ursache zu all den merkwürdigen Erscheinungen, die sich hier herausgestellt haben? so fragt wiederholt Ion (532 B, 533 C).

Die Antwort ist uns bekannt. Plato gebraucht hier, um seine Ansicht zu veranschaulichen, das Bild vom Magneten: eine anschaulich nicht zu begreifende, also gewissermaßen übersinnliche Kraft in dem Dichter, sein unbegreifliches und unberechenbares, ihm selbst unerklärliches Genie, bringt auf die Ausübenden, die Rhapsoden, eine Wunderwirkung hervor, durchdringt sie, wie der Magnet das Eisen, mit Zauberkraft und läßt sie dadurch wieder andere bezaubern (535 D ff.). Mit den üblichen starken, uns schon bekannten Ausdrücken, wird dargelegt, daß dem Künstler das Bewußtsein fehlt, daß er „besessen", „nicht bei Sinnen" sei. Nicht der Künstler selbst dichtet oder trägt vor, sondern eine übersinnliche, göttliche Macht spricht aus ihm: „Zu dem Zwecke nimmt der Gott aus diesen den Verstand heraus und bedient sich ihrer als Diener — und ebenso der göttlichen Orakelsänger und Seher — damit wir, die Hörer, wissen, daß nicht diese es sind, die solche wertvollen Aussagen tun, sie, die ohne Verstand sind, sondern daß der Gott selbst der Sprecher ist, und daß er durch sie zu uns redet" (534 D).

Der übersinnliche Einfluß nun wird beim Künstler durch eine besondere Gottheit ausgeübt, die Musen. Auch im Phädon wurde alle Dichtung als ein „Besessensein durch die Musen" (*Μουσῶν κατοκωχή*) bezeichnet, die Dichter sind „göttliche Männer, den zarten Musen entstammend" (Ges. 817); von dichterischer Betätigung heißt es an der oben angeführten Stelle (Ges. 719 C): „Wenn der Dichter auf dem Dreifuß der Musen niedersitzt" unter deutlicher Beziehung auf das pythische Orakel. Beachtenswert

ist nun, daß ebenso, wie das Orakelwesen in die Auffassung über künstlerische Betätigung hineinspielt, umgekehrt auch wieder der Ausdruck Muse für Plato eine erweiterte Bedeutung bekommt. Auch über das eigentlich künstlerische Feld hinaus wird von deren Einfluß gesprochen und zwar überall da, wo ein Unberechenbares, ein unbewußtes Können und Wirken stattfindet. Vor allem ist dies der Fall in der eigentlichen Philosophie. Inwiefern auch in dieser ein unbewußtes Streben stattfindet, soll später gezeigt werden; in diesen Fällen spricht nun auch hier Plato von einer Muse. So ist Staat 549 B die Rede von „der wahren Muse mit begrifflicher Überlegung und Weisheitsstreben". So heißt es Krat. 409 D: „Die Muse des Euthyphron hat mich verlassen". Daß dieselben Vorstellungen von übersinnlichem Einfluß vorliegen, wie wir sie auch sonst gefunden haben, zeigen die Stellen, die vorangehen: (396 D) „diese Weisheit, die mich jetzt plötzlich überkommen hat, woher, weiß ich nicht." — „Ja wirklich, Sokrates, du scheinst mir wie die Verzückten, plötzlich Orakel zu künden" — „Und ich glaube, daß sie mich von Euthyphron überkam . . . Er scheint, wenn er verzückt ist . . . nicht nur die Ohren mit der überirdischen (*δαιμονίᾳ*) Weisheit zu füllen, sondern auch die Seele ergriffen zu haben." 407 D wird dann, dem Phädrus und Ion (534 B) entsprechend, das Bild vom Flügelgespann angedeutet. 420 D, als die Gabe der Erkenntnis aufhört und er schon weniger überirdisch (*πυκνότερον* = stofflicher) spricht, heißt es: „Das Wirken der Gottheit hat nun ein Ende." Dann aber wieder 428 C: „Du scheinst mir, Sokrates, . . . Orakel zu sprechen, sei es, daß du von Euthyphron her einen göttlichen Anhauch empfangen hast (*ἐπίπνους γενόμενος*), sei es, daß eine andere Muse schon lange in dir verborgen war." — An diesen Äußerungen, die den ganzen Dialog wie ein Rahmen umgeben, ist für uns wichtig, wie von den Musen auch da geredet wird, wo von künstlerischem Schaffen keine Rede ist; ein intuitives Erfassen von Erkenntnis wird dargestellt; was dieses mit künstlerischer Tätigkeit gemeinsam hat, ist einzig das Unberechenbare und Unbewußte: es wird nicht exakt und folgerichtig untersucht, sondern die Wahrheit — sofern sie es ist! s. 396 E! — wird einfach ohne Methode erfaßt. Das Unberechenbare an diesem geistigen Vorgang muß es also sein, was die Heranziehung der Musen kennzeichnen soll. In demselben Sinne werden vor der Untersuchung im Euthydem 275 D die Musen angerufen. So sind auch im Phädrus 259 A-D die Musen mehr die

Göttinnen der Philosophie als diejenigen der künstlerischen Betätigung.

Es ist sehr gewagt, solche Anschauungen, wie die hier entwickelten, ernst zu nehmen und als Platos wirkliche Ansicht hinzustellen. Daß sie einen so unphilosophischen Eindruck machen, ist der Grund gewesen, daß man in ihnen immer wieder Ironie gesehen oder ganze Dialoge, wie den Ion, verworfen hat. Doch muß man sich auch hier wieder vergegenwärtigen, daß das Gebiet des eigentlichen Wissens sich bei Plato nur so weit erstreckt, als, im Sinne der Mathematik, unbedingte Gewißheit möglich ist. Von allem anderen gibt es kein Wissen, sondern nur Doxa (s. Pohlenz zum Phädon, S. 320). Über alle Dinge der Welt des Werdens kann er also niemals eine Gewißheit gewinnen, nur eine Meinung, die einleuchtet, die Wahrscheinlichkeit für sich hat. Nun steht Plato vor der Tatsache des Genies in der Kunst; ein *αἴτιον* muß da sein. Daß ferner die Natur aus geistiger Ursächlichkeit, aus der Wirksamkeit geistiger Wesen erklärt werden muß, das steht für ihn fest (s. o. S. 38), in der Wirksamkeit des Überirdischen bei der Mantik und Telestik glaubt er ferner eine einfach empirische Tatsache zu sehen. So werden ihm in diesem Falle die alten, volkstümlichen Gestalten der Musen zu seiner Doxa. Daß ihm dabei das psychologische Problem, die Entwicklung des Wesens des Genies, das Wichtigste ist, zeigt der Wechsel in der Bezeichnung der Gottheit, indem bald die Musen für andere Gebiete, bald für das Gebiet der Musen andere Namen oder die Angabe der Gottheit überhaupt eintritt.

Zeller sieht in dem Urteile Platos über die Kunst eine gewisse niedrige Einschätzung (II, 1^4, S. 939—940) und meint, er deute mit der bekannten Bemerkung über Tragödiendichter und Komödiendichter im Symposion (223 D) „eine höhere, einheitlichere, von klarer Erkenntnis getragene Kunst" an. — Daß man Platos Kunsttheorie auch anders einschätzen kann, beweist der Umstand, daß Lienhard in den „Wegen nach Weimar" die im Ion gebotene Auffassung für diejenige erklärt, die dem Künstler selbst am meisten schmeicheln wird (Bd. V). Aber auch Plato selbst bezeugt vor der Kunst als Eingebung, als vor etwas Göttlichem, eine tiefe Achtung; Phädr. 245 A spricht er von einer zarten und keuschen Seele, die von den Musen ergriffen wird (s. o. S. 83) und die vergangenen Taten zur Belehrung kommender Geschlechter ausschmückt. Und ausdrücklich wird dann die geniale, unbewußte Kunstübung

über alles andere gestellt: „Wer aber ohne Wahnsinn an der Musen schöpferische Tore geht, im Glauben, durch bewußtes Können ein rechter Dichter zu sein (ἐκ τέχνης), erreicht nichts und wird mit seinem Werke der Besonnenheit von dem des Wahnbefangenen verdunkelt." Damit lehnt Plato eine besonnene Kunst a limine ab. Wenn man die Gleichstellung im Intellekt mit Wahrsagern und Orakelsängern als geringschätzig auffaßt, so ist dies, wie oben (S. 71) gezeigt, durchaus unrichtig.

3. Göttliche Wirksamkeit bei den Staatsmännern.

Bekanntlich unterscheidet Plato von der echten Tugend mit Einsicht die gewöhnliche Tugend, die nicht auf einem Wissen, sondern nur auf Meinung, bestenfalls wahrer Meinung beruht. Schon oben (S. 35 ff.) wurde das Verhältnis der Begriffe δόξα und ἐπιστήμη besprochen. Ursprünglich jede Art von Bewußtseinsinhalt überhaupt bezeichnend, insofern er von einem erkennenden Wesen angenommen wird, trat sie in Gegensatz zur ἐπιστήμη, der Erkenntnis, deren Aufnahme mit Denknotwendigkeit und Gewißheit sich vollzieht. Daraus ergibt sich auch der Gegensatz von der ἀληθής oder ὀρθὴ δόξα, der Meinung, die nur wahr oder richtig ist, zur ἐπιστήμη, dem Wissen, d. h. der Ansicht, die, weil denknotwendig, wahr sein muß. In diesem rein negativen Sinne wird die „wahre Meinung" im Menon entwickelt (97—98). Von zwei Wanderern findet der eine den Weg nach Larisa, weil er ihn weiß, der andere durch die „wahre Meinung", d. h. er entscheidet sich für einen Weg, „ohne ihn gegangen zu sein und ohne ihn zu wissen", und dieser Weg ist der richtige. Weshalb oder wodurch er sich dafür entscheidet, wird gar nicht beachtet oder angegeben, sondern nur, daß von seiner Seite die Entscheidung vorliegt, denn von Zufall soll nicht die Rede sein (99 A). Wenn er so, ohne jedes Wissen im strengeren Sinne, die richtige Entscheidung trifft, so ist ihm diese ebenso dienlich wie ein Wissen — solange sie bleibt und er in derselben Meinung beharrt. Denn natürlich ist sie, da ihr Gewißheit fehlt, der Schwankung unterworfen.

Da die gewöhnliche Tugend ausdrücklich auf diesem Begriff der „wahren Meinung" aufgebaut ist, so ist zunächst auch ihr einziges Kennzeichen, daß ihr die Gewißheit fehlt, d. h. daß der Handelnde die Grundsätze, die ihn bestimmen, nicht mit unbedingter

Sicherheit entwickeln und lehren kann. Auch wenn er gute und richtige Entscheidungen trifft, weiß er nicht den Grund, weshalb sie es sind, denn durch die Überlegung des Grundes (*αἰτίας λογισμῷ*) würde die Meinung nach der Lehre des Menon zum Wissen werden (98 A). Wer aber richtig entscheidet, ohne den Grund dafür zu wissen, der handelt wie ein Bewußtloser, die Richtigkeit seiner Entscheidung ist unberechenbar. „Hast du nicht gemerkt", so heißt es im Staat (506 C), „daß alle Meinungen ohne Wissen nichts taugen? Denn die besten von ihnen sind blind. Oder unterscheiden sich nach deiner Meinung, die, welche ohne Einsicht etwas Richtiges meinen, irgendwie von Blinden, die richtig ihren Weg finden?" Der Staat soll aber aus Wachenden bestehen und nicht aus Träumenden, wie sie ihn jetzt verwalten in gegenseitigen Schattenkämpfen (520 C). Das ist nur dadurch möglich, daß man sich der ersten Grundsätze bewußt wird. Wie ja auch die Mathematiker, die ihre Grundsätze als etwas Unbewegbares hinnehmen und nicht auch sie untersuchen, „über das Seiende nur träumen, aber nicht imstande sind, es im Wachen zu erschauen" (533 C). Wer nicht von den Einzeldingen her den allgemeinen Begriffen nachgeht und so sich zu begrifflicher Klarheit erhebt, der verwechselt Ähnlichkeit und Gleichheit und das ist, mag es nun im Schlafe oder im Wachen geschehen, ein Träumen (476 C), und gerade dadurch wird der gekennzeichnet, der sich mit Meinungen begnügt. „Ein solcher kennt weder das Gute an sich noch sonst irgend ein anderes Gutes, sondern . . . was er auch irgendwie ergreift, das ergreift er mit einem Meinen und nicht mit Wissen, und träumt und schlummert so durch dieses ganze Leben und gelangt, bevor er hier erwacht, in den Hades, um dann in völligen Schlaf zu versinken" (534 C, D).

Diese gewöhnliche Tugend spielt bei Plato auch außerhalb des Menon eine große Rolle. Sie wird aber im allgemeinen durchaus natürlich erklärt und nicht aus göttlicher Einwirkung abgeleitet. Aus dem Staate lassen sich außer den genannten Stellen noch anführen 402 A, wo es von den Jünglingen heißt, sie gewinnen die Tugend vorläufig lieb durch Erziehung in der Musik. 522 A vermittelt die Musik „eine gewisse Schicklichkeit, aber kein Wissen". 538 C ist die Rede von dem Verhältnis der von Kindheit an angenommenen Meinungen über Gut und Böse zur erwachenden Kritik, 619 C von solchen, die durch Gewohnheit an der Tugend teilgenommen haben. In all diesen Fällen ist die gewöhnliche Tugend ganz natürlich entstanden aus Gewöhnung oder

aus Lust. Auch im Phädon, wo 69 B die Tugend ohne Einsicht sklavenmäßig genannt wird, 82 A,B denen, die die „vom Volke geachtete und bürgerliche Tugend geübt haben", unter gewisser Anerkennung die Wiederkehr in ein geordnetes Staatswesen verheißen wird, ist von einer übernatürlichen Einwirkung nicht die Rede. Sie ist etwas ganz Selbstverständliches und Natürliches, wie auch Staat 574 D die „alten Meinungen über das Schöne und das Häßliche", wie Ges. 838 B an dem Beispiel der allgemein verpönten Geschwisterliebe die Bedeutung der sittlichen Ideen klargelegt wird. Es steht also der Menon allein da,[1]) und wenn Zeller vom Menon aus verallgemeinert und sagt (II, 1⁴, S. 594): „alle die sich mit ihr (der gewöhnlichen Tugend) begnügen, die hochgerühmten Staatsmänner des alten Athens nicht ausgeschlossen, sind tugendhaft nur vermöge göttlicher Schickung, d. h. sie verdanken ihre Tugend dem Zufall, sie stehen auf keiner wesentlich höheren Stufe als Wahrsager und Dichter , . .", so bedarf es doch erst noch der Untersuchung, ob die Beispiele, die der Menon bietet, so ohne weiteres der „gewöhnlichen Tugend"[2]) gleichzusetzen sind,

---

[1]) Über Symposion 209 D-E, s. u. S. 102.

[2]) Man könnte versucht sein, die Ableitung der gewöhnlichen Tugend aus göttlicher Ursächlichkeit in dem Mythus zu finden, den Protagoras im gleichnamigen Dialog 310 C vorträgt. Doch handelt es sich hier darum, darzutun, wie die Bürgertugend in die Welt gekommen ist und wie sie Allgemeinbesitz geworden ist, nicht wodurch der einzelne Mensch sie erwirbt. Sonst müßte man von der Technik, die Prometheus ganz analog den Menschen verliehen hat (321 C), dasselbe annehmen. — Der scharfe Widerspruch übrigens, den Pohlenz (S. 87—88) zwischen dem ersten und dem zweiten Teil der Rede des Protagoras findet, beruht meiner Meinung nach nur darauf, daß nach ihm der Sinn des Mythus sein soll, die Gerechtigkeit sei „Naturbesitz". Doch will der Mythus nur erweisen, wieso die Tugend mit Recht als Allgemeinbesitz vorausgesetzt wird (vgl. 322 C, 323 A, auch in der Zusammenfassung 323 C: *παντὶ μετέχειν αὐτῆς*). Wenn Protagoras also nun fortfährt (323 C): „Daß sie sie aber nicht für eine Naturgabe halten und nicht für von selbst entstehend, sondern für lehrbar . . .", ist kein Widerspruch zum ersten Teil. Weil wir die Allgemeinheit einer solchen Erscheinung als Naturgabe zu erklären pflegen, sind wir nicht berechtigt, den Sinn des Mythus ohne weiteres so aufzufassen. Auch nach dem Mythus ist vielmehr die Tugend eine *σοφία*, genau wie die Technik (321 D). Auch 327 C vermag ich dazu keinen Widerspruch zu erkennen: gerade weil die Tugend lehrbar ist, erfordert sie eine *εὐφυία*. Als Beispiel wird dort das Flötenspiel herangezogen. So wenig dieses dem Menschen „angeboren" ist, so wenig ist es die Tugend. So sehr aber bei dem Erlernen des Flötenspiels die gute Anlage in Betracht kommt, so sehr auch bei dem Erwerb der Tugend.

oder ob sie eine Ausnahmestellung einnehmen, die den Grund zu dieser ganz abweichenden Behandlung gegeben hat.

Es handelt sich hier ja auch wirklich um ganz etwas anderes als um jene landläufige, aus Gewohnheit und Erziehung erwachsene Tugend. Im Gorgias hatte Plato bei seinem Bestreben, die Anwendung sittlicher Grundsätze als in der Politik notwendig zu erweisen, sich zu einer absprechenden Kritik über Athens große Männer genötigt gesehen und war bis zu dem Satze gekommen: „Wir wissen keinen Mann, der tüchtig gewesen wäre in der Staatskunst hier in unserer Stadt“ (517 A). So wie dieser Satz ausgesprochen war, war er nur zu verstehen von den Gesichtspunkten einer neuen, sittlichen Staatskunst aus, die Plato im Gorgias fordert. Das Mißverständnis, das hier droht, wird im Gorgias selbst schon durch Kallikles' Entgegnung angedeutet: „Keiner der jetzigen Staatsmänner vermag derartiges zu leisten, was jeder von diesen geleistet hat.“ Sokrates antwortet darauf, daß diese Leistungen selbst duraus nicht herabgesetzt werden sollen, sondern die Grundsätze, nach denen diese Leistungen vollbracht werden. Aber die ganze Art, wie dies durchgeführt wurde (517 B - 519 D), die Wiederholung des absprechenden Urteils (521 D) mußte bei allen denen, die Platos tiefste Absicht nicht erkannten oder nicht erkennen wollten, als stärksten Eindruck nur den zurücklassen, daß die großen Männer Athens, der Stolz seiner Geschichte, herabgewürdigt waren. Den Eindruck auf den patriotischen athenischen Spießbürger verkörpert in Menon die Gestalt des Anytos, vielleicht war auch aus dem Kreise der Sokratiker selbst eine Gegenschrift gegen Plato gerichtet worden, in der Sokrates ausführte, des Themistokles' ἀρετή und ἐπιστήμη habe die Hellenen vor den Persern gerettet (s. Pohlenz, S. 183). Alles das mußte Plato dazu drängen, seine Stellungnahme im Gorgias — nicht etwa zurückzunehmen, denn bei seiner Forderung ist er bis zu den „Gesetzen“ geblieben — sondern zu verdeutlichen: Das absprechende Urteil bezieht sich auf das Fehlen des Bewußtseins von den ersten Grundsätzen der Staatskunst; in Bezug auf dies Bewußtsein nehmen sie eine geringere Stufe ein, damit ist aber nicht gesagt, daß ihre Leistungen irgendwie herabgesetzt werden sollen. In Bezug auf ihr Bewußtsein nehmen sie keine höhere Stufe ein, als die Menge mit ihrer δημοτικὴ ἀρετή, die bei ihrem Verzicht auf klare Erkenntnis das ganze Leben wie im Traume hinwandelt und deren angebliche Tugend nur eine Folge von

Erziehung und Gewohnheit ist. Wie aber erklären sich dann die Leistungen der großen Männer, die doch so völlig über die Menge herausragen?

Diese Erklärung gibt die θεία μοῖρα, die göttliche Einwirkung. Wie bei den Künstlern sehen wir eine außerordentliche Wirkung vor uns, die, das steht für Plato fest, in dem Bewußtsein des Handelnden ebensowenig eine Erklärung findet wie die entsprechenden Leistungen des Künstlers. Plato mußte nach den Darlegungen des Gorgias auf den Gedanken kommen oder durch die sich gegen den Gorgias erhebende Kritik dazu geführt werden, zu fragen: Wenn die Großen Athens in Bezug auf das Bewußtsein von den leitenden Grundsätzen sich von der allgemeinen Philistertugend nicht unterscheiden, so muß doch ihre ganz besondere Fähigkeit eine Ursache haben. Die θεία μοῖρα ist also nicht, wie Zeller es darstellt, eine Herabsetzung der großen Staatsmänner, sondern eine Erklärung und Anerkennung ihrer Genialität. Der Parallelismus mit den Ion liegt auf der Hand und mir scheint in der Kürze des Hinweises 99 D: καὶ τοὺς ποιητικοὺς ἅπαντας auch eine Verweisung auf die breite Darlegung des Ion zu liegen. Der Menon schließt genau wie der Ion: solche Männer muß man „göttlich" nennen; das will sagen: so wenig enthält das Absprechen des Bewußtseins eine Herabsetzung der Persönlichkeit, daß vielmehr diese Eigenschaft als ehrenvolle Bezeichnung gebräuchlich ist.[1])

[1]) Die Bemerkung Menons über Anytos (99 E) hat nach meiner Auffassung zu bedeuten: „Trotzdem du die großen Männer Athens in ein so helles Licht gerückt hast, wird ein Mann wie Anytos dir auch jetzt noch zürnen." Daß er das tat, hatte er ja in der späteren Zeit bewiesen. Hätten aber Sokrates Worte wirklich den spöttischen Sinn, den Pohlenz in ihnen sucht (S. 181—183), so wäre ja die Anschuldigung, die Anytos 94 E ausspricht, durch den Schluß des Menon offenbar als berechtigt hingestellt! Überhaupt kann man sagen, wenn es Platos Absicht war, durch den Menon im Gegensatz zu Äschines' Alkibiades zu verhindern, daß Sokrates „in eine mystische Beleuchtung gerückt würde" (Pohlenz S. 183—186), so war das Mittel, alle großen Leistungen der bedeutendsten Männer Athens aus göttlicher Eingebung zu erklären, denkbar schlecht gewählt. Diese ganze Auffassung Pohlenz' macht den Eindruck des Gezwungenen und Widerspruchsvollen. Erst wird gesagt, es sei die göttliche Eingebung, die diese großen Männer aus der Menge heraushebt und zu ihren Leistungen befähigt, dann wird diese göttliche Eingebung, die sich auch nach Pohlenz schon ganz ernst in der Apologie und im Protagoras findet, in einem spöttischen Sinne behandelt, wobei Plato gegen die Auffassung des Äschines polemisieren will (181—186). Später aber, im Phädrus und Symposion, kommt Plato selbst zu der Ansicht, daß in Sokrates die θεία μοῖρα wirksam ist; er bekennt sich also

Wir haben festgestellt, daß die göttliche Eingebung die Erklärung für die genialen Leistungen abgeben soll, durch die die großen Staatsmänner sich von der — ebenfalls auf „wahrer Meinung“ beruhenden — Tugend der unphilosophischen Menge unterscheidet. Diese selbst ist für Plato etwas ganz Natürliches und Selbstverständliches und wird aus Gewohnheit und Erziehung erklärt. In der Zurückführung staatsmännischer Tugend auf göttlicher Eingebung nimmt der Menon eine Sonderstellung ein. Bemerkenswert ist hier namentlich der Gegensatz zur Apologie, wo 21 C von den *πολιτικοί* gesprochen wird, ohne irgend welchen Hinweis auf solche göttliche Eingebung, obwohl diese nachher bei den Dichtern ausdrücklich erfolgt (22 C). Gelegentlich freilich leitet Plato auch die im Volke wirkenden sittlichen Ideen aus göttlicher Ursächlichkeit ab, so Ges. 798 B die althergebrachten Gebräuche, die „infolge einer glücklichen göttlichen Fügung“ seit alten Zeiten feststehen. Unter Umständen vermag Plato eben in allem eine göttliche Ursächlichkeit wahrzunehmen. Gegen die Sonderstellung, die der Menon unter den sonstigen Äußerungen über die gewöhnliche Tugend einnimmt, fällt das nicht ins Gewicht. Man könnte höchstens noch Staat 366 C anführen. Es heißt dort: Niemand enthält sich freiwillig des Unrechttuns, außer wenn es ihm aus göttlicher Natur (*θείᾳ φύσει*) gram ist oder davon ein Wissen gewonnen hat. Daß diese Stelle aber nicht als Beweisgrund genommen werden kann, um die Gewohnheitstugend als gottgewirkt aufzufassen, liegt auf der Hand. Von dem Standpunkt, den Plato hier einnimmt, bedeutet die gewöhnliche Tugend gar keine Tugend mehr.

Daß Plato diese Art der Genialität so selten erwähnt hat, darf uns nicht wunder nehmen. Sein ganzes Streben, dem sein ganzer tragischer Lebenskampf bis ins Greisenalter gegolten hat (Ges. 711 D), war ja, im Staatsleben bewußte Grundsätze an Stelle der Willkür zu setzen, mithin die politische Genialität unnötig zu machen. Dazu war freilich auch eine Genialität notwendig, aber von anderer Art: nämlich Naturen, die durch spontanen, instinktiven Trieb hindrängten auf dies bewußte Gestalten des Lebens, die begierig waren nach Weisheit und Gerechtigkeit. Nicht die

selbst zur Ansicht des Äschines und zwar in solchem Maße, daß sogar dieselben Ausdrücke und Vergleiche wiederkehren (Pohlenz, S. 34 D, Anm. 1). Alle diese Schwierigkeiten fallen weg, wenn man sich losmacht von der Vorstellung, im Menon und Ion müßte Ironie vorliegen.

Meinung, die infolge göttlicher Fügung das Rechte traf, war für Plato das Erstrebenswerte im Staatsleben, sondern die wahre Meinung mit Sicherung: ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως (Politicus 309 C), d. h. das Wissen. Mit Recht betont Zeller (S. 596, Anm.), daß man diese Stelle am allerwenigsten als Beleg für die unbewußte Tugend heranziehen kann, denn gerade von deren Gegenteil ist die Rede. Was hier „göttliche Wirkung ist in einem gottbegnadeten Geschlechte", das ist eben diese Richtung auf die Gewißheit hin, der Trieb und Drang, der zum Wissen führt. Kein Mensch kann diesen Drang wirken ohne göttliche Hilfe. Wie der Künstler die Kraft der Muse gleich einem Magneten weiter gibt, so muß der Staatsmann und der gute Gesetzgeber vermittels „der Muse der königlichen Kunst" oder „der Eingebung seiner königlichen Kunst" (s. H. Müllers Übersetzung (309 D)) diese „Meinung mit Festigung", d. h. dieses Wissen in denen erzeugen, die an echter Bildung teilgenommen haben. (Man beachte die Ausdrücke θεῖος, δαιμόνιος, μοῦσα, ἐμποιεῖν, ἐγγίγνεσθαι!) Bekanntlich handelt es sich hier um einen Lieblingsgedanken Platos, der auch sonst wiederkehrt, so Staat 499 B: Kein Staat kann sein Heil finden, bevor in den jetzt Regierenden oder in ihren Söhnen aus einem göttlichen Anhauch wahrhaftiger Drang nach wahrhafter Weisheit entsteht. Ges. 710 C: Wenn ein begabter und fähiger Tyrann und ein preisenswerter Gesetzgeber durch irgend eine Fügung zusammentreffen, „dann hat der Gott beinahe alles vollendet, was er tun muß, um irgend einer Stadt ausnehmend Gutes zu erweisen." Noch deutlicher dann 711 D: „Wenn ein göttlicher Drang nach besonnenen und gerechten Bestrebungen in mit großer Macht bekleideten Männern entsteht . . ., oder wenn einer die Befähigung Nestors wiederbringt, von dem man sagt, daß er vor allen Menschen durch seiner Rede Gewalt, aber mehr noch durch seine Besonnenheit sich auszeichnete — zu Trojas Zeiten, so sagt man, geschah dies, in unserer Zeit aber keineswegs . . . Das gelte uns, wie ein überlieferter Mythus, für ein Orakel und bewiesen."

Alle diese Fälle sind von der staatsmännischen Genialität das Menon grundsätzlich zu unterscheiden. Sie stellen eben die Überwindung des dort Gebotenen dar und gehören schon eng zusammen mit der Genialität für das reine und höhere Wissen selbst: mit dem im folgenden Abschnitt zu behandelnden philosophischen Eros.

4. Göttliche Wirksamkeit in der Philosophie.

Es gilt nun, den letzten Schritt mit Plato zu tun und das Unbewußte zu verfolgen und aufzufinden an dem Punkte, wo man es am wenigsten vermutet: in dem philosophischen Streben selbst. Platos Philosophie bedeutet eine immer gesteigerte Verfeinerung und Präzisierung des Begriffes „Bewußtsein". Wer die Dinge als einfach gegebene Tatsachen „hinnimmt", für wen die Doxa im Sinne des zweiten Teiles des Theätet das einfach Gegebene, der Prüfstein aller Wahrheit ist, der glaubt ein ganz sicheres und festes Bewußtsein zu haben. Für Plato ist er ein Blinder, Träumender, der erst geweckt werden muß zu wirklicher Erkenntnis. Anders schon der, welcher es in einer τέχνη, z. B. der ärztlichen, durch Erforschung der Kausalzusammenhänge, αἰτίας λογισμῷ, es zu wirklicher Kenntnis gebracht hat (Gorg. 401 A u. a.) In jeder τέχνη ist ja ein Bestandteil, von dem es ein wirkliches Wissen gibt, eine Erkenntnis, die uns unmittelbar gewiß ist, nämlich die arithmetischen, geometrischen und statistischen Grundbegriffe (Phil. 55 D - 56 D). Doch auch sie haben kein wirkliches Wissen, sie haben Bestandteile in ihrer Kunst, von denen es ein solches nicht gibt. Selbst der Mathematiker ist, solange er nicht seine Voraussetzungen selbst wieder in Frage stellt, nur halb erwacht (Staat 533 C, s. o. S. 86) und hat nur Meinungen. Wissen ist nur möglich, wenn man nun auch diese Voraussetzungen wieder prüft und so eine unbedingte Gewißheit schafft. Dann erst haben wir ein wirkliches Erkennen. Wer dazu kommt, der verhält sich zu den übrigen wie ein Wacher zu Träumenden, ein Sehender zu Blinden, ein Atmender zu Schatten. Er ist wie einer, der aus der Höhle, wo die anderen angeschmiedet sind auf Lebenszeit und die Schatten für Wirklichkeit halten, aufgestiegen ist ans helle Licht des Tages und im klaren Sonnenschein die Dinge selbst gesehen hat.

Und doch liegt in diesem Wegwenden von dem Instinktiven, die Überwindung des Unbewußten, selbst wieder etwas Unbewußtes und das ist jener Drang zum Gewissen, der den Menschen nicht zur Ruhe kommen läßt, ehe er unbedingt sichere Erkenntnis erlangt hat. Niemand wird an sich gern im Irrtum beharren. Aber der ungestüme, nie gesättigte Drang nach Gewißheit ist doch nur einer besonderen Art von φύσις eigen; daß der Mensch immer φιλόσοφος bleibt, daß wirkliche Weisheit für ihn ein unerreichbares Ziel darstellt, ist ein alter platonischer Gedanke (vgl. Räder, Platos phil. Entw. S. 156). Auch in diesem Drange auf

das Wissen selbst, erblickt Plato eine göttliche Einwirkung. Die göttliche Kraft, die im Menschen die „Philosophie", die ein ständiges Streben und eine nie gelöste Aufgabe bildet, bewirkt, gilt ihm als der wichtigste Helfer bei dem Heiligsten, was dem Menschengeschlecht zu teil ward.

Die Dialoge, die für unsere Aufgabe hauptsächlich in Betracht kommen, sind der Phädrus und das Symposion, außerdem im Staate die Kallipolis. Für diese Folge der Dialoge, welche ganz an die von Pohlenz (S. 361) gebotene sich anschließt, spricht die Entwicklung der Eroslehre, wie sich zeigen wird, durchaus. Ein in letzter Zeit verschiedentlich diskutierter Punkt möge zunächst Behandlung finden.

In seiner Dissertation (Comm. Jen. 1913. De Platonis Phaedri temp. rebus) hat C. Barwick einen Gegensatz zwischen dem Phädrus und Symposion darin gefunden, daß im Phädrus (242 E) der Eros als *θεὸς ἤ τι θεῖον* bezeichnet wird, während im Symposion bewiesen wird, er sei kein *θεός*, sondern ein *δαίμων*. Der Phädrus werde im Symposion widerlegt oder verbessert (S. 11, vgl. Pohlenz, S. 480, Anm. 1). Gerade darin kann ich aber eine solche Korrektur nicht finden. Denn der Ausdruck läßt es unentschieden, ob der Eros „ein Gott oder etwas Gottähnliches" ist. Etwas Gottähnliches sind aber die Dämonen unbedingt. Außer den oben genannten Beispielen (S. 53—55) wäre Polit. 271 D anzuführen, wo die Dämonen *θεῖοι νομεῖς* sind. Ges. 713 D ist besonders schlagend. Dort heißt es, Gott setzte als Könige ein nicht Menschen, *ἀλλὰ γένους θειοτέρου τε καὶ ἀμείνονος, δαίμονας*. Vgl. ferner Ges. 717 B, 738 B, 801 E, wo Götter, Geister und Heroen genannt werden, 853 C werden die Heroen Götterkinder genannt, 799 A: *ἑκάστοις τῶν θεῶν καὶ παισὶ τούτων καὶ δαίμοσι*, 815 D: Ehren für *θεοὺς καὶ τοὺς τῶν θεῶν παῖδας*. Das beweist, daß Phädr. 242 E mit dem *θεῖον* eben auf *δαίμων* hingedeutet wird. Das Symposion bringt also eine Ausführung dessen, was der Phädrus offen gelassen hatte, nicht eine Korrektur. — Aber auch in diesem Sinne scheint mir der Vergleich der beiden Stellen für die Priorität des Phädrus zu sprechen. Plato konnte, nachdem er ausdrücklich bewiesen hatte, der Eros sei kein Gott, schwerlich noch sagen: „Wenn der Eros, wie es sich wirklich verhält, ein Gott oder etwas Göttliches ist . . ." Umgekehrt aber, wenn er im Phädrus diesen Fall unentschieden gelassen hatte, war es nur natürlich, wenn er im Symposion darüber eine bestimmte Ansicht äußerte. Darin, daß

keine von beiden Stellen als „theologisches Dogma“ aufzufassen ist, hat von Arnim, der Barwick scharf kritisiert (Zeitschr. für österr. Gymnasien, 1913, S. 101), freilich Recht. Aber noch weniger „denkt Plato rein psychologisch an einen der Menschenseele innewohnenden Trieb und bedient sich nur spielend der theologischen Ausdrucksweise“. In beiden Fällen handelt es sich um Doxa. Ein metaphysischer Grund für die psychologische Erscheinung des Liebesdranges wird gesucht. Aber ein Wissen — was doch ein „theologisches Dogma“ zu sein beanspruchen würde — kann es davon nicht geben, denn es handelt sich um ein Werden. Die Behandlung dieses Problems in den beiden Dialogen wird dafür sprechen, daß das Symposion später abgefaßt ist; wir werden hier in einer Einzelheit das Urteil Schleiermachers über den Phädrus durchaus bestätigt finden (vgl. Zeller II, 1^4, S. 937, Anm. 1).

Wir erwarten im Phädrus, nachdem der Eros als „ein Gott oder etwas Gottähnliches“ angekündigt ist (242 E), nachdem ferner (244—245) drei Arten des Wahnes, nämlich Mantik, Telestik und künstlerischer Wahn als unmittelbare Einwirkung der Götter entwickelt sind, daß nun im vierten Falle der Eros ebenfalls als wirkende *δαιμονία ἰσχύς* dargestellt werde, daß irgendwie der Gott Eros als wirksame Macht auftritt. Auch mag hier gleich vorausgenommen werden, daß dieser Parallelismus in der Zusammenfassung (265 B) als Ergebnis ausdrücklich aufgestellt wird: „Wir unterschieden beim göttlichen (Wahnsinn) vier Teile nach vier Göttern, indem wir einen seherischen Anhauch des Apollo setzten, einen der Weihungen des Dionys, einen dichterischen dann der Musen, und sagten, der vierte, nämlich der Liebeswahn der Aphrodite und des Eros, sei der beste.“ Wir erwarten also, es werde die Wirksamkeit des Eros in einer den drei ersten Arten entsprechenden Weise geschildert werden. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Eine metaphysische Erklärung des Liebeszustandes wird wohl gegeben, aber ganz anderer Art.

245 C—249 D wird geschildert, wie der Mensch die Ideen in einem früheren Leben geschaut hat, wobei nur ganz vereinzelt auf den Eros zurückgeblickt wird (249 A: *παιδεραστήσαντος* 249 D, wo aber die „Verzückung mit Gott“ (*ἐνθουσιάζων*) mehr die Beschäftigung mit dem Göttlichen ist). Von 249 D an wird dann der Liebeszustand als vierte Mania besprochen und für ihn eine metaphysische Erklärung gegeben: Dieser Zustand tritt ein, weil

der Liebende in der Gestalt des Lieblings die einst erkannte Idee der Schönheit wiedererkennt. Der Erregungszustand, die Mania, erklärt sich dabei „aus den Ausflüssen der Schönheit". Die Schwingen der Seele wollen wachsen und so kommt, unter fortwährender Sehnsucht nach jenem Bilde, der Zustand zustande, den die Menschen Eros nennen, die Götter aber Pteros. Es ist nicht leicht, hieraus eine bestimmte Auffassung Platos über das Wesen der Liebe abzuleiten. Ivo Bruns kennzeichnet in seinem Aufsatz: „Attische Liebestheorien" (Neue Jahrb. V, S. 17 ff.) diese Erklärung als materialistisch und spricht von Demokriteischen Vorstellungen. Dann sind aber auch diese Demokriteischen Vorstellungen nur bildlich gemeint und als Gleichnis angewendet, weil man sich sonst schließlich auch genötigt sähe, das Seelengefieder, von dem Plato spricht, wörtlich zu nehmen. — Welche Deutung man nun aber auch wählen mag, jedenfalls ist bei dieser Erklärung eine Wirksamkeit des Gottes oder Geistes Eros ganz ausgeschaltet.

Von 252 C an tritt dann wieder eine andere Vorstellung ein, die die Mania erklären soll: Jeder folgt der Art des Gottes, in dessen Gefolge er sich einst befunden hat, sucht dementsprechend seinen Geliebten und strebt selbst danach, dem Gotte ähnlich zu werden. Durch die Erinnerung werden sie dann in Gott versetzt (*ἐνθουσιῶντες* 253 A). Die, welche einst Zeus, dem Gotte der Führerkunst und der Philosophie, gefolgt sind, schöpfen aus Zeus wie die Bakchen und gießen davon über in die Seele des Geliebten. Der Zustand wird dann wieder *ἔρως* genannt (253 C: *διὰ ἔρωτα μανέντος φίλου*). Hier haben wir also eine Erklärung des Liebeszustandes, die am meisten an die Telestik mahnt (s. o. S. 67). — Auch hier ist natürlich ein Gott Eros als Ursache des Liebeszustandes gänzlich beiseite gelassen.

Es folgt dann das Gleichnis von dem Widerspiel zwischen den Rossen und dem Lenker, wobei gewissermaßen jeder Seelenteil vom Eros erfaßt wird (253 C—254 E). Hat dann der Liebende Haltung gewonnen, so kommt ihm auch der Geliebte entgegen und empfängt nun den Ausfluß seiner eigenen Schönheit zurück. So wird auch er von Liebe erfüllt, nennt es aber Freundschaft (*ἔρως* und *φιλία* 255 E). Von niemand kann er so Hohes empfangen wie von dem *ἔνθεος φίλος*. Inwiefern dieser *ἔνθεος* ist, ob wegen der Erinnerung an die Gottheit, der er einstmals gefolgt ist, oder weil er vom Eros erfaßt ist, bleibt dabei unklar (255 B). Den Abschluß bildet dann ein Gebet an den Gott Eros (257 A).

Es ist keine angenehme Aufgabe, den Mythus in dieser Weise zu zerpflücken, doch war es nötig, um zu zeigen, welche Gegensätzlichkeit hier vorliegt. Der vielgestaltige Mythus könnte in jedem einzelnen seiner Teile dazu verwandt werden, die Realität eines Gottes Eros zu widerlegen. All das wäre nicht gar so sehr zu verwundern, denn es handelt sich um Mythen, und Plato sagt selbst (265 B, C), man soll ihn nicht allzu ernst nehmen: „Wir stellten die Leidenschaft der Liebe unter, ich weiß nicht, was für einem Bilde dar, indem wir vielleicht etwas Richtiges trafen, vielleicht aber auch in andere Richtungen getragen wurden.“ Was sollen aber die Erklärungen vorher und nachher, daß das Wesen der Einwirkung des Eros dargestellt werden soll? Man gewinnt den Eindruck, daß hier ein ungelöster Widerspruch vorliegt, eine vorher und nachher ausdrücklich angegebene Disposition, der das Gebotene keineswegs entspricht. Es fragt sich nur, ob wir damit Plato eines Fehlers zeihen dürfen, oder ob dieser Widerspruch gerade in seiner Absicht lag.

Es ist ja nicht der einzige Fall, wo Plato die Widersprüche seines Denkens unaufgelöst vor den Leser hinstellt. Es genügt, an die Dialoge Protagoras und Theätet zu erinnern. Daß die Absicht, die metaphysische Ideenlehre in die Vorstellungen von einem direkten Einfluß der Götter auf das Menschenherz, wie sie in Mantik und Telestik vorlagen, einzuspannen, niemals gelingen konnte, lag auf der Hand. Wenn, wie das im Phädrus geschieht, die Philosophie als Wirkung des παιδικὸς ἔρως entwickelt wurde, so mußte entweder die metaphysische Grundlage der Ideenlehre als Wirkung des Eros miterklärt und also herabgewürdigt werden, oder aber, es mußte der Liebeszustand als Ausfluß des metaphysischen Ideenreiches dargestellt werden und damit war der Eros als wirkende geistige Macht ausgeschaltet. Diesen letzteren Weg hat Plato eingeschlagen, aber nicht, ohne durch die Erklärungen vorher und nachher anzudeuten, daß hier noch ein Problem bleibt, denn der Eros, um dessen Hilfe Sokrates nach der Rede (257 A) so heiß betet, stellt eine Wirklichkeit dar und muß seine Erklärung finden. Die Kunstform des „mythischen Hymnus“ (265 C) bot für diese Absicht die geeignete Form, sie bot Gelegenheit, das Widerspruchsvolle unaufgelöst nebeneinander zu stellen. Thema dieser Rede ist, die Knabenliebe zu preisen, wie sie vorlag als Erscheinung des griechischen Lebens. Zu diesem Zwecke wird eine metaphysische Erklärung sorglos auf die andere gefügt, wenn sie nur

rühmlich und ehrenvoll für den *παιδικὸς ἔρως* war. Das ganze Schicksal des Menschen im Diesseits und Jenseits wird von seinem Verhalten in diesem Punkte abhängig gemacht, wenn die Liebenden in diesem Kampfe siegen und die schlechteren Neigungen niederzwingen, „so haben sie in einem der drei wahrhaft olympischen Kämpfe gesiegt und bekommen Schwingen und werden flügge: das höchste Gut, welches menschliche Besonnenheit oder göttlicher Wahn dem Menschen zu geben vermag" (256 B).

So stellt der Phädrus wohl das Instinktive und Unbewußte, das den Menschen zur Philosophie hinzieht, dar, aber er gibt noch keine Erklärung dafür, er setzt es nur mit dem Liebeszustand gleich. Hier wurde eine geheimnisvolle Macht verspürt, ein Zug und Drang im Herzen, wofür eine Ursache gesucht werden mußte. Daß diese Ursache eine geistige war, stand bei Platos Weltanschauung fest, und so dient die ganze Rede des Sokrates, zu erweisen, daß diese Ursache „göttlich" ist, daß es sich um eine *θεία μανία* handelt. Die Form aber, wie das Göttliche bei diesem Zustande gestaltend einwirkt, behandelt er mit Gleichgültigkeit, ja er stellt absichtlich das Widerspruchsvolle vor uns hin: In dieser Form war eine richtige Behandlung des Eros eben nicht möglich. Seine Darstellung konnte nur gelingen, wenn man ihn in seinem ganzen Wirkungsfeld, als naturwissenschaftliches, alles Organische durchwaltendes Prinzip in Betracht zog. Das leistet die weit ausholende Darstellung des Symposion.

Der erste Teil des Symposion erscheint wie dazu geschrieben, uns empfinden zu lassen, was die Schwäche der Darlegung des Phädrus war. Man kann vom Eros in jugendlicher Begeisterung schwärmen, wie dies Phaidros in der ersten Rede tut, — wobei das *ἔνθεος* auf den Phädrus direkt zurückweist (vgl. Räder, S. 161) 180 B — man kann als feingebildeter Weltmann einen vornehmen von einem gemeinen Eros unterscheiden wie Pausanias und sich so in gesellschaftlich korrekter Weise mit dem mancherlei Schmutzigen abfinden, das dem Eros doch anhängt; man kann wie der Arzt Eryximachos das Wesen des Eros in bestimmten fachmännischen Beobachtungen finden und diese Erklärung verwenden, um auch das Entlegenste in fachmännisch einseitiger Weise zu beurteilen; man kann wie der Komiker Aristophanes einen Mythus schaffen, der den Hörer in Verzweiflung bringt, weil er nicht weiß, was er ernst auffassen und worüber er lachen soll; man kann endlich aus den Entzückungen und Wonnen des Eros, die

jeder an sich spürt, ein glänzendes dichterisches Bild gestalten und die Hörer zu lauten Beifall hinreißen (vgl. Pohlenz, S. 372—379). Wie im Phädrus in unbekümmertem Spiel der Darstellung ein metaphysischer Erklärungsgrund auf den anderen getürmt wurde, alle widerspruchsvoll, nur in dem einen sich zusammenfindend, daß der Liebeszustand „göttlich" sei, so stehen wir auch hier der Fülle der Darstellungen hilflos gegenüber, so geistvoll und interessant auch jede einzelne sein mochte, bis zu Sokrates' Frage: Was ist der Eros? Diese Frage drängt sich uns schon auf bei dem unbarmherzigen Nachweis, welchen Sokrates führt: daß Agathon bei seiner mit lautem Beifall aufgenommenen Rede „nichts von dem wußte, was er . . . sagte" (201 B). Denn der Eros ist ein Bedürfnis nach dem Schönen und kann daher selbst unmöglich schön und gut sein (201 C) und also auch kein Gott. Was der Eros wirklich ist, wird uns durch die folgende Erzählung von dem Gespräch zwischen der Wunderfrau Diotima und Sokrates dargelegt. Diese Darstellung erfolgt nun so, daß gerade die Mängel, die wir im Phädrus fanden, dadurch verdeutlicht werden. Dort wurde, obwohl der Gott Eros hatte gepriesen werden sollen, eigentlich nur der Zustand des Liebesergriffenen als „göttlich" hingestellt. Hier wird der Eros eingeführt als wirkende Macht, als „Geist" (202 A f., s. o. S. 64). Die Wirksamkeit der Geister bewirkt alles geisterfüllte, d. h. geniale Schaffen (*δαιμόνιος*) im Gegensatz zum handwerksmäßigen (*βάνανσος* 203 A). Es ist wohl zu beachten, daß diese Feststellungen vor dem Mythus erfolgen, und der Hinweis, den Plato auf Mantik und Telestik gibt, deutet ebenfalls darauf hin, daß es sich hier um eine tatsächliche Feststellung handelt. Im Phädrus wurde ferner die Frage: worauf richtet sich das Liebesstreben als solches? gar nicht aufgeworfen; so war die Kennzeichnung des Instinktiven in der Philosophie, des Dranges nach dem Wissen selbst, nur mittelbar erfolgt: nur der Zustand des Erregtseins kennzeichnete das philosophische Streben als *θεία μανία*. Im Symposion wird die Frage nach dem Zielpunkt des erotischen Strebens gründlichst aufgeworfen und erörtert bis zu der umfassenden Antwort: dieser Zielpunkt ist die Unsterblichkeit, die dem sterblichen Wesen zuteil wird durch die Produktivität (206 E—207 A, s. o. S. 64 ff.). Somit ist der Eros die geistige Macht, welche allem Streben, sich in irgend welcher Weise an der Unsterblichkeit Anteil zu verschaffen, zu Grunde gelegt wird.

Da hierbei, wie wir oben sahen, der tierische Instinkt einbezogen wird, gewinnt diese Feststellung über das gegenwärtige psychologische Problem hinaus eine naturphilosophische Bedeutung. Im folgenden greift dann die Darstellung noch weiter aus: 207 D: Kein lebendes Wesen ist ja, so lange es lebt, wirklich dasselbe, sondern durch den Stoffwechsel wird es vielmals ein anderes. Dasselbe gilt auch in seelischer Beziehung, denn auch Meinungen, ja sogar das Wissen wechselt. „Auf diese Weise erhält sich alles Sterbliche nicht dadurch, daß es ganz und gar immer dasselbe ist, wie das Göttliche, sondern dadurch, daß das Entweichende und Alternde ein anderes Neues zurückläßt von der Art, wie es selbst war. Auf diese Art . . . hat das Sterbliche an der Unsterblichkeit teil, in Hinsicht auf den Körper und alles andere, unmöglich aber auf andere Art. Wundere dich also nicht, wenn jegliches von Natur das von ihm Entsprossene hochhält. Denn um der Unsterblichkeit willen folgt jedem dieser Eifer und dieser ἔρως" (208 A-B).

So wird der Eros zum Grundgesetz alles Lebens erweitert. Die Ursächlichkeit des Geistigen wird von Plato, in ihrer Gegenwirkung gegen die Naturnotwendigkeit, als Grundbegriff des Lebens aufgestellt (s. o. S. 13 u. a.). Woran kann sich die Kausalität eines Geistigen zeigen, wenn nicht an einer in allem Wechsel des Stoffes beharrenden Gestalt? Wir verstehen jetzt, warum Plato auch der Pflanze eine Seele gibt: äußert sich doch auch in diesem Falle die Erhaltung einer lebendigen Gestalt. Die Wirksamkeit dieses erhaltenden Prinzipes wird vorgestellt als Eros, als geistige Macht, die durch Lust und Unlust den Willen lenkt, und so muß anch in der Erhaltung der Pflanzengestalt eine durch Lust und Unlust bestimmbare Seele angenommen werden (Tim. 77 B): „Sie hat Teil an der dritten Art der Seele . . . der zwar Meinung und Überlegung keineswegs zukommt, wohl aber die Empfindung der Lust und Unlust mit Begierden."

In der ausgezeichneten Darlegung des Symposion bei Pohlenz (S. 371—389), der diese Ausführungen mehr verdanken, als sich bei jedem einzelnen Punkte angeben läßt, möchte ich mich nur dagegen wenden, daß die Auffassung des Eryximachos vom Eros als einem Streben der entgegengesetzten Elemente nach Vereinigung Platos wirklicher Ansicht entspräche. Nach Pohlenz handelt es sich hier um eine tiefste Stufe des Eros (S. 386) „Selbst in den Einzeldingen der unbeseelten Natur ist als Grundzug

ein Streben nach Harmonie vorhanden, das die Dauer, die Erhaltung des Ganzen zum Ziele hat.“ Die ganze Darlegung der Diotima läßt eine solche Auffassung des Eros durchaus ablehnen und da in dieser Rede das Wesen des Eros als Thema gesetzt ist, so ist dies entscheidend. An sich wäre es ja natürlich denkbar, daß Plato eine besondere Eigenheit des Eros schon hätte in der Rede des Eryximachos vorausnehmen lassen. Aber dann mußte doch in Sokrates' Rede irgendwie ein Anklang zu hören sein, daß der Eros auch in einem unbelebten Wesen auftreten kann. Davon ist aber keine Rede. Zunächst werden als die Wesen, in denen sich der Eros äußern kann, einfach die Menschen bezeichnet (—206 A). Von 206 B—208 B wird dann die Darlegung weiter ausgedehnt auf alles Belebte und im Gegensatz zu dem Göttlichen wird dies als das Sterbliche bezeichnet (vgl. 208 B, Phädrus 246 B) so: 206 C: *ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῴῳ* . . . 206 F: *ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἡ γέννησις* . . . 207 D: *ἡ θνητὴ φύσις* . . . 207 A: *πᾶν τὸ θνητὸν* . . . 208 B: *θνητὸν ἀθανασίας μετέχει.* Von da an folgt dann wieder die einseitige Beziehungnahme auf den Menschen (208 B—212 C). — Es muß daher, so anziehend der Vergleich mit Schopenhauer ist, doch ein bedeutsamer Unterschied zwischen den beiden großen Denkern gemacht werden. Schopenhauers Wille gilt für die ganze Erscheinungswelt, Platos Eros nur für die organische Natur. Für diese bedeutet er allerdings in ihrem vollen Umfange das Grundgesetz und wird somit zum Lebensprinzip überhaupt.

Daher kann nun aller schöpferische Drang im Menschen als Eros aufgefaßt werden. Zunächst natürlich auch der animalische Zeugungstrieb (208 E), aber dann auch alles höhere geistige Streben. 208 C: „In einen merkwürdigen Zustand geraten sie, im Streben (*ἔρωτι*), einen Namen zu bekommen“ und „man muß staunen über den Widersinn“, wenn man die vorher getroffene Bestimmung des Eros nicht festhält. Wie das Tier am Leibe, so ist der Mensch zeugungsbegierig an der Seele, in dem, was dieser zukommt: „Was kommt ihr nun zu? Weisheit sowie die übrige Tugend. Deren Erzeuger sind ja auch alle die Dichter und von den Handwerkern die, welche im Rufe stehen, erfinderisch zu sein. Die größte . . . und schönste aber von aller Weisheit ist die auf Einrichtung der Staaten und Hauswesen, die den Namen Besonnenheit und Gerechtigkeit führt. Wenn jemand danach von Jugend an Zeugungslust verspürt in der Seele als ein Göttlicher

(θεῖος ὤν) und wenn er bei Eintritt des rechten Alters zu zeugen und zu gebären begehrt, so geht er umher . . . und sucht das Schöne, in dem er zeugen kann" (209 A-B).

Hier nimmt nun Platos Lehre vom Genialen, die uns im Menon und Ion so fremdartig anmutet, daß man geglaubt hat, sie als Ironie deuten zu müssen, eine Form an, die auch für unser Gefühl durchaus annehmbar ist. Im Phädrus sahen wir einen mißlungenen Versuch, den philosophischen Eros in der Art der anderen Maniai, in den Auffassungen des Menon und Ion darzustellen. Das Symposion revidiert diese Anschauungen. Wir sehen, wie alle geniale Fähigkeit des Menschen als ein Eros aufgefaßt wird. Es werden also nicht die Anschauungen, daß das Genie eine Einwirkung der Gottheit sei, aufgegeben, aber sie werden unter dem viel umfassender und systematischer als im Phädrus entwickelten Eros, dem Lebensprinzip, mit einbegriffen: d. h. sie sind zwar Wirkung einer geistigen Macht, aber sie sind es in demselben Sinne, wie man in aller sich selbst erhaltenden Gestalt, in allem Lebendigen, eine geistige Ursache ansetzen muß. — Wir halten Genie für eine Naturgabe und lassen es in der Regel unausgemacht, was wir unter Naturgabe zu verstehen haben. Auch die materialistisch-evolutionistische Erklärungsweise muß von der Tatsache ausgehen, daß das Genie nach einer Gesetzmäßigkeit handelt, die ihm selbst unbewußt ist, die instinktiv das Richtige trifft. Die Entwicklungslehre setzt dafür eine mechanisch gedachte Ursache an, z. B. die Vererbung erworbener Anlagen. Plato, der grundsätzlich mit dem Materialismus gebrochen hat und für den eine mechanische Ursache gar keine Ursache im strengsten Sinne ist, setzt für diese Ursache einen Geist. Wer konsequent denkt und mit Plato anerkennt, daß im Leben sich eine antimechanistische Kausalität offenbart, muß das Berechtigte dieses Gedankens einsehen. Nur darf man dabei Platos Selbstbescheidung nicht außer Acht lassen: Da es sich um ein Werden handelt, ist hier kein Wissen, sondern nur Doxa möglich.

Die übersinnliche Einwirkung wird nicht mehr in einem direkten Eingriff des Gottheit gesucht, sondern die letzte Ursache der Anlage selbst, der φύσις des einzelnen, wird aufgefaßt als eine geistig wirkende Macht. Schon oben, S. 78, wurde von der „göttlichen Naturanlage" gesprochen; genau so ist es zu verstehen, wenn es an der eben angeführten Stelle heißt: θεῖος ὤν (209 B). Eben die „göttliche Natur" ist nun das Werk der höheren Mächte.

Auch im Timäus (91 A f.) ist der Geschlechtstrieb durchaus als ein Werk der Götter aufgefaßt, denn diese waren es, die das „Tier" in Mann und Weib auferbaut haben. So ist auch hier darum nicht weniger eine Einwirkung der Gottheit vorhanden, weil der Mensch oder das Tier es ist, welches ἐρᾷ. Die Beziehung, die Plato auf die Dichter nimmt, die er durchaus in diesen Eros einbezieht, die Anführung des Lykurg und des Solon „und vieler anderer Männer anderwärts unter Hellenen und Barbaren, die viele schöne Werke vollbrachten" (209 D-E) soll wohl darauf hindeuten, daß er die Gewaltsamkeit der Vorstellung im Menon und Ion und auch im Phädrus noch herabmildern will. Die Erklärung aus einer übersinnlichen Ursache bleibt; aber es ist doch ein Unterschied, ob wir sie auffassen als Verrücktheit und Besessenheit oder als göttlich gewirkten, lebenerhaltenden Trieb, der das Tier durch das Lustgefühl zu Zwecken lenkt, von denen er nichts weiß, und in dem Menschen wirksam ist zu Aufgaben, die dem Bewußtsein des Handelnden selbst noch fernliegen.

So ist auch der Drang zum Wissen, die Philosophie, im Menschen die Wirkung einer höheren Macht. Nicht ein trockenes und nüchternes Erfassen ist hier möglich, sondern von Stufe zu Stufe wird der Geist fortgetragen, von dem einzelnen Schönen zu dem Meere der Schönheit in Bestrebungen und Wissenschaft (210 A f.), bis er schließlich die Idee der Schönheit erblickt, „wo, wenn irgendwo anders, das Leben für den Menschen lebenswert wird" (211 D). Dort allein kann es auch gelingen, die echte Tugend zu erzeugen und gottgeliebt zu werden. „Für diesen Erwerb möchte wohl kaum einer einen besseren Helfer für die menschliche Natur finden als den Eros. Deshalb . . . muß jedermann den Eros ehren und ich ehre selbst die Liebeskunst und übe sie in ganz besonderer Weise und jetzt und immerdar rühme ich die Macht und den Mut des Eros, so sehr ich vermag" (212 B-C). Nicht Sokrates selbst, nur der trunkene Alkibiades kann dann in seinem Bericht über den Verkehr mit Sokrates, den Schleier fortziehen von den Wehen und Wonnen, die von diesem Manne, der Verkörperung des Eros (Pohlenz, S. 392—394), ausgingen: Wie die Weisen des Marsyas die Leute bezauberten und hinrissen, weil sie göttlich waren, so wirken seine Reden. „Wenn einer dich hört oder deine Reden . . ., so ist Mann, Weib und Kind hingerissen und gefangen genommen (ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα) (215 C, D) . . . Mir springt das Herz weit

mehr als den vom Korybantentaumel Ergriffenen und Tränen entströmen mir durch die Wirkung seiner Reden" (215 E) . . . Wie der Biß ber Schlange treffen die Seele oder das Herz die Gedanken der Philosophie. Jeder der Anwesenden weiß und versteht das: „ein Phaidros, Agathon, Eryximachos, Pausanias, Aristodemos und Aristophanes . . . habt ihr doch alle teilgenommen an der Raserei und dem Rausche des Weisheitsstrebens" (218 A f.). Wenn irgendwo, so hat man hier den Eindruck, daß Plato uns die Erfahrung des eigenen, tiefsten Erlebens schildert. Das Hinreißende, Bezaubernde hat er an der genialen Persönlichkeit seines „wahrhaft dämonischen" Lehrers erfahren, das hat er aber auch in den Stürmen der eigenen Brust empfunden. Weil er sich von dieser Glut, die wir noch nach 2000 Jahren wie Zeitgenossen nachempfinden, hingerissen und getragen fühlte wie von einer höheren Macht, wird ihm die geniale Natur zur „göttlichen". Er findet diese höhere, dämonische Macht wieder in dem stärksten, aber auch dunkelsten Triebe, der Mensch und Tier ergreift, in dem Eros, der auf diese Weise dem Menschengeschlechte zum Urheber der höchsten und heiligsten Güter wird. So verfolgt er seine Wirksamkeit von der niedrigsten Stufe, dem tierischen Geschlechtstrieb, bis zu den höchsten Leistungen des menschlichen Geisteslebens, überall dieselben Grundlinien aufdeckend: den unbewußt auf einen bestimmten Zweck, die Erhaltung des betreffenden Wesens, gerichteten Trieb.

Wir wollen noch einen Blick werfen auf die Lehren, die Plato sonst über den Eros und den Liebesdrang vorbringt. Bekanntlich hat Plato häufig ganz andersartige Urteile darüber vorgebracht. Im Phädon 64 C wird die Trennung von Seele und Leib als das Erstrebenswerteste für den Philosophen hingestellt und die Meidung der Freuden, die Speise, Trank und Liebesgenuß bieten. Im Staat 573 B ist der Eros ein rasender Tyrann in der Seele und diese Vorstellung kehrt wieder 573 D, 574 E—575 A, 578 A, 590 A wird von dem göttlichen Teil, der im Menschen herrschen soll, in offenbarem Gegensatz dazu gesprochen. Diese Stellen lehren, daß für Plato die Lust an sich das Sinnlose ist, der Gegensatz alles Bewußtseins. Besonders belehrend ist dafür Phil. 65 C: „Die Lust ist von allem das Trügerischste, und, wie es heißt, findet bei den geschlechtlichen Genüssen, die für die größten gelten, sogar der Meineid bei den Göttern Verzeihung, weil wie die Kinder die Lüste nicht die geringste Einsicht

besitzen.“ So nimmt Plato auch nicht im geringsten Anstand, die Lust physiologisch aufzufassen und zu erklären (Phil. 31 D, 42 C). Deshalb ist es für die Vernunft die immer wiederkehrende Aufgabe, die Lüste zu bekämpfen und gegen sie bewußte Grundsätze durchzusetzen. Wo Plato aber der Lust, dem an sich Sinnlosen und Materiellen, eine Bedeutung zuerkennen muß, wo sich in ihm Sinn und Zweck findet, da taucht eben damit ein metaphysisches Problem auf, wie es der Phädrus und das Symposion behandeln. Alles ist ungeordnet und sinnlos, heißt es im Timäus, wo ein Gott fehlt (Tim. 53 B). Wo sich also Sinn und Ordnung fand, da muß nach einer *δαιμονία ἰσχύς* als Ursache gesucht werden.[1])

Von dem idealen Eros wird eingehender noch einmal gehandelt im Staate und zwar in der Kallipolis (485 B ff.). Dort wird das Wesen der *φιλόσοφος φύσις* festgestellt: Sie müssen stets nach der Erkenntnis Liebesdrang fühlen (*μαθήματος ἐρῶσιν*), welche

---

[1]) Wenn daher Plato von dem Eros als von einem göttlichen Wesen handelt, dann ist klar, daß dann unter Eros nur die Seiten des Liebesdranges zu verstehen sind, die im Sinne des Symposion etwas Förderliches für den Menschen bedeuten. Darum wird auch die Begierde niederer Art in der zweiten Rede des Sokrates im Phädrus nicht „Eros“ genant, sondern „widernatürliche Lust“, und nur bei dem, welchen in idealer Weise die Liebe erfaßt, ist von „Eros“ die Rede (252 B). — Hier meint nun Barwick (a. a. O. S. 4 f.), das drücke gar nicht Platos wahre Meinung aus, es sei ‚per iocum lusumque‘ gesagt; Platos wahre Ansicht im Phädrus sei, es gebe zwei Arten von Eros. Dabei stützte er sich auf 262 D: *ἐρρήθην τῷ λόγῳ* (= duo Socraticae) *ἔχοντέ τι παράδειγμα, ὡς ἂν ὁ εἰδὼς τὸ ἀληθὲς προσπαίζων ἐν λόγοις παράγοι τοὺς ἀκούοντας*. Damit soll bewiesen sein, daß der Wissende, nämlich Sokrates, in beiden Reden nur gescherzt habe und daß seine wahre Meinung sei, es gebe zwei Eros'. Einen weiteren Beweis für seine Ansicht findet Barwick in der Gegenüberstellung der schlechten und der viergeteilten göttlichen Mania (265 A f.). Eros sei gleich *μανία* (Stema, S. 5), die schlechte Mania sei der schlechte Eros, der in der ersten Rede behandelt wird, die göttliche Mania sei der gute Eros der zweiten Rede Diese Einteilung ist deshalb unrichtig, weil in der zweiten Rede nicht nur die zweite Art der Mania behandelt wird, sondern weil zwischen beiden Arten ausdrücklich innerhalb der zweiten Rede unterschieden wird (244 A), wo es heißt: die erste Rede, die den Eros als ein Übel bezeichnet, weil er eine Mania ist, war falsch, denn es gibt auch eine andere, göttliche Mania und diese ist der Eros. Also stehen die beiden Reden nicht sich ergänzend nebeneinander, sondern die zweite widerlegt die erste. Damit ergibt sich aber als der „Wissende“, von dem 262 D die Rede war, der Sokrates der 2. Rede, der eben deshalb, weil er in der zweiten Rede beide Maniai bespricht, sich als ein Wissender ausweist.

ihnen Kunde gibt von jener immer seienden Wesenheit, die nicht schwankt durch Werden und Vergehen . . . und zwar nach ihr in ihrem ganzen Umfange und weder auf einen geringeren noch bedeutenderen, noch mehr oder weniger geehrten Teil freiwillig verzichten, wie vorher über die Ehrgeizigen und Verliebten dargelegt. . . . Dazu muß notwendig in seinem Wesen sein (*ἐν τῇ φύσει*) Wahrhaftigkeit, denn durchaus notwendig ist es, daß der von Natur liebend sich Verhaltende (*τὸν ἐρωτικῶς του φύσει ἔχοντα*) all das Verwandte und Angehörige des geliebten Gegenstandes gern hat. . . . Da man nun nichts der Weisheit näher Angehöriges finden kann als die Wahrheit, . . . muß der wahrhaft Wißbegierige gleich von Jugend an nach der ganzen Wahrheit möglichst kräftig verlangen. Ein solcher wird auch, da die brennende Teilnahme für etwas Gleichgültigkeit gegen das anders Geartete bedingt, den sinnlichen Freuden abhold sein, alle Kleinlichkeit verschmähen, wird den Tod nicht fürchten, er ist gerecht, besonnen und fähig. die Erkenntnis leicht und fest in sich aufzunehmen. — Das hier Ausgeführte wird 490 A zusammengefaßt: „Das Wesen der wahrhaft Wißbegierigen ist, nach dem Seienden zu ringen und nicht zu bleiben bei den vielen Einzeldingen, die vermeintlich „sind", sondern fortzuschreiten, nicht stumpf zu werden, noch abzustehen vom Liebesdrang, bis er mit demjenigen Teil seiner Seele, dem so etwas zu erfassen zukommt, das Wesen eines jeglichen an sich, wie es beschaffen ist, erfaßt. Es kommt dies aber dem Gleichgearteten zu. Mit diesem nähert er sich, mischt sich mit dem wahrhaft Seienden, erzeugt Einsicht und Wahrheit, erkennt, lebt wahrhaftig und gedeiht, und läßt so vom Geburtsweh ab, vorher aber nicht."

Daß hier von göttlichem Einfluß nicht die Rede ist, darf uns nicht beirren. Wie Michelangelo denselben Strich nie zweimal zog, so wiederholt auch Plato sich nicht: die Ausdrucksweise weist deutlich genug auf das Symposion und die dort entwickelten Anschauungen. Welch Unterschied zum Phädrus: Dort ständiges Bemühen, die erotischen Erscheinungen aus übersinnlichen Quellen abzuleiten, hier einfaches Hinstellen der erotischen Physis. Daß diese *φύσις* ein Göttliches sei, daß in ihr und ihrer Anlage sich gerade dieser *μέγας δαίμων* offenbare, hatte ja inzwischen das Symposion erwiesen. Die Anschauungen des Phädrus sind abgeklärt zu einer Betrachtungsweise, die in den Tiefen der menschlichen Natur selbst das Geheimnis der genialen Anlage findet.

Daß diese Anlage auch jetzt noch religiös aufgefaßt wird, zeigt sich im folgenden z. B. 497 B, C: Es wird davon gesprochen, wie diese geniale Natur gerade am allerleichtesten und schlimmsten verdorben werden muß, während man von einer kleinlichen Natur (*σμικρὰ φύσις*) Großes weder im Guten noch im Schlimmen erwarten kann. Wie das in fremdartigen Boden geworfene Samenkorn paßt sie sich der schlechtesten Umgebung an. „Wenn sie aber die beste Verfassung bekommen wird, wie auch sie das beste ist, dann wird sie offenbaren, daß sie in Wahrheit göttlich war das andere aber menschlich."

Register.

1. Namenregister.

v. Arnim 13, 46, 94.

Barwick 93, 94, 104 Anm.
Bonitz 18.
Bruns 95.

Gomperz, H. 31.
Gomperz, Th. 13 Anm., 16 Anm., 26, 46, 67, 67 Anm., 68 Anm,

Hegel 68, 69.
Hermann 31 Anm.
Hirzel 16 Anm.

Immisch 80.

Kühner 9 Anm.

Leißner 14 Anm., 73 Anm.
Lienhard 84.

Müller, H. 34, 36 Anm., 39 Anm., 91.

Natorp 23, 30, 32, 33, 34.

Pfleiderer 32, 47, 70.
Pohlenz 5, 24, 25, 26, 28, 70, 71, 72, 76 Anm., 78, 80, 84, 87 Anm., 88, 89 Anm., 93, 98, 99, 102.
Passow 34.

Räder 20 Anm., 39 Anm., 46, 53, 80, 92, 97.
Ritter, C. 8, 14 Anm., 17 Anm., 18, 30, 31 Anm., 33, 48, 59, 80.
Rohde 13 Anm., 16 Anm., 18 Anm., 26, 67, 68. 77.

Schleiermacher 68.
Schmid 80.
Schneider 14 Anm., 28, 47, 49.
Schopenhauer 5, 100.
Spinoza 68.
v. Stein 16, 52.
Stenzel 15 Anm., 19, 20, 23, 39 Anm.
Stumpf 34.
Susemihl 18, 20.

Windelband 14 Anm.

Zeller 21, 23, 27, 28, 33, 34, 45, 46, 47, 54, 55, 61, 66, 69, 70, 77, 78, 81, 84, 89, 91.

2. Sachliches Register.

Agathon 98, 103.
Äschines Socraticus 70, 78, 89 Anm.
αἰτία ihr Wesen (Phädon): 25. — Verhältnis zu *πέρας*, *ἄπειρον* und *μικτόν* (Philebus); 29—30. — *αἰτιωτάτη*: 43, 84. *αἰτίας λογισμός* 86, 92.
Alkibiades 89, 102.
Alkmaion 15.
Anaxagoras 25, 26, 28, 48.
Anlage 42, 79, 101, 105. vgl. *φύσις*.
Antiphon 68.
Anytos 88, 89 Anm. 1.
Aphrodite 73, 93.
Aristodemos 103.
Aristophanes 97, 103.
Aristoteles 15, 28, 78.
ἀρχή (= Prinzip) 8 Anm. 1.
Atheismus 6.

Bakchen 71, 73—75, (*βακχεύειν*) 95.
Begeisterungsmantik 68, s. Enthusiasmus.
Beseeltheit 13, 13 Anm. 1. — B. der Sonne 17—18. — der Natur 48—49, 53, 99.

besessen (s. *κατοκωχή*) 74, 81, 82, 102.
Bewegungsarten 6—10, 8 Anm., Bewegung = Leben? 20.
Bewußtsein. B. der Denknotwendigkeit macht die *δόξα* zur *ἐπιστήμη* 37 — Präzisierung des Begriffes vom B. 92 — das B. und die Lust 102—103 — Fehlen des B. 68, 74, 78, 82, 88, 89 (s. „unbewußt") — bewußte Natur (s. *ἔμφρων φύσις*) 26, 30, 39, 40, 62 — B.sinhalt 85 — b. Können (s. *τέχνη*) 85.

Dämon s. Übersicht I, 2 — *δαίμων* = „Geist" (s. d.) 49—55 — *δ.* und *θεός* 53—54, 60, 93 — Der Eros ein D. 64, 105 — 13 Anm., 67.
δαιμόνιος = „geistig" (Gegensatz „stofflich" vgl. S. 83) — *δαιμονία ἰσχύς* 27, 28, 94, 104. = „überirdisch" 83. = „wunderbar" 76. = „genial" 96, 103.
Daimonion („Geisterruf") 66, 69—70.
Delphi 66, 68, 70.
Demiurg s. „Weltbildner".
Demokrit 95.
Denknotwendigkeit 14 Anm., 37, 85.
Dichter 73, 74, 82, 87, 94, 100, 102.
Dionysos 67, 68, 73, 94.
Diotima 64, 65, 98, 100.
Dodona 68.
Dogma 35, 36 Anm. 1.
δόξα s. Übersicht I, 2 — Etymologie und Bedeutung 35—37. — *ἀληθὴς δ.* und *ἐπιστήμη* 85. — 33, 34, 36 Anm., 61, 67, 84, 92, 94, 101.

Eigenbewegung 8—24. — nicht ableitbar 9—11. — fordert Bestimmung geistiger Art: 12—16. — Eig. und stete Bewegtheit 19—21. — fehlt im Phädon 23—24. — 39, 63, 77.
εἰκώς = „einleuchtend", s. „Wahrscheinlichkeit"! — 32, 34—35, 37, 52.
Eingebung 69, 75, 84, 89, 91.
Ekstase 67—69, 72, 77.
Enthusiasmus (*ἔνθεος*, *ἐνθουσιάζειν*) 61, 68—74, 77, 94, 95, 97.
Epimenides 77.
ἐπίπνους 74, 75, 83, 91, 94.
ἐπιστήμη 36, 37, 78, 85, 88.
Eros 1. Abstraktum = „Liebesdrang" 5, 62, 63, 66, 74, 95, 99, 102—105. — 2 Arten 76. 104 Anm. — *παιδικὸς ἔ.* 96—97.
Eros 2. Gott oder Geist 53—54, 64, 73—74, 94—97. — Grundgesetz des Lebens 98—100. — philosophisch. E. 74; II, 4: 79—106.
Eryximachos 97, 99, 100, 103.
evolutionistisch 101.

Geist 1. als Ggs. des Stofflichen = *νοῦς* 25, 26, 27, 28, 30, 40.
Geist 2. als übersinnliches Wesen = *δαίμων* (s. d.) 13 Anm., 52, 54—55, 58, 61—62, 64, 65, 66, 69, 74, 75, 93, 95. — Schutzgeist 54, 55, 61. — Geisterruf s. „Daimonion".
Geistige, das — im Verhältnis zum Stofflichen 6—19, 24, 25, 29, 37, 38, 40. — d. G. als Subjekt 10 Anm., 13—17, 13 Anm., 46, 49, 59. — Erklärungsprinzip des g. Lebens 60. 65, — d. G. als Ursache (vgl. „Kausalität"!) 5, 10 Anm., 14, 17, 19, 23, 24—62 (II, 2), 65, 97, 101.
Genie s. Übersicht II! — 62, 72, 98, 101, 103, 105. — = dem Unberechenbaren (s. d.) 77. — in der Kunst 78, 79, 81, 82, 84. — b. d. Staatsmännern 89, 90, 91.
Gestirne 20, 23, 29, 49.
Gestirngötter s. Übersicht I, 2 — S. 23.
Gewißheit 28, 34, 52, 65, 67, 84, 85, 91, 92.
Glauben 80.
Gott 1. allgemein als Gottheit 28, 30. — G. als Person 38—49. — der Begriff *θεός* (Gott und Geist) 54, 75, 93. — 58, 59, 60, 69, 74.
Gott 2. als Einzelgottheit (s. Übersicht I, 2) — Platos Stellung zur herkömmlichen Götterlehre 34, 49—62. — falsche Lehren über die G. 6. — Beweis für ihr Dasein 18, 45, 45—49. — G. als unsterbliche Lebewesen (s. d.) 21—23. — vollkommen 76. — Verkehr zwischen Menschen und G. 64—65, 82, 84. — göttl. Wesen (*δαίμονες*) 49, 52, 53.
gottähnlich 54, 93, 94.
Götterliebling 54, 57.
Götterkinder 50, 55, 57, 93.
göttlich (s. *εἶος*) Begriff 76—77. — = übersinnlich beeinflußt 31, 68, 74, 76—77, 97, 98, 100. 101, 102, 105. — = vollkommen 73, 76—77, 76 Anm., 81, 84, 99, 100. — das „G." als medizin. Begriff 67 Anm. 1. — g. Fügung (vgl. *μοῖρα*) 70, 72, 90, 91.

Heroen 55, 57, 58, 93.
Hippokrates (Progn.) 68.
Homer 60, 79, 80, 81.

Idee 14, 23, 28, 34, 94. — I. des Lebens und Eigenbewegung 23. — I. d. Bettes 58. — I. des Guten 38, ... und Gottheit 31 Anm., 45—48, 45 Anm. — I. d. Schönheit 95, 102. — Ideenreich 96.
Ideenlehre 66, 96. — Zellersche Auffassung 23—24, 27—28, ... und die Gottheit 46—47.
Instinkt s. Übersicht II, 5. — = unbewußt zweckmäßige Handlung 62—64, 64—68, 69, 71, 72, 78, 90, 92, 97—99.
Ironie 50, 68, 76 Anm., 84, 89.

Kathartik 66, 73.
κατοχή 73, 82, κατέχεσθαι 74.
Kausalität an sich 29, 31. — 2 Arten von K. 24, 37—45. — materiell-mechanische K. 11, 37, 42, 92. — K. des Geistigen s. Übersicht I, 2 S. 24—62, ferner das G. das Ursprüngliche 6—8, 10 Anm., 12—15. — g. K. als Grundsatz der Naturerklärung 65, 84, 97. — g. K. und Lebensbegriff 12 f., 13 Anm., 99, 101. — als Erklärung des Instinkts 65. — göttl. K. s. Übersicht II, 1—4, S. 62—106; ferner g. K. in der Weltordnung 17, 18, 29—32, 42—45, 48, 55—57. — g. K. kein Pantheismus 17, 49. — g. K. als Erklärung des Unberechenbaren 57—58. — g. K. im menschl. Leben 58—62.
Korybantiasmus 67, 71, 74, 103.
Kunst, d. göttl. Einwirkung s. Übersicht II, 2, S, 79—85, außerdem 74, 76, 78, 89, 91, 94. — bewußte Kunst 84—85, vgl. „τέχνη".

Leben, Begriff s. Übersicht I, 1. S. 5—24. — Begriff d. L. und Eigenbewegung (s. d.) 10—16, 13 Anm., 18—20, 63. — nicht von den Gestirnen abgeleitet 20—23. — Idee des L. 23—24. — Lebensprinzip 100—101. — Lebewesen 18, 19. — die Gestirne als Lebewesen 29, die Welt als L. 32, 49. — unsterbliche Lebewesen 21—23, 43. — Leitung der L. durch die Götter 58—59. — Instinkt der L. 62—63.
Lykurg 102.

Musen, als Kunstgöttinnen 73, 74, 77, 79, 85, 91, 94. — Erweiterung der Bedeutung 82—84. — Einfluß aufs Gespräch 60—62, 75.
μανία, 2 Arten von μ. 73, 73 Anm. — θεία μ. 69, 72, 80, 97, 98. — 71, 75 (Stellenangabe), 94, 95,101.
Marsyas 102.
μοῖρα, θεία 77—78, 79, 87, 88, 89, 89 Anm.
Mantik, s. Übersicht II, 1 (S. 66—72, 73—79), 94, 96, 98.
Materialismus, Kennzeichnung 6—7, 16, 18, 26, 31, 38, 51, 95, 101.
materiell 15, 22, 27, 37, 38, 39, 41, 52.
Mathematik 24, 28, 36, 37, 84, 86, 92.
mechanisch, — m. Betrachtungsweise 6 f., 11, 17, 25, 26, 41, 43, 48, 60, m. Ursache 17, 17 Anm. 38, 42, 48, 101.
Meinung, vgl. δόξα 35, 36, 36 Anm., 38, 49, 65, 73, 76, 84, 85, 86, 91, 99. — „wahre M." 85, 90, 91.
Mephisto 81.
Metaphysik 47, 54, 94, 96, 98, 104.
μεθύειν 75.
Metrodor 80.
Michelangelo 105.
Mitursache 26, 38, 39, 39 Anm. 43.
Mythus, s. Übersicht I, 2, S. 32—35. — Wissen, δόξα und Mythus 64, 65, 66. — Stellung Platos zum überlieferten M. 51, 51 Anm., 52, 53, 61. — 21, 37, 44, 50, 58. 87 Anm. (Mythus im Protagoras), 91, 96, 97. — μῦθος 34, 35, 56.
mystisch 21, 66.

Natur 1. als Inbegriff des Geschehens 6, 41, 41 Anm., 52, 59, 61, 62, 84. — Naturbesitz 87 Anm. 2. — Naturgabe 101. — bewußte Natur (vgl. ἔμζρων φύσις) 39, 62. — Naturwissenschaft 41 Anm., 42, 97, 99.
Natur 2. als Anlage 78. — göttliche N. (vgl. θεία φύσις) 90; sterbliche N. 63.
Naturerklärung, Platos N., s. Übersicht I, 2. — mechanische 11, 41 Anm. — teleologische 26—27, 39—40, 59, 65.
Naturgesetz 12, 41, 42, 65, 68 Anm.
Naturnotwendigkeit 6, 7, 12, 40, 62. — ihre Negierung 12—16, 24, 39, 63, 77, 99.

Orakel 51 Anm. 2, 66, 69, 70, 72, 73, 75, 82, 83, 91. — Orakelsänger 68, 71, 74, 76, 79, 82, 85, 87.
Organismus 14 Anm.
orphisch 68.

Palinodie 72.
Pan 62.
Pantheismus 17, 49.
παραινῶν 73, 75.
παράνοια 75, 76.
Pausanias 93, 103.
Peirithous 57.
Personifikation 32, 38.
Phaidros 103.
Philosophie als göttl. Wirksamkeit (s. Übersicht II, 4 S. 92—106, 71, 73, 74, 79, 91. Die Musen Göttinnen der Ph. 83—84. — philos. Anlage 92, 98, 101—106,
φύσις = Natur 33, 37. — = Wesensgrund 7. — = Naturtrieb 71, Naturanlage 101. ἔμφρων φ. 39, 55, 62, 65. — θεία φ. 78, 79, 90. — θνητὴ φ. 100. — φιλόσοφος φ. 92, 104, 105. — σμικρὰ φ. 81, 106.
Poseidon 57.
Prometheus 50, 87 Anm.
Protagoras 87 Anm.
ψυχή, zweifache Bedeutung? 13, 13 Anm., 18. — Die ἀρχή Ges. 894 A nicht = ψ. 8 Anm. 1.

Pteros 95.
Pythia 54, pythisch 82.

Religion, Platos Stellung zur überlieferten R. 29, 50—53, 56, 61. — religiöse Überzeugung 35. — r. Wahnsinn 67.
Rhadamanthys 50, 51.
Rhapsoden 74, 80, 82.

Seele, s. Übersicht I, 1 S. **5—24**. Der Seelenbegriff widerspricht natürlicher Ableitung 7—16. — Seele im Weltall 16—18, 49, 53. — Seelen der Gestirne 16—18, 29. — Alles Geistige erfordert Seele (= Geistiges als Subjekt) 13, 13 Anm. 1, 39, 44—45. — Seele der Pflanze 99. — Seelenteil 55, 95.
Seherkunst u. ähnl., s. „Orakel".
Selbstbewegung, s. „Eigenbewegung".
Sibyllen 69.
Sokrates 25—28, 36 Anm., 47, 51, 60, 62, 64, 69, 70, 72, 75, 80, 81, 89 Anm., 96, 98, 100, 102, 104 Anm.
Sokratiker 88.
Solon 102.
Sprachstatistik 80.
Staatsmänner, s. Übersicht II, 3 (S. 85—91). — Leistungen der großen St. unbewußt, durch göttl. Einfluß 71, 74, 76, 78, 85—87. — dieser Einfluß bedeutet ihre Genialität 88—91.
Sterblichkeit 49, 63, 99.
Stesimbrotos 80.
Subjekt. — als notwendige Bedingung alles Geistigen 13, 13 Anm., 17, 26—27, **30 Anm. 1**, 45—47, 49. — 35, 55, 63.

τέχνη = bewußte Ursächlichkeit 6—7, 79, 85, 92. — technisch bewußte 81. — Technik 87 Anm.
Teleologie, s. Übersicht I, S. 5. — teleologische Welterklärung gefordert im Phädon 26—27. — in Ges., Phil., Polit., Soph. 28—32. — wird geboten im Timäus 38, 41, 44. — Zusammenfassung 46, 65. — tel. Weltanschauung und Überlieferung 51 Anm. 2, 52.
Telestik, s. Übersicht II, 1. 67, 69, 72, 74, 78, 94—95, 96, 98.
Terpiades 79.
θεῖος (vgl. „göttlich"). — Bestimmung des Begriffs 76, 76 Anm. — gebraucht vom übersinnlichen Einfluß 69, 72, 77, 78, 89. — von besonderer Vollkommenheit 76. — auf beide Bedeutungen anspielend 75, 101. — = gottähnlich 89, 89 Anm. 1. — *θεία μοῖρα* 77—79. — *θεία τύχη* 78. — *θεία φύσις* 78, 79. — *θεία μανία* 80, 97.
Theismus 45, 47.
Themistokles 88.
Theuth 55.
Tradition s. „Überlieferung".
Tugend, gewöhnliche 85—87, 90. — echte T. 85. — unbewußte 91, 102.
Tyrtaios 77.

Überlieferung 36 Anm., 50, 51, 51 Anm. 2, 52, 56, 57.
übersinnlich — ü. Einwirkung 72, 76, 82, 87, 101—102, 105. — als Erklärung des Unberechenbaren **77—79**. — seine Darstellung durch den Mythus 52, 66. — ü. Wesen = *δαίμων* oder *θεός* 54, 64, 69, 75.
Unberechenbare, das (vgl. „übersinnlich") 77—79, 83, 86.
unbewußt. — s. Übersicht II, **1—4**, S. **62—102**. — Instinkt und das U. S. 5, 62, 103. — beim Seher 69, Künstler 79, Philosophen 71, 92, 103. — durch göttl. Einwirkung erklärt 72—75. — unvollkommen erklärt im Phädrus, erklärt im Symposion 97. — Erklärung durch die Musen 83—84. — Staatskunst ohne Bewußtsein als Genialität 86—91.
Unsterblichkeit 22, 23, 63, 64.
Untergötter 42.

Wahn — *δόξα* = Wahn 35—37. — Wahnsinn s. *μανία*.
Wahrscheinlichkeit (s. „*εἰκώς*"). — von allem Werden nur W., keine Gewißheit möglich 33—35, 37, 41—42, 52—53, 84. — Die Göttermythen ohne W. 50, deshalb nicht Thema des Timäus 52—53.
Welt. — Das Weltall beseelt 16—17, 20, 30, 32—33, 44, 45, 49 (Weltseele).
Weltbildner (Weltschöpfer) 23, 42: 38—39, 49, — persönlich? 32, 43—45. — Beziehung zur Ideenlehre 45—48.
Welterklärung, Abweisung der mechanischen 25—28. — im Phädon keine W. 28. — Forderung teleologischer 28—32, 66. — im Timäus 32—34, 44. — rationale Welterklärung 51.
Weltanschauung 48, 51 Anm. 2, 66.
Weltentstehung 32, 34, 38, 42.
Werden. — Bedeutung des Werdens 7—8, 3 Anm. — Gegensatz z. d. Ideen 105. — das W. Inbegriff alles Empirischen 6, 20, 25, 41—42, 49, 65, 66, 84, 101. — W. des Weltalls 33, 34. — W. übersinnlicher Wesen 61, 62.
Wissen. — Verhältnis zur *δόξα* 36, 85—86. — W., *δόξα* und Mythus 64, 66. — Kein W. vom Werden (s. d.) 33—34, 49, 73, 84, 101. — Trachten nach W. 39, 91—93. — das W. wechselt 99.

Xenophanes 49, 78.

Zeus 43, 80 Anm., 50, 55, 57, 95.
ζῷον als Widerlegung des Materialismus 18. — = Verbindung von Seele und Körper 20. — Gegensatz zum Göttlichen 100. — ἀθάνατον ζ. 21—23. — Organisation des ζ. 55, 58—59.
Zufall. — S. 6 f., 30, 40, 77, 87.
Zweckmäßigkeit, unbewußte s. Übersicht II, 1 S. 62—79. — S. 5, 12, 14 Anm., 26,

3. Stellenverzeichnis.

Apologie 21 S. 90. — 22 B S. 79. — 22 C S. 68, S. 71, S. 74, S. 90. — 27 CD S. 51. — 31 A S. 58.

Charmides 173 C S. 66.

Euthydem 272 E S. 61, S. 70. — 275 D S. 60, S. 83. — 287 D S. 30 Anm. 1.

Gesetze, s. Übersicht I, 1 (S. 6—18), I, 2 (S. 28). — 624 S. 50, S. 58. — 629 B S. 77. — 634 A S. 58, S. 66. — 642 C S. 77. — 644 C S. 59, 644 D S. 35, S. 75; 644 DE S. 58, S. 65. — 645 B S. 51. — 662 C S. 51. — 664 D S. 51, S. 57. — 672 BC S. 57. — 672 D S. 75. — 682 A S. 57. — 686 A S. 66. — 709 A f. S. 58. — 710 C, 711 D S. 91. — 711 D S. 90. — 712 A S. 51. — 713 D S. 55, S. 93. — 713 AB S. 58. — 717 B S. 55, S. 93. — 719 C S. 75, S. 79, S. 82. — 730 A S. 54. — 738 B S. 93; 738 C S. 66; 738 D S. 55. — 750 E S. 75. — 759 C S. 78. — 771 C, 773 B S. 34. — 798 B S. 90. — — 799 A S. 93. — 801 E S. 93. — 803 B S. 59. — 804 A S. 60, S. 54. — 811 C S. 75. — 815 D S. 93. — 817 A S. 77, S. 82. — 828 A S. 66. — 838 B S. 87. — 853 C S. 51, S. 58, S. 93. — 863 C S. 36 Anm. — 871 C S. 66. — 872 D S. 51. 886 S. 6. — 889 ff. S. 45. — 889 B S. 6; 889 BC S. 7. — 891 CDE S. 7; 891 D S. 38. — 892 AB S. 13. — 892 B S. 7. — 894 A S. 8 Anm.; 894 B S. 8; 894 E S. 9. — 895 S. 9; 895 AB S. 20; 895 C S. 10, S. 13, S. 19. — 896 A S. 14, S. 15; 896 B S. 39 Anm., S. 8 Anm. — 896 C S. 15, 896 E S. 29. — 897 B S. 17; 897 E S. 29. — 898 B S. 18; 898 CD S. 29, S. 17, S. 21. — 898 D—899 D S. 48; 899 A S. 29; 899 B S. 18, S. 29, S. 48. — 910 A-E S. 66. — 914 A S. 66. — 933 A S. 66. — 941 B S. 56. — 948 B S. 51.

Gorgias — 456 A S. 75. — 517 A S. 88. — 517 B—519 D S. 88. — 521 D S. 88.

Kratylos — 391 A f. S. 58. — 396 CDE S. 69, S. 75, S. 77, S. 83. — 397 C S. 50, S. 58. — 399 A S. 75. — 400 D S. 56. — 407 D, 409 D S. 83. — 426 D S. 83. — 428 C S. 69, S. 75; 428 D S. 83. — 432 BC S. 58. — 438 C S. 50, S. 58.
Kritias 109 B S. 17 Anm.

Ion, s. Übersicht II, 2 (S. 79—85). — 530 AD S. 80. — 531 B S. 66. — 532 BCD S. 81; 532 B S. 82. — 533 C S. 82; 533 D ff. S. 74; 533 E S. 77. — 534 A S. 67. — 534 ABCD S. 75; 534 B S. 83; 534 E S. 76. — 534 D S. 82. — 535 A S. 81; 535 B S. 80; 535 C S. 77, S. 82; 535 D S. 82; 535 BD S. 75. — 536 BD S. 81. — 537 C S. 58. — 538 E S. 67. — 542 S. 76.

Lysis, 204 B S. 61. — 222 C S. 75.

Menon, 85 B S. 36. — 94 E S. 89. — 97, 98 S. 85. — 98 A S. 86; 98 B S. 38. — 99 A S. 85; 99 C S. 67, S. 68, S. 71, S. 74, S. 76. — 99 CE S. 75. — 99 D S. 75, S. 79. — 99 DE S. 89.

Parmenides 130 E S. 36 Anm. 1,
Phädon, s. Übersicht I, 2 (S. 25—28). — S. 13 Anm. 1. — 58 E S. 61, S. 70. — 60 E S. 61. — 69 B S. 87. — 82 AB S. 87. — 96 A—97 B, 97 B—99 D S. 27. — 99 A S. 47; 99 B S. 38; 99 C S. 54; 99 E f. S. 28. — 100 C S. 27. — 103 CD S. 23. — 104 D—105 S. 24. — 105 B S. 23. — 107 D S. 55, S. 61. — 108 B S. 55.
Phädrus, s. Übersicht I, 1 (S. 19—23), II, 4 (S. 93—97). — 229 C S. 51. — 230 A S. 51. — 234 D S. 75, S. 76. — 237 A S. 60. — 240 AB S. 57. — 241 E

S. 61. — 242 DE S. 53. — 242 E S. 93, S. 94. — 244 A S. 67, S. 72, S. 79, S. 104; 244 B S. 68, S. 71, S. 79; 244 C S. 75; 244—245 S. 94. — 245 A S. 75, S. 84, S. 85; 245 C S. 15, S. 18, S. 19; 245 E S. 24. — 245 C—249 S. 94. — 246 A S. 18, S. 58. — 246 B S. 21, S. 22, S. 53; 246 CD S. 21, S. 22; 246 C S. 20, S. 23, S. 49; 246 E S. 53. — 249 A S. 94, 249 D S. 73, S. 75, S. 94. — 250 A S. 75. — 252 B S. 104; 252 C S. 95. — 253 ACE, 255 BE, 257 A S. 95—256 B S. 97. — 259 A S. 62, 259 AD S. 83. — 262 D S. 62, S. 104. — 265 A S. 104, 265 AB S. 73, 265 B S. 67, S. 71, S. 75, S. 94; 265 BC S. 96, — 266 A S. 75, S. 76. — 274 C S. 50, S. 55. — 276 BC S. 48.

Philebus, 12C S. 50, S. 56. — 16 C S. 50. — 18 B S, 55, S. 76; 18 C S. 50. — 20 B S. 60. — 25 B S. 60. — 26 BDE, 27 B S. 29. — 28 ACDE S. 30; 28 C S. 45, S. 50; 28 DE S. 51 Anm. 1. — 30 B f. S. 23. — 30 CD S. 30. — 30 C S. 13, S. 45. — 30 D S. 56. — 31 D S. 104. — 42 C S. 104. — 55 D—56 D S. 92. — 59 AB S. 33. — 62 C S. 60. — 65 C S. 103. — 66 D S. 60.

Politeia. s. Übersicht II, 4 (S.104—106). — 331 E S. 77. — 353 D S. 19. — 366 C S. 78, S. 90. — 377 A S. 34; 377 B ff. S. 56. — 391 C S. 57. — 392 A S. 55. — 402 A S. 86. — 427 B S. 67. — 432 C, 453 D S. 60. — 466 B S. 36. — 469 A S. 77, S. 55. — 476 C S. 86. — 485 B ff. S. 104. — 490 A S. 105. — 492 AE S. 77. — 493 A S. 35, S. 36 Anm. — 496 C S. 70. — 497 BC S. 106. — 499 B S. 91; 499 C S. 75. — 503 A S. 35; 506 C S. 86. — 507 C S. 45. — 508 ff. S. 47. — 508, 509 B S. 45. — 516 C, 517 C S. 45. — 520 C S. 86. — 522 A S. 86. — 531 C S. 76. — 533 C S. 86. — 534 CD S. 86. — 538 C S. 87. — 540 B S. 54, S. 77; 540 C S. 67. — 549 B S. 83. — 573 BD S. 103. — 574 D S. 87, S. 36 Anm. — 574 E S. 103. — 575 A S. 103. — 578 E. S. 58. — 578 A S. 103. — 590 A S. 103. — 597 B S. 58. — 617 E S. 55. — 619 A S. 36 Anm. — 620 D S. 55. — 620 E S. 61.

Politicus, 269 AC S. 32. — 271 D S. 53, S. 93; 271 D ff. S. 58. — 272 E S. 53. — 277 D S. 33. — 309 C S. 76, S. 91.

Protagoras, 310 C S. 87 Anm. 2. — 321 CD S. 87 Anm. 2, — 322 A S. 58. — 322 C, 323 AC, 327 C S. 87 Anm. 2.

Sophist 216 B S. 76. — 228 B S. 36 Anm. — 233 B S. 36 Anm. — 246 A S. 18. — 249 A S. 19. — 265 B S. 31. — 265 C S. 31, S. 38, S. 48. — 265 CD S. 45. — 265 D S. 38. — 266 B S. 32.

Symposion, s. Übersicht II, 1 (S. 62—64), II, 4 (S. 97—103). — 179 A S. 77. — 180 B S. 97. — 181 C S. 75. — 201 BC, 202 A S. 98. — 202 BE S. 53. — 202 E—203 A S. 74—75. — 206 S. 64, S. 98, S, 100. — 207 S. 62, S. 63, S. 98, S. 100. — 208—212 S. 100. — 209 AB S. 101; 209 DE S. 87 Anm., 102. — 210 A S. 102. — 211 D, 212 BC S. 102. — 215 CD S. 102; 215 DE S. 71, S. 74; 215 E S. 67, S. 103. — 218 B S. 74—75. — 223 D S. 84. — 263 D S. 77.

Theätet 198 E S. 35. — 202 D S. 8 Anm. 1.

Timäus, s. Übersicht II, 2 (32—56). — 21 A S. 58, 22 B S. 36 Anm., S. 50. — 23 D, 24 C S. 58. — 25 E S. 75. — 26 E S. 58. — 28 A S. 44. — 28 S. 33. — 29 A S. 35, S. 44. — 29 BC S. 33. — 29 C S. 34, S. 53, S. 65. — 29 D S. 32, S. 34, S. 35, S. 42 (DE). — 29 E S. 42, S. 44, S. 51. — 30 A S. 43, S. 44, S. 51 Anm. 2. — 30 B S. 34, S. 42. — 30 D S. 42. — 34 AB S. 42. — 36 E—37 A S. 49. — 37 C S. 30 Anm. 1. — 40 DE S. 32, S. 49, S. 52, S. 53, S. 55, S. 81. — 41 B, D S. 51; 41 BC S. 23; 41 A S. 32; 40 D—41, 41 B S. 49; 40 D—41 A S. 55. — 42 E S. 55 — 46 CD S. 38, S. 39, S. 44, S. 52; 46 E S. 39, S. 40. — 47 E S. 40, S. 44. — 48 D S. 34. — 49 B S. 34. — 52 D S. 41. — 53 B S. 41, S. 57, S. 104; 53 D S. 58. — 55 C S. 41; 55 D S. 34. — 56 C S. 41. — 59 C S. 34, S. 35, S. 41. — 68 D S. 34, S. 41; 68 E S. 42. — 69 A S. 42; 69 B S. 34; 69 C S. 55; 69 D S. 43; 69 E S. 52. — 71 AD S. 43, S. 59; 71 E S. 67, S. 69, S. 73 Anm., S. 75, S. 77. — 72 D S. 34; 72 E S. 43. — 74 ABE S. 43. — 75 ABCD S. 43. — 76 CD S. 43. — 77 B S. 99. — 78 B S. 43. — 79 AB S. 43. — 80 E S. 43. — 84 C S. 43. — 90 AC S. 54, S. 55. — 91 A S. 43, S, 65, S. 102.

Dr. Fritz Maennel, Buch- und Steindruckerei. Halle (Saale).

BINDING LIST MAY 1 1929

B 2750 K32 Nr.31-40 Kant-Studien. Ergänzungshefte

CIRCULATE AS MONOGRAPH

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY